

El tema central de Miguel Unamuno es la muerte y el ansia de eternidad; el de Ortega, “la vida como realidad radical”, la idea central de descosificar la idea de vida y de ente para dar flexibilidad al conocimiento humano y flexibilizar el pensamiento; y el de Xavier Zubiri, la formalidad de realidad: “el hombre es un animal de realidades”.

«*El Espectador* mirará el panorama de la vida desde su corazón, como desde un promontorio. Porque una parte, una forma de lo real es lo imaginario, y en toda perspectiva completa hay un plano donde hacen su vida las cosas deseadas. Voy, pues, a describir la vertiente que hacia mí envía la realidad. Tal es la intención que me mueve. Como se advierte, excluye de una manera formal el deseo de imponer a nadie mis opiniones. Todo lo contrario: aspiro a contagiar a los demás para que sean fieles cada cual a su perspectiva.» [Ortega y Gasset, José: “Verdad y perspectiva” (1916), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. II, p. 20]

•

Ortega vuelve a primer plano la idea de “europeización” de España que fue característico de las generaciones krausista e institucionista, frente al retroceso que en esta línea significan los hombres del 98, y en particular Miguel de Unamuno. Con todo, Ortega ha de ser considerado como un pensador independiente, lo mismo que Unamuno, con rasgos personales muy acentuados, entre los que resaltan el bello estilo y la fina elegancia de sus escritos como su cualidad distintiva.

Su estilo seductor y persuasivo ha dado cauce popular a su pensamiento y a sus ideas. El éxito de Ortega como pensador se debe al modo humano que tiene de enfrentarse con la cultura en sus variadas manifestaciones y la fina penetración de su inteligencia para revelar los fondos íntimos de las situaciones humanas, individuales y sociales. Este carácter popular se lo impuso “a circunstancia española de principios de siglo, en que era preciso ejercitar el aprendizaje intelectual allí donde estaba el español: “en la charla amistosa, en el periódico, en la conferencia” (*Obras IV*, 367).

Por otra parte, este estilo tan apto para hacer extensivo a grandes círculos el interés por los temas del pensamiento, no siempre ha tenido sus riesgos: le desmedida preocupación por atraer a sí la atención del lector, la enfática superioridad y un rigor de método no a la altura de la seriedad del tema.

Ortega tiene una visión penetrante para las realidades sociales, políticas e histórico-políticas. En este terreno de la Filosofía de la Historia, hay que poner sus más resonantes aciertos. Ver: *Una interpretación de la historia universal* (1960), en *O. C.*, 1962, t. IX, una crítica a la obra de A. Toynbee.

Martín Heidegger a la muerte de Ortega y Gasset



En 1951, José Ortega y Gasset y Martín Heidegger coincidieron en Congreso nacional de arquitectura en la ciudad de Darmstadt (Alemania).

La conferencia de Martín Heidegger: *Bauen Wohnen Denken* (Construir, habitar, pensar).

La conferencia de Ortega y Gasset: *El mito del hombre allende la técnica*.

Martín Heidegger y Ortega y Gasset en Darmstadt (1951)

«Quisiera referir brevemente dos recuerdos de Ortega y Gasset. Siguen en mi memoria como dignos de recuerdo.

El primer recuerdo se remonta al mes de agosto de 1951. Nos encontramos en la ciudad alemana de Darmstadt, donde en bien ceñido marco se celebran anualmente conferencias sobre un tema determinado. Aquel año versaban sobre el tema "El hombre y el espacio".

Entre los hombres de ciencia y arquitectos que habían sido requeridos a hablar, nos contábamos Ortega y yo. Después de mi conferencia, que llevaba el título "Edificar, habitar, pensar", un orador empezó a disparar violentos ataques contra lo que yo había dicho y afirmó que mi conferencia no había resuelto las cuestiones esenciales, que más bien las había "despensado", es decir, disuelto en nada por medio del pensamiento. En este momento pidió la palabra Ortega y Gasset, cogió el micrófono del orador que tenía a su lado y dijo al público lo siguiente: "El buen Dios necesita de los "despensadores" para que los demás animales no se duerman". La ingeniosa salida hizo cambiar de golpe la situación.

Pero no era sólo una salida ingeniosa, era sobre todo caballeresca. Este espíritu caballeresco de Ortega, manifestado también en otras ocasiones frente a mis escritos y discursos, ha sido tanto más admirado y estimado por mí pues me consta que Ortega ha negado a muchos su asentimiento y sentía cierto desasosiego por alguna parte de mi pensamiento que parecía amenazar su originalidad. Una de las noches siguientes volví a encontrarle con ocasión de una fiesta en el jardín de la casa del arquitecto municipal.

En hora avanzada iba yo dando una vuelta por el jardín, cuando topé a Ortega solo, con su gran sombrero puesto, sentado en el césped con un

vaso de vino en la mano. Parecía hallarse deprimido. Me hizo una seña y me senté junto a él, no sólo por cortesía, sino porque me cautivaba también la gran tristeza que emanaba de su figura espiritual.

Pronto se hizo patente el motivo de su tristeza. Ortega estaba desesperado por la impotencia del pensar frente a los poderes del mundo contemporáneo. Pero se desprendía también de él al mismo tiempo una sensación de aislamiento que no podía ser producida por circunstancias externas. Al principio sólo acertamos a hablar entrecortadamente; muy pronto el coloquio se centró en la relación entre el pensamiento y la lengua materna. Los rasgos de Ortega se iluminaron súbitamente; se encontraba en sus dominios y por los ejemplos lingüísticos que puso, adiviné cuán intensa e inmediatamente pensaba desde su lengua materna. A la hidalguía se unió en mi imagen de Ortega la soledad de su busca y al mismo tiempo una ingenuidad que estaba ciertamente a mil leguas de la candidez, porque Ortega era un observador penetrante que sabía muy bien medir el efecto que su aparición quería lograr en cada caso.

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

También me puso de relieve una especie de positivismo que no me cumple juzgar, ya que conozco muy pocos escritos de Ortega y sólo en traducciones. La tarde de ese mismo día nos proporcionó a mí y a todos los presentes la impresión más recia y duradera de la magna personalidad de Ortega y Gasset. Habló de un tema que ni estaba previsto ni había sido formulado y que puede, sin embargo, cifrarse en el título "El hombre español y la muerte".

Cierto que lo que nos dijo le era familiar desde hacía largo tiempo, pero el cómo lo dijo nos desvela cuanto más avanzado estaba que sus oyentes en un campo que ahora ha tenido que traspasar. Cuando pienso en Ortega vuelve a mis ojos su figura tal como la vi aquella tarde, hablando, callando, en sus ademanes, en su hidalguía, su soledad, su ingenuidad, su tristeza, su múltiple saber y su cautivante ironía.» [Martin Heidegger: "Encuentros con Ortega y Gasset", *Clavileño* 1956. El texto original alemán está en el Volumen 13 de la Edición integral]

CRÍTICA DE ZUBIRI A "LA VIDA COMO REALIDAD RADICAL"

«La experiencia es siempre experiencia del mundo y de las cosas, incluyendo al hombre mismo; lo cual supone que el hombre vive, en efecto, dentro de unas cosas y entre ellas. La experiencia consiste en la forma peculiar con que las cosas ponen su realidad en las manos del hombre. La experiencia supone, pues, algo previo. Algo así como la existencia de un

campo visual, dentro del cual son posibles diversas perspectivas. La comparación indica ya que esa existencia del hombre dentro de las cosas y entre ellas no es comparable a la de un punto perdido en la infinitud del vacío. Aun en esta dimensión, aparentemente tan vaga y primaria del hombre, su existencia es limitada, como lo es el campo visual para los ojos.

Esta limitación llámase, por ello, **horizonte**. El horizonte no es una simple limitación externa del campo visual: es más bien algo que, al limitarlo, lo constituye, y desempeña, por consiguiente, la función de un principio positivo para él.

Tan positivo, que deja justamente ante los ojos lo que hay fuera de él, como un "más allá" que no vemos lo que es y se extiende sin límites, punzando constantemente la más honda curiosidad del hombre. Porque, en efecto, además de las cosas que dentro del mundo nacen y mueren, hay otras cosas que entran en el mundo, acercándose desde el horizonte, o se desvanecen, perdiéndose tras él. En todo caso, las relaciones de lejanía y proximidad dentro del horizonte confieren a las cosas su primera dimensión de realidad para el hombre.

Y, como limitante que es, el horizonte tiene que constituirse por algo de donde surge. Sin ojos, no habría horizonte. Todo horizonte implica un principio constituyente, un *fundamento* que le es propio.

Estos tres factores de la experiencia de una época: su contenido, su situación y el horizonte (a una con su fundamento), son tres dimensiones de la experiencia de distinta movilidad.

La máxima labilidad compete al contenido mismo de la experiencia: mucho más lento, pero, en definitiva, muy variable, es el movimiento de la situación; el horizonte varía con lentitud enorme, tan lentamente, que los hombres casi no tienen conciencia de su mutación y propenden a creer en su fijeza, mejor dicho, precisamente por ello, ni se dan cuenta casi de su existencia.

Algo semejante a lo que ocurre al viajero de un avión, cuyo panorama varía tan insensiblemente como el movimiento de las agujas de un reloj. Las variaciones del horizonte no son siempre cambios de zona: pueden ser ampliaciones o retracciones del mismo campo. Quede esto consignado para cuando se trate del problema de la verdad de la historia de la filosofía.

Este cambio no puede asimilarse, contra lo que la metáfora del evolucionismo biológico aplicada a la historia pudo hacer suponer durante muchos años, a una especie de crecimiento, madurez y muerte de las épocas, o de las culturas, como entonces se decía. Esta idea que Spengler asienta como base de su libro ["La decadencia de Occidente" – *Der Untergang des Abendlandes* (1918 y 1922)], es tal vez lo más insostenible de él. La experiencia que compone una época histórica, con ser el lugar natural de la realidad, no es más que eso: su *lugar* natural.

Pero la existencia del hombre no se limita a estar situada en un lugar, aunque sea real. A su vez, la "realidad del mundo" no es la realidad de la vida: aquélla se limita tan sólo a ofrecer a esa otra realidad que se llama hombre un conjunto infinito de *posibilidades* de existencia.

Las cosas están situadas, primariamente, en ese sedimento de realidad llamado experiencia a título de posibilidades ofrecidas al hombre para existir. Entre ellas, el hombre acepta unas y desecha otras. Esta decisión suya es la que transforma lo posible en real para su vida.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944, p. 156-157]



En 1934, Zubiri publica en *Revista de Occidente*, el texto titulado "En torno al problema de Dios", en el que fundamenta su concepto de "religación", frente al heideggeriano de "derelicción". Para Zubiri la existencia humana no está *arrojada* entre las cosas, sino que se encuentra *implantado*.

«El hombre se encuentra en algún modo *implantado* en la existencia. Digamos que el hombre se encuentra implantado en el ser. Pues la palabra existencia es hartamente equívoca. ¿Es el hombre su existencia? Existir puede significar el ser que el hombre ha conquistado trascendiendo o viviendo. Entonces habría que decir que el hombre no es su vida, sino que vive para ser. Pero él, su ser, está *en algún modo* allende su existencia en el sentido de "vida". [...]

La vida, suponiendo que sea vivida, tiene evidentemente una misión y un destino. Pero no es esta la cuestión; la cuestión afecta al supuesto mismo. No es que la vida *tenga* misión, sino que *es* misión. La vida, en su totalidad, no es un simple *factum*; la presunta facticidad de la existencia es solo una denominación provisional. Ni es tampoco la existencia una espléndida posibilidad. Es algo más. El hombre recibe la existencia como algo *impuesto* a él. El hombre está atado a la vida. Pero atado *a* la vida no significa atado *por* la vida. [...]

La existencia humana no está solamente *arrojada* entre las cosas, sino *religada* por su raíz. La *religación* es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por tanto, la religación o religión no es algo que se tiene o no se tiene; el hombre no *tiene* religión, sino que *velis nolis* *consiste* en religación o religión. Por esto puede tener, o incluso no tener, *una* religión, religiones positivas.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 220-221 y 223-225]

Zubiri critica aquí no solo a la idea de *existencia* de Heidegger, sino también a la idea de "la vida como realidad radical" de Ortega. El hombre no es su vida ("el hombre no tiene naturaleza, sino historia", decía Ortega), sino que vive para ser. Su ser está allende su vida. Existir no es simplemente vivir, por más "auténticamente" que se viva la vocación. Ni la vida es la realidad

radical, como afirmaba Ortega, ni tampoco pura facticidad, al modo del primer Heidegger.



«Para muchos Ortega fue durante unos cuantos lustros el resonador que ha dejado oír en España la voz de todas las inteligencias fecundas de Europa. España debe a Ortega, en primer término, la incorporación viviente de lo más noble y exquisitamente intelectual que se ha producido durante este tiempo fuera de la Península. A y su aula acudieron muchos, ávidos de “ponerse al día”.

Mucho más importante que esta función resonadora ha sido su función propulsora. Sin restar a nadie lo que en estricta justicia le corresponde, Ortega ha sido el gran propulsor de la filosofía en España. No sólo ha importado filosofías: ha creado en España un ámbito propio para la filosofía y un ambiente donde poder filosofar con libertad.

Para esto hace falta algo más que lecturas y catálogos: la creación de un ambiente filosófico no se logra más que filosofando, y Ortega filosofó efectivamente. Durante el siglo pasado [s. XIX], la llamada filosofía española había sido en gran parte cosa de secta y de partidos. En este sentido, la actuación de Ortega ha sido liberadora.

No fue filosofía ni de izquierdas ni de derechas. Fue filosofía “simpliciter”. Esta influencia de Ortega ha cundido mucho menos que la primera, porque exige mucho más de quien la recibe. [...]

Pero hay aún estratos más hondos en la actuación pedagógica de Ortega. Ha creado en los que tuvieron contacto con él una sensibilidad filosófica especial. Los unos tal vez despertaron con él a la filosofía; los otros afinaron en él su sentido; todos los que fueron capaces para la filosofía aprendieron a su lado a sentirla de nuevo modo. Como sensibilizador filosófico, Ortega ha sido y es ejemplar. [...]

Por gozar de una exquisita sensibilidad filosófica pudo detener su atención sobre temas oscuros entonces, prefiriéndolos a los problemas consagrados. Cuando no circulaba por Europa más que un corto número de ejemplares del libro de Brentano acerca de los muchos sentidos del término ser en Aristóteles, Ortega llamó la atención sobre este punto como uno de los temas centrales de la filosofía.

Presentidos como pocos, ha podido mirar tranquilo al porvenir filosófico; y hacía falta cierta audacia para pensar hace veinticinco años que la filosofía iba a ser lo que es hoy. [...]

Ortega ha sido maestro en la acogida intelectual, no sólo por la riqueza insólita de su haber mental, sino por el calor de su inteligencia amiga. [...]

Los dos pensadores que la han suscitado la gigantomaquia que caracteriza nuestro tiempo y que mayor influjo ejercieron sobre las mentes de principios de siglo son Brentano y Dilthey.

El primero –heredero de la teología tomista– pide a la filosofía evidencias estrictas. El segundo –hijo de la teología pietista de Schleiermacher– le pide vivencias filosóficas. Mientras que en el primero se acusan vigorosas la idea aristotélica del ser como cosa y la idea cartesiana de la evidencia racional, reclama el segundo la irreductibilidad del ser de la vida y la originalidad de la intelección histórica. Indudablemente, estamos en un grave punto de inflexión de la trayectoria de la filosofía. En él se dejan divisar nuevas posibilidades.» [Zubiri, Xavier: "Ortega, maestro de filosofía" (1936). En: Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944). Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 266-270]



«Lo que Ortega trajo de Alemania [en 1919] fue una mente atenazada por problemas.

Estos problemas se centraban en aquel momento para Ortega en dos puntos que siempre le han producido estricto mal humor. Aristóteles nos dice, a veces, que la filosofía nace del asombro, y otras que brota de la melancolía. Para Ortega diríase que sus reflexiones nacieron del mal humor que le producían, por un lado, el yo absoluto del idealismo, y por otro, el imperio tiránico de la razón científica, sobre todo en su forma físico-matemática. Todavía hace pocos años le oí decir:

"Me encanta molestar a la geometría". Esta nota de mal humor no fue un mero azar sentimental para un hombre como Ortega, que precisamente iba a encontrarse con el fenómeno de la vida. Aquel mal humor era indicio de la grave inquietud intelectual que le producían las dos tesis citadas, precipitado último de toda la aventura filosófica de la mente humana a partir de Descartes. Ortega se vio así retrotraído al punto último y problemático en que Descartes apoya toda la filosofía: el yo que duda.

La actitud de Ortega ante este punto crucial de la filosofía viene determinada por el hecho de que para él la propia duda cartesiana no es sino un diálogo interno entre el yo que duda y el mundo de cosas en que aquel yo vive. Recordando la frase de Descartes, según la cual alguna vez en la vida hay que ponerlo todo en duda, podría decirse que Ortega la continuó diciendo: "menos la vida misma".

En la época en que Ortega comenzó a filosofar, la vida no era ciertamente un tema nuevo. Pero para esta filosofía de la vida (Lebensphilosophie) la vida era lo irracional al margen de la razón. La actitud filosófica de Ortega, fue diametralmente opuesta.

La vida consiste, precisamente, en un drama, en una acción o diálogo del hombre con las cosas de su entorno. No existe, pues, el yo en y por sí mismo, sino un yo viviendo con las cosas. "Yo soy –decía– yo y mi circunstancia". La vida es por esto la realidad radical para Ortega. Y esta acción dramática en que la vida consiste no es irracional; todo lo contrario, es la razón misma, la razón vital.

La razón vital no es vida más razón, ni razón más vida, sino la vida misma como forma radical de la razón. Por eso, la filosofía de Ortega no es ni racionalismo sin vida ni vitalismo irracionalista.

En este bracear denodado con la verdad de la vida y de las cosas, Ortega nos enseñó in vivo la radicalidad con que han de librarse, cara a la verdad, las grandes batallas de la filosofía.

Es lo que perennemente nos une a su espíritu con plena admiración, profundo respeto e íntimo cariño. Otros salieron ciertamente de la inestable situación de la filosofía postcartesiana por otras rutas diferentes. Pero no es menos cierto que el vigor mental para recorrerlas se templó y puso en forma al calor de su ejemplar vida intelectual.» [Zubiri, Xavier: Escritos menores (1953-1983). Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 225-227]

ORTEGA Y ZUBIRI

«En el curso de 1952-53 (en las palabras de homenaje que dedica en una de sus clases a Ortega por su septuagésimo aniversario) recuerda Zubiri “las dos posiciones quiméricas de la filosofía” contra las que se batía Ortega y que le provocaban hasta “malhumor”:

1. “el yo absoluto del idealismo” y
2. “el imperio tiránico de la razón científica”,

de tal manera que Zubiri resalta en este contexto lo siguiente: “¡Cuántas veces, no hace muchos años le oía decir a Ortega: “Nada me encanta tanto como molestar a la geometría!”

Según Zubiri, la aportación de Ortega va más allá de la mera “filosofía de la vida” (que trataba de “los factores irreductibles a la pura razón” y los que se consideraba “irracionales”).

Su actitud filosófica fue más profunda y consistió en rebasar la duda cartesiana haciendo ver que en la propia duda cartesiana había un “diálogo interno”, “acción”, en definitiva, “vida”.

Eso es lo que quiso decir con su famosa frase “Yo soy yo y mi circunstancia”. Y es que la vida es acción, drama, aunque sin dejar fuera la razón; por consiguiente, se trata de una “acción eminentemente racional”, por lo que ha venido a significar lo mismo que “la idea de la razón vital”.» [Conill, Jesús: “Ortega y Zubiri”. En: Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri. Granada: Comares, 2004, 495]



«La filosofía orteguiana se desarrolla a dos niveles: el de la intuición individual, que es propio de la “vida”, y el de la intuición esencial, que es obra de la “razón”. Cuanto Ortega reúne ambos niveles, aparece la “razón vital” como órgano filosófico. Ahora podemos entender en todo su sentido textos como el siguiente:

Es constitutivo de lo que llamo 'razón vital' ser una disciplina abstracta que habla de una realidad (la vida humana) a quien es más esencial que a ninguna otra de las hasta ahora estudiadas, el ser concreto, el ser siempre 'mi' vida.

La razón vital desvela toda su originalidad al compararla con la tradicional "ciencia metafísica". La filosofía clásica, la que procede de Grecia, parte, como es obvio, de la intuición individual, pero inmediatamente proyecta sobre la realidad esquemas apriorísticos: por ejemplo, el de naturaleza, el de sustancia, el de espíritu, etc.

Ortega procede de modo muy distinto. Parte también de la actitud natural, pero define ésta de modo formalmente práctico, como "ejecutividad", y no especulativo, como "naturaleza", etc. La razón filosófica, por otra parte, no puede proceder de este último modo, sino de la forma señalada por Husserl, es decir, poniendo en práctica la reducción eidética para llegar a la esencia. Frente a la sustancia especulativa, la esencia fenomenológica.

Por eso Ortega a veces se resiste a utilizar el término "metafísica", en favor de "filosofía primera". Como escribe a Curtius, "la 'razón vital' sensu stricto es una disciplina puramente filosófica, más aún, es la proté philosophía. (Lo es porque al buscar una realidad radical a que referir y en que fundar todas las demás 'realidades' nos encontramos con que ésta es el absoluto hecho de 'mi vida'." Frente a la metafísica sustancialista clásica, la filosofía primera fenomenológica.

De hecho, ya Husserl había escrito en la introducción a Ideas: "La fundamentación y el desarrollo sistemáticamente riguroso de esta primera de todas las filosofías es la indeclinable condición previa de toda metafísica y restante filosofía –que puede presentarse como ciencia".

Con este espíritu escribe Ortega las Meditaciones del Quijote (1914). Se sabe que proyectó publicar en 1910 una serie de ensayos bajo el título de Salvaciones, los mismos que cuatro años después denominó Meditaciones. El cambio pudo deberse a la influencia de Husserl, quien tituló la sección segunda de Ideas: "Meditación fenomenológica fundamental".

Su primer epígrafe dice así: "El mundo de la actitud natural: yo y mi mundo circundante" (*Die Welt der natürlichen Einstellung: Ich und meine Umwelt*). Indudablemente aquí está la raíz próxima del apotegma orteguiano: "yo soy yo y mi circunstancia".

Ahora bien, conviene no olvidar que el texto completo de Ortega dice así: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo". Son dos planos, el primero el propio de la ejecutividad, de la vida, en el que hay dos polos, el yo y la circunstancia. Pero el filósofo no puede quedarse ahí, ha de elevar su razón al segundo plano; es decir, tiene que realizar la "meditación" o "salvación" racional de la vida, mediante la epojé fenomenológica.

Por eso Ortega continúa: "En la escuela platónica se nos da como empresa de toda la cultura, ésta: 'salvar las apariencias', los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea". Si a este segundo momento lo llamamos "razón" y al primero "vida", su unidad constituye la "razón vital", en la edificación de cuyo sistema cifra Ortega todos sus esfuerzos a la altura de 1914. [...]

Husserl en Alemania y Ortega en España hicieron posible un nuevo horizonte filosófico, dando inicio así a la auténtica filosofía contemporánea.» [Diego Gracia: Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri. Madrid: Triacastela, 2007, p. 65-66]

•

«Gran parte de la filosofía de Ortega es un intento de salir de la soledad en que el idealismo había inmerso el yo (su yo). La superación del idealismo era el tema de su tiempo y el suyo propio. Ya en las *Meditaciones del Quijote* (1914), había dicho "salvémonos en el mundo, salvémonos en las cosas" y ahora lo volvía a repetir y decía que había que crear un mundo, una circunstancia al yo idealista. Más la superación del idealismo no podía ser una nueva caída en el realismo. Hacía falta un nuevo concepto de ser.

Para Ortega, el ser de las cosas no existía sino en la medida en que existiese para una vida humana, que es la realidad radical, aquella en la que el resto de realidades radican. Ortega buscaba una verdad absoluta como base de su filosofía y la encuentra en la realidad radical que es toda vida humana (yo y la circunstancia).

Ésta es verdad absoluta en la medida en que existe con independencia de cualquier otra cosa y comprende en sí todo lo demás. Por otro lado, la vida es realidad radical no sólo para la filosofía sino también para sí misma. Todo lo que aparece, aparece en la vida.

Incluso el pensar es pensar en la medida en que vivo. Las cosas son en cuanto son para mí, bien como cosas reales o irreales. En la vida no solamente hay cosas presentes y actuantes, sino también pasado y futuro, es decir, lo que ya ha aparecido y lo que puede aparecer, lo desconocido. En mi vida pueden actuar tres tipos de cosas: las que acaso hay, lo sepamos o no; las que erróneamente creemos que hay; y las que efectivamente hay.

Todas las realidades que no aparecen en mi vida en alguna de estas formas no tienen, según Ortega, un ser efectivo, porque las cosas no tienen ser en sí mismas sino en la medida que actúan sobre mí.

Al hombre le son dadas las cosas, pero no su ser. Es el hombre el que poner el ser a las cosas. Ortega diferencia entre cosa, que no tiene ser, y ente, que es la cosa más el ser, es decir, una cosa cuando me ocupo de su ser. El ser de las cosas no lo encontramos en ellas, sino que lo buscamos dentro de nosotros, ensimismándonos, porque el ente es como una presciencia, un a priori o reminiscencia, como había dicho Platón.

Ortega necesitaba diferencia entre el nuevo concepto de ser que él defendía y el concepto de ser sustantivo e independiente de cualquier otra realidad para que su filosofía no pareciera una nueva recaída en el idealismo. Una cosa era el ser ejecutivo de la vida, el ser en cuanto viviendo, y otra cosa era esas mismas cosas cuando yo pienso su ser. Si hablamos de la luz como lo que me ilumina y como una teoría científica de por qué llega a iluminarme, estamos hablando de dos conceptos distintos de ser.

El primero es el ser ejecutivo, vivido por mí sin reflexión, y el segundo es ser en la medida en que yo me he hecho cuestión de él. En el primer caso, el ser no contiene la cosa, sino su relación con nosotros, con cada realidad radical. El ser de la cosa no es una construcción de la mente, sino una realidad efectiva en mi vivir. Pero ¿en el segundo caso...?

Ortega, a pesar de su esfuerzo, no conseguía superar plenamente el idealismo por el miedo a caer en el realismo, pues temía que éste podía llevar a su filosofía a un relativismo que negara la verdad absoluta e integral que estaba buscando.

La verdad para Ortega existe eternamente, aunque se descubre en un momento histórico, lo que le da un carácter temporal, que en realidad no es suyo, sino de la mente humana, de la edad de su descubrimiento. No es extraño que encuentre curiosamente el principio de la razón vital en la filosofía kantiana. En "Filosofía pura. Anejo a mi folleto Kant", Ortega dice que lo ultravivo en Kant es que el sujeto es el que pone el ser en el objeto visto, sea real o ideal.

Al final del texto, Ortega añadía una nota a pie de página donde anunciaba que no tardaría en publicar su estudio Sobre la razón vital. Nunca llegó a publicarlo. [...]

Lo que este libro debía incluir es la base de la filosofía orteguiana. Que luego Ortega pasar a interpretar la vida bajo la óptica de la razón histórica, que ya estaba presente desde mucho tiempo atrás en su cabeza, no es óbice para que la filosofía de la razón vital fuera desarrollada, entre otras cosas porque la razón histórica no por ser histórica deja de ser vital (biográfica).

Ortega, a pesar de la dureza del exilio y del necesario planteamiento de muchas cuestiones por el azoramiento que debe producir la vivencia de varias guerras de forma tan directa, siguió escribiendo, pero no desarrolló los conceptos de su metafísica. Lo que había escrito lo dejó inédito. Dudaba de la verdad de su filosofía. Quizá aquí radica la grandeza del filósofo. [...]

La razón vital es el intento de que objetos antes irracionales sean ahora racionales bajo este nuevo modo de razón, que intenta no caer en la vieja metafísica.

Mas si las cosas no tienen ser sino en la medida en que son para mí y yo soy para ellas, es difícil salvar el subjetivismo, porque, aunque la realidad radical no sea el yo, sino el yo y la circunstancia, el que pone el ser es el yo, pues el único ser que puede ser ejecutivo es éste. La circunstancia no

es ejecutiva, las cosas no tienen ser ejecutivo, ni siquiera el ser de los otros yoes es ejecutivo para mí, aunque lo sea para ellos, según Ortega.

El filósofo no pudo dejar de sentir esto con preocupación, porque él andaba buscando una verdad sobrehistórica, absoluta. [...] La salida a este potencial relativismo de su filosofía, que intentaba evitar, era el perspectivismo, calificativo que habían puesto los alemanes a su forma de filosofar, y que Ortega parecía aceptar a pesar de su nula pasión por los ismos. [...]

Pero este perspectivismo no encontró un desarrollo más profundo que el que había tenido en *El tema de nuestro tiempo* (1923), y era fundamental para conseguir ver cómo el ser ejecutivo de los distintos yoes –no se entiendan ni el yo cartesiano, ni el kantiano, ni el fenomenológico, sino el vital– se compagina y si sus verdades eran compatibles e independientes del sujeto percipiente. Esa sí era la superación del idealismo, pero Ortega no la llevó satisfactoriamente a cabo.» [Zamora Bonilla, Javier: *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza Janés, 2002, p. 290-292]

•

«Ortega, en el fondo, nunca fue capaz de superar el dilema de cuál es el principio del conocimiento: el pensar sobre lo recibido por las sensaciones – la conciencia refleja fenomenológica – que para ser racional tenía que acabar convirtiéndose en pensar sobre el pensar, o, como creía Aristóteles, la inteligencia que causa a través de lo que ya ha entendido la sensación.» [Zamora Bonilla, Javier: *Ortega y Gasset*. Barcelona, 2002, p. 467-468]

•

«Ortega intentaba rellenar el “yo” idealista que había sido vaciado de mundo: “Yo soy yo y mi circunstancia”.» [Zamora Bonilla, Javier: *Ortega y Gasset*. Barcelona, 2002, p. 478]

•

«La impresión nos da la materia de la cosa. El concepto nos muestra la relación de la materia con la estructura del universo, pero el concepto no puede sustituir a la intuición, a la impresión real –dice Ortega fenomenológicamente–, pues la razón no puede aspirar a sustituir a la vida. Frente al idealismo hegeliano, hay que afirmar, escribe Ortega, que “no todo es pensamiento, pero sin él no poseemos nada con plenitud”. La filosofía es la manera de llevar las cosas a su plenitud. La cultura, que es un modo de vida, pulimenta y ordena la vida espontánea creando objetos purificados. De este modo, la vida individual se hace forma: la belleza, la verdad, todo lo altamente valioso han sido en su día vida individual, espontaneidad viviente.» [Zamora Bonilla, Javier: *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza Janés, 2002, p. 146]

•

«Ortega seguía el método fenomenológico e intentaba superarlo en algunos aspectos fundamentales. La verdad, escribe, se da siempre bajo una perspectiva. En este sentido, tiene un primer carácter subjetivo, pero además de una verdad mía, del que ve, del que siente, del que escucha, hay siempre una verdad de las cosas.

Todo subjetivismo o relativismo es un escepticismo, y éste es una cosa absurda. El subjetivismo moderno que parte de Locke, Berkeley y Hume yerra, según Ortega, al considerar que el contenido primario de la conciencia son las sensaciones, y que, por tanto, todo conocimiento del mundo es subjetivo porque está mediado por éstas, que son subjetivas.

Por el contrario, afirma Ortega, mi conciencia sólo aparece cuando desarticulo reflexivamente el objeto visto y lo analizo. Sólo así llego a mis sensaciones. Hasta entonces lo único que tengo es mi perspectiva del objeto visto: los colores, la forma, las reverberaciones. Ninguna verdad explicativa puede tener efecto retroactivo sobre una verdad descriptiva, es decir, fenomenológica.

El ser fenoménico, el ser de las apariencias, que cada uno de nosotros percibe de forma inmediata, es distinto del ser real, de aquellas otras cosas que no se nos presentan con inmediatez, sino que son supuestas o pensadas, que son mediadas por el fenómeno.

La "cosa real", sea ésta una manzana, una mesa, un árbol, un edificio, no nos llega nunca dada en su totalidad inmediatamente. De ella sólo percibimos una parte, aquello que está frente a nosotros, que está al alcance de nuestros sentidos. Tenemos una percepción de ella. El resto de la "cosa real" se nos presenta como un saber de ella, mediado ya por el fenómeno.

La percepción y la fantasía son modos diversos de llegar al ser. La tesis realista de que las cosas existen por sí mismas, que el ser es lo que está ahí, que es sustento de sí, y la tesis idealista de que sólo existe aquello que es presente a la conciencia deben ser superadas. Ni se puede supeditar el sujeto al objeto como hacía Aristóteles, ni el objeto al sujeto como hacía el idealismo kantiano, sino que sujeto y objeto se nos presentan siempre en unidad, como esas parejas etruscas de *Dii consentes*, escribe Ortega (OC, XII, p. 339, 353-354, 376, 384-388, 392, 422, 438-439 y 450-451).» [Zamora Bonilla, Javier: *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza Janés, 2002, p. 157]

•

«A Ortega no se le escapaba que las cosas no pueden ser sólo entendidas como realidades radicadas en la realidad radical de la vida humana, pero no supo encontrar una explicación filosófica de estas realidades como independientes de una vida humana.

No es sólo el hombre el que pone el ser a las cosas, más allá del sentido que Ortega otorga a esta puesta heideggeriana del ser-ahí como

construcción de un mundo que es respuesta a la circunstancia. Este mundo construido por la realidad radical o cogido de las vigencias sociales podía acabar equiparándose en muchos puntos con el mundo idealmente construido por las filosofías moderna y contemporánea.

Esto era algo que Ortega no deseaba, pero que no supo salvar. Tampoco conseguía aquí explicar satisfactoriamente cómo de la realidad radical de la vida de cada uno se podía pasar a una explicación general del mundo: "El hombre y su circunstancia pelotean el problema del ser", lo que implica que el problema del ser "es de lo uno y de lo otro", que ni las cosas ni el hombre tienen ser, sino que el hombre tiene que decidir su ser y el de las cosas, "pero mundo significa un orden unitario de las cosas: es el ser de ésta, y ésta y todas las cosas articulado en un ser universal.

Mundo es orden, estructura, ley y comportamiento definido de las cosas; una absoluta variación no sería mundo" (*Unas lecciones de Metafísica*, OC, XII, pp. 95-96).

Era el momento de dar una respuesta, pero el final de la lección queda apuntado en unas notas que no permiten ver exactamente cuál era la solución orteguiana a tema tan complejo. El desarrollo de la razón histórica y el análisis de "lo social", apuntado en estas notas, permiten intuir el camino, pero... no más. No obstante, la crítica no debe olvidar que llegar hasta ahí era andar mucho y señalar el camino, profundizar casi todo lo posible.» [Zamora Bonilla, Javier: Ortega y Gasset. Barcelona: Plaza Janés, 2002, p. 378-379]

•

«En su búsqueda de un idealismo objetivo, al tercer intento, tras su paso por Leipzig y Berlín, el joven aprendiz de filósofo había dado con el grupo neokantiano de Marburgo, que encabezaba Cohen y tenía a Natorp como principal referente. Con la perspectiva que dan los años, Ortega criticaba el dogmatismo estricto de sus maestros, de lo que ya le había avisado Unamuno en su juventud, y mostraba su separación intelectual del mismo, evidente desde antes de las Meditaciones del Quijote.

Los neokantianos reducían el saber filosófico al estudio de Kant y de Platón, Descartes y Leibniz previamente traducidos al kantismo. Siendo estos nombres "egregios", no caía, pensaba Ortega, reducción más estrecha de la historia universal.

En realidad, sus maestros neokantianos no enseñaban filosofía, sino que daban por sabidas e incontestables las verdades de la filosofía kantiana según la traducción neokantiana hecha en disputa con los poskantianos, los positivistas y los psicologistas, a los que ni siquiera se estudiaba como muestra de desprecio. Por eso Ortega no se había enterado en su juventud de la existencia de dos miembros de la generación precedente a las dos neokantianas, Brentano y Dilthey, que se caracterizaban por su antikantismo y por la preponderancia que daban a lo psíquico.

El objetivo de estos dos autores, a los que tanto debía ahora la filosofía de Ortega, era superar el intelectualismo, de ahí su posición antikantiana negadora del concepto de noumeno al considerar que la actividad es anterior a la cosa y que el todo es anterior a las partes. Para ellos, el ser como dinamismo y el todo eran hechos fácticos cognoscibles. [...]

Los jóvenes que en torno a 1911 estudiaban en Marburgo habían dejado de ser neokantianos en esa fecha. Estos jóvenes marburgueses de 1911 habían decidido abandonar "todo el continente idealista", tenían una enorme voluntad de sistema, pero estaban convencidos de que el mismo sólo podría venir con los años, y se mostraban resueltos a ser veraces, pues creían firmemente que "la verdad es una necesidad constitutiva del hombre".

En ese instante, tuvieron la "buena suerte" de encontrar la fenomenología de Husserl, con la que ahora Ortega se mostraba mucho más crítico que quince años atrás. A pesar de los elogios, le parecía el culmen del idealismo, cuya superación era el tema de nuestro tiempo. [...]

Si la fenomenología no pudo ser para los jóvenes el sistema que necesitaban, sí fue un buen instrumento en la medida en que, al interpretarla en sentido distinto al idealismo que llevaba en sí, les permitió superarlo.» [Zamora Bonilla, Javier: Ortega y Gasset. Barcelona: Plaza Janés, 2002, p. 381-382]



"El anhelo irresistible en Ortega por ser el primero en descubrir las cosas, esa conciencia, que Ortega parecía tener de que «comprender algo es comprender el primero» le lleva constantemente a desfigurar los hechos, a inventar, a ser víctima de ilusiones o errores.

También se echa de ver en este libro un reiterativo anhelo de señalar nuevos temas vírgenes, levantar caza sin cesar, como si Ortega hubiese asumido y aceptado esta tarea de «ojeador» que, desde el principio de su vida literaria, le señaló la crítica.

También en este libro aparece, más abundante que ninguno, la voluptuosidad que Ortega sentía como descubridor, el entusiasmo de creerse el primero en ver, con ojos frescos, paisajes no vistos y acaso tan obvios que «es una vergüenza que otros no hayan caído en la cuenta».

Lo más verosímil es sospechar que Ortega mismo quedaba fascinado por sus propias hipótesis, sufriendo, en su virtud, un auténtico «proceso cataléptico», en el sentido que él atribuye a los estoicos y que le impedía considerar otras opciones.

Este mecanismo mental explica también los lugares en que Ortega se escandaliza de que nadie haya visto, hasta él, determinada hipótesis o relación. Ese nadie acaso fuera el último libro que Ortega había leído sobre el tema; y la fuerza verdaderamente ejemplar, por otra parte, de su propia reacción, la viveza de la propia idea que se le ocurría (estimulada, las más de las veces, por la presión subterránea de alguna idea ajena,

profundamente asimilada), le fascinaba de tal suerte que, estrechándole la franja de consciencia, le hacía olvidar a los otros que anteriormente habían tomado presencia en su espíritu.

Ortega es un gran maestro en el sentido más profundo de la palabra: no solamente por su eficacia «informativa» como profesor, sino por su eficacia estimuladora y configuradora de la actitud filosófica. Ortega es, en este sentido, una especie de predicador.

La arrogancia y el énfasis de Ortega resultan, en esta perspectiva, agradables y significativos, pues dejan traslucir mucho de esa actitud olímpica, magnífica, «jovial» que Ortega ha predicado siempre como propia del filósofo. Por ello y en lo que a este aspecto se refiere, casi es lo de menos que esta arrogancia se ejercite sobre visiones erróneas o desenfocadas: lo importante es la actitud misma.

Ortega, en cuanto predicador, nos infunde unos desiderata más que realidades positivas: nos comunica en sus obras el esquema de un desideratum filosófico, a saber, el del pensamiento auténtico y original, a la par que fluyente de la historia.

Ortega nos transmite, más en concreto, el esquema adecuado de conducta del filósofo ante los demás: asumiendo textos, interpretándolos desde el juicio solitario y propio y no simplista, sino resultante de la lucha y pulimentación en la mente de las ideas eruditas entre sí.

Lo que muchos clasifican en Ortega como mera literatura debe consignarse, más adecuadamente, a esta actitud, no sólo pedagógica, sino parenética del maestro. Una «frase brillante», una «cita curiosa», un «ejemplo» no son solamente virtudes expositivas.

Un ejemplo es, a veces, más importante que la doctrina recibida. Pues significa que el hablante ha recreado lo que expone, lo ha calentado con su sangre, lo ha matizado y encarnado en un mundo propio y, sobre todo, real, efectivo, viviente.

A fin de cuenta, la Sabiduría no existe en los libros, sino en la mente de los filósofos que la cultivan." [Gustavo Bueno sobre: "La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva", En *Revista de Filosofía*, año XVIII, nº 68, páginas 103-112, Madrid, enero-marzo 1959]



"Ortega llegó ilusionado en el 45 creyendo que algo podía cambiar. Le sorprendió la vitalidad del país, pero la decepción no tardó en llegar", dice José Varela Ortega, presidente de la Fundación Ortega-Marañón y nieto del filósofo.

"En los años cincuenta tuvo buena relación con Joaquín Ruiz Giménez, ministro de Educación, pero no con el régimen de Franco. No quiso pasar sus filtros. Vivía de sus colaboraciones en la prensa extranjera. De hecho, fundó el Instituto de Humanidades para no volver a la universidad oficial",

afirma Varela Ortega para contradecir la tesis sostenida por Gregorio Morán -Varela alude expresamente a él- en *El maestro en el erial* (Tusquets, 1998) de que el pensador tuvo veleidades franquistas.

Para Varela Ortega, la nueva edición de las Obras completas de su abuelo es tan pulcra que "lo van a entender hasta los filósofos". ¿Y qué dicen los filósofos, o algunos filósofos? Para Fernando Savater, Ortega y Gasset es una lectura obligada:

"Es un gran pensador, un semillero de ideas. Cuando voy a escribir sobre algo y sé que él escribió sobre eso, primero leo lo suyo". El escritor donostiarra recuerda, no obstante, los tiempos en los que su generación consideraba al autor de *España invertebrada* "el filósofo de papá", es decir, no el que les tocaba leer a ellos:

"Estaba más arrinconado porque buscábamos figuras políticamente radicales. Hoy hemos arrinconado a los que leíamos entonces y seguimos leyendo a Ortega". El propio Savater señala cómo terminaron topándose con el paisano al que trataban de evitar en los libros de autores extranjeros a los que leían con devoción: "Recuerdo la impresión de comprobar que Marcuse está lleno de elogios a Ortega.

El hombre-masa inspiró su hombre unidimensional". Otro de sus maestros, Cioran, se había trasladado a Alemania desde Rumanía para escuchar al español. Para Fernando Savater, Ortega está a la altura de Bergson o Santayana: "No desmerece, está entre lo mejor del siglo XX. No hay tantos mejores que él. A Ortega habrá quien lo practique más o menos, pero ya nadie puede quitárselo de encima". [Javier Rodríguez Marcos: "Una galaxia llamada Ortega y Gasset", en *El País*, 09/02/2011]

EL DERECHO Y LA LEGITIMIDAD POLÍTICA

Ortega y Gasset: *Una interpretación de la Historia Universal*, OC, IX, pp. 31, 98, 198, 113, 115, 118, 144 y 159 n. 1

«Desde mediados de diciembre de 1948 hasta mediados de marzo del año siguiente Ortega disertó sobre la historia universal, tomando como referente la voluminosa obra del historiador británico Arnold Toynbee. [...]

Toynbee le sirvió a Ortega de excusa para volver a exponer su filosofía raciovitalista y hablar por primera vez en España ante un gran auditorio de la razón histórica, método que oponía a la forma de hacer historia de Toynbee, mucho más próximo a la erudita acumulación de datos y, a la postre, aunque sin ser consciente de ello, decía Ortega del inglés, anclado en el ser sustantivo del aristotelismo y del cartesianismo. [...]

Quizá porque consideraba que esa era la explicación histórica correcta, quizá porque buscaba una digna salida monárquica al régimen de Franco – desde 1946 se veía en Portugal con don Juan de Borbón–, Ortega hizo durante el curso una defensa de la legitimidad monárquica, sin referirse al caso concreto español, como única legitimidad verdadera. "El rey –decía–

es, pues, el jefe del Estado no espontáneamente como el primitivo imperator, sino con título de legitimidad.”

Esta legitimidad le venía dada por la gracia de Dios y por un consenso casi religioso entre los ciudadanos. El imperator, por el contrario, había accedido al poder por su carisma y porque había agrupado fuerzas en un momento dado, pero sin mayor legitimidad.

Por tanto, afirmaba el filósofo, el imperator “tiene que desaparecer”, pero todo lleva su tiempo. Ortega pensaba que para solucionar la ilegitimidad del presente lo primero que había que hacer era tragársela, porque, como en el Imperio romano, no era una usurpación del poder sino un no saber cuál es la legitimidad. Ortega creía ahora que la legitimidad de la soberanía popular moderna y de la democracia no tenía “raíces profundas en el alma colectiva”. Para él todas las políticas eran malas y lo que había que intentar era que se neutralizasen entre sí.

La política era una ortopedia necesaria porque la sociedad no es nunca verdadera sociedad sino conato o esfuerzo por llegar a serlo y siempre posibilidad de que se disocie lo vigente. Uno de los principales problemas, señalaba el filósofo, era que una de las vigencias sociales más importantes, el derecho, se había destruido porque se había violado desde todos los ámbitos. No obstante, era un error intentar, como hacía Kelsen, sustentar lo jurídico en lo jurídico, pues lo jurídico no es sino una parte del derecho, que a su vez tiene que estar fundamentado en principios políticos y vigencias sociales.

Ortega decía que la teoría de Kelsen no podía acabar sino en palinodia. ¡Y lo decía en 1948!, cuando faltaban cuatro años para que Kelsen pronunciase su famosa conferencia de despedida universitaria en Berkeley, ¿Qué es justicia?

Otras citas de Ortega a la teoría del derecho de Kelsen y a la teoría pactista en “De Europa meditatio quaedam”, 1949, OC, IX, p. 256. Según Cepeda Calzada, el “antidemocratismo” se va acentuando en Ortega con los años desde una compatibilidad entre su aristocratismo y la democracia, vigente todavía en 1932, hasta una apuesta por la legitimidad tradicional en los años cuarenta.

Para Cepeda, tras el repudio del liberalismo de los años treinta y principio de los cuarenta, vendría ahora una nueva etapa en el pensamiento político de Ortega, caracterizada por un conservadurismo positivista concretado en la idea de legitimidad monárquica (cfr. Las ideas políticas de Ortega y Gasset, pp. 103 y 126).» [Zamora Bonilla, Javier: Ortega y Gasset. Barcelona: Plaza Janés, 2002, p. 471-472 y 618 n. 133]

ORTEGA Y LA ORTODOXIA CATÓLICA

«Las autoridades católicas sabían bien que la filosofía de Ortega entrañaba un grave peligro para los estrechos y arcaicos márgenes del escolasticismo. Fueron muchas las críticas tras su muerte.

Una de las más lacerantes, la del obispo auxiliar de Toledo, Francisco Miranda Vicente, que publicó en el órgano de Acción Católica MAS un artículo titulado "Lo que no se ha dicho de Ortega y Gasset". Y lo que no se había dicho según su eminencia era textualmente:

Don José Ortega y Gasset ha muerto. Para su persona deseamos que realmente Dios le haya concedido la eterna salvación y la bienaventuranza. Pero las obras de Ortega, con su doctrina heterodoxa, sin retractación alguna, nos quedan aquí como atrayente prado florido, donde la juventud encontrará hierbas venenosas para sus almas. Por eso nos vemos obligados a denunciar el peligro y a escribir lo que no se ha dicho, para que no haya confucionismo.

La familia renunció a acudir a los numerosos actos religiosos públicos que se organizaron en memoria de Ortega para evitar que la confusión fuese creciendo, y escribieron al ministro de Educación Nacional, Joaquín Ruiz Jiménez, explicando su postura:

Que nuestro Padre puso durante toda su vida –y a la vez que Dios estuvo presente en su obra– el más pulcro cuidado, dentro del máximo respeto de que todos sus actos –aún de los que pudieran parecer más nimios–, mostrasen su voluntad de vivir acatólicamente es cosa de la que a nadie cabe la menor duda.

Y de que aún horas antes de la operación seguía en el mismo sentimiento y en semejante actitud no nos cabe tampoco a nosotros, por cosas que nos dijo a nosotros en esos momentos [...]. Atendimos al deseo ferviente de nuestra madre de que lo visitase el P. Félix García por cuya persona y cuya Orden había tenido nuestro Padre siempre clara simpatía, y el P. Félix, según nos dijo, le administró la absolución "sub conditione" con la aquiescencia de nuestro Padre.

Si esto lo hizo con la cabeza clara –que hasta ese mismo instante y en la medida que los ojos humanos de los médicos y de la familia pueden juzgar estaba impresionantemente perdida– o si lo hizo con la conciencia disminuida es punto que como ha dicho el P. Félix en su artículo de ABC – en el que demuestra tener gran corazón e inteligencia– pertenece al misterio de Dios.» [Zamora Bonilla, Javier: Ortega y Gasset. Barcelona: Plaza Janés, 2002, p. 487]

EL EUROPEÍSMO DE ORTEGA Y GASSET

«Julián Marías resume el contenido de La rebelión de las masas en los siguientes términos:

En las páginas de La rebelión de las masas aparecen las grandes cuestiones de la época en que se escribió y las que han surgido durante medio siglo

más. Se muestra allí lo que ha significado el fabuloso crecimiento de Europa y luego de América, desde comienzos del siglo XIX, y cómo ha estado ligado a la democracia liberal y la técnica. Se compara la "vida noble" presidida por el esfuerzo y la exigencia, a la "vida vulgar" que se abandona y no pide nada de sí misma (y todo de los demás).

Se explica la tendencia del hombre-masa a la violencia y el aplastamiento de la libertad. Se ve cómo ha sido difícil formar apresuradamente hombres provistos de los recursos mentales y morales necesarios para vivir, con mayor actividad e intervención que nunca, en un mundo mucho más rico y complejo, y cómo el resultado ha sido una nueva forma de primitivismo.

En estas páginas se desliza la alarma por la crisis de las vocaciones intelectuales, incluso científicas, a pesar del extraordinario éxito de la ciencia contemporánea.

Declara Ortega que fascismo y comunismo son 'dos típicos movimientos de hombres-masa'; que, lejos de ser verdaderas innovaciones, son dos pseudo-alboradas, y que el único peligro es que Europa, atraída por el esfuerzo y la empresa del plan quinquenal, se deje llevar por algo que en el fondo le repugna y se entusiasme por el comunismo.

El último diagnóstico de Ortega es que Europa se ha quedado sin moral, y la delicada operación social de 'mandar en el mundo' está vacante y sin legítimo sujeto titular.

Pero a pesar de ser *La rebelión de las masas* una de las obras más famosas de Ortega, no se ha prestado suficiente atención a su contenido europeísta al pasarse por alto una de sus tesis principales: la del advenimiento de los Estados Unidos de Europa (OC, IV, 242).

Esa idea de Europa surgió en Ortega como respuesta a la crisis de desmoralización que sufría el continente europeo (OC, IV, 270; 272; 275). Ortega realizó en *La rebelión de las masas* un certero análisis del proceso de nacionalización e incorporación de los países europeos, una teoría de la nación como forma de sociedad y de Estado, mostrando cómo las naciones de Europa son insuficientes, porque sus problemas van más allá de las fronteras de cada una, y no podrían tener solución más que en su conjunto.

Las naciones eran naciones de Europa y, por lo tanto, ésta es, desde hace siglos, una unidad, pero hacía falta que llegara a ser una unión, con instituciones comunes. Ortega postuló con toda energía, como única solución, la Unión Europea, lo que llama los Estados Unidos de Europa.

Este conjunto de ideas, plenamente elaborado en 1930, cobraría fuerza durante sus conferencias en Alemania en los años cincuenta. El 7 de septiembre de 1949, Ortega pronunció en la Universidad Libre de Berlín su conferencia *De Europa meditatio quaedam*, que tuvo una resonancia extraordinaria entre el público universitario (OC, IX, 246-248).

El contenido de esta conferencia no difiere mucho de las ideas centrales que había desarrollado en *La rebelión de las masas*. Su argumento base fue la

existencia de una sociedad europea secular, que ha tenido diversas formas de organización a lo largo del tiempo, pero que las circunstancias históricas actuales exigían que se formalizaran políticamente en un nuevo Estado nacional que comprendiera a las distintas patrias tradicionales.

Su idea central fue que "dadas las condiciones de la vida actual, los pueblos de Europa sólo pueden salvarse si trascienden esa vieja idea esclerosada poniéndose en camino hacia una supranación, hacia una integración europea".» [J. M. San Baldomero Úcar. En: Enciclopedia Universal DVD ©Micronet S.A. 1995-2007]



«En la vital marcha del hombre por la existencia se iluminan, a su paso, las cosas, como el ser del bosque o la condición martillante del martillo. La inteligibilidad radical y primaria que posibilita el trato del hombre con las cosas no es, en los niveles representados por estos ejemplos, producto de una "retracción conceptual" frente a la realidad, sino de una inmersión espontánea en la misma.

Toda actividad conceptual debe desempeñar un papel sucedáneo respecto a la fuente primigenia de luz que es la misma puesta en marcha de la vida a través de las circunstancias que rodean al hombre en cada momento. Si, al fundar situaciones perspectivísticas al hilo de la inserción en el entorno se alumbramos el ser de las cosas, es la vida misma quien da razón de tal alumbramiento, y se constituye por derecho propio en "razón vital".

El modo de expresión propio de ésta será, lógicamente, la descripción pormenorizada del surgimiento sucesivo de aquellas situaciones, creadoras de inteligibilidad.

Estas ideas –decisivas para todo el pensamiento orteguiano– alcanzan su punto de más alta aplicación clarificadora –según testimonio de autorizados intérpretes– en la descripción de una cacería que realiza Ortega en el prólogo a la obra del conde de Yebes Veinte años de caza mayor (1942) [OC, VI, p. 455-457].

Según Julián Marías, esta narración constituye "un ejemplo de la razón vital en marcha", "un estudio filosófico rigurosamente sistemático" y "el primer caso en que se hace un uso expreso y deliberado del método que es la razón vital" (Filosofía española actual, Madrid, 1956, p. 83).

Ortega intenta aquí ganar una relación de inmediatez con el fenómeno de la caza que le permite estar en presencia del mismo sin la mediación de teorías y definiciones que, al prescindir de pormenores concretos, corren el riesgo de engendrar un cierto modo de distancia. Por eso toma como base de su análisis un acontecimiento archiconcreto, totalmente circunstancializado: "eso que con tanta escrupulosidad, constancia y dedicación hace el conde de Yebes y que se llama 'cazar'" (VI 421).

En este bellísimo texto destaca Ortega certeramente los elementos esenciales a ese acontecimiento dramático que es una cacería: el

dinamismo expectante, la multiplicidad de perspectivas cambiantes, los efectos de transfiguración que opera sobre el paisaje la actividad que en él se realiza, el valor funcional de las características orgánicas de los seres que intervienen en la misma, etc.

Al descubrir una forma de actividad que no reposa –como la danza– en sí misma, lo que importa destacar no son las vertientes plásticas o las morfológicas de los seres del entorno, sino las dinámicas; no el ser “en sí” de las cosas, sino el papel que desempeñan en la trama de la acción.

Esta fluidificación de las cosas sustantivas en haces de perspectivas tiene lugar en una forma de actividad humana –la caza– en la que el hombre se permite una “vacaciones de humanidad” (VI 476), reingresando pasajeramente en la naturaleza, mediante la rehabilitación transitoria de “lo que aún tiene de animal” (VI 484).

Se trata de un quehacer lúdico que tiene lugar entre dos animales, como enfrente que es de dos sistemas de instintos (VI 440), y que no sin graves riesgos puede ser tomado como ejemplo para explicar un hecho tan complejo como es el origen de la inteligibilidad propia de las múltiples formas de realidad que integran los diversos estratos de ser.» [López Quintás, Alfonso: Filosofía española contemporánea. Madrid: BAC, 1970, p. 126-128]



«Un análisis sincero y abierto de la obra de Ortega desde la perspectiva actual me ha permitido llegar a la gozosa convicción de que las intuiciones orteguianas fundamentales pueden alcanzar una fecundidad insospechada si se las libera de ciertos prejuicios metodológicos muy de los años 20. Esa liberación debe ser realizada –a mi entender– no por la vía negativa de la mera crítica, sino por la muy positiva de la integración de algunas vertientes de la realidad que, por razones hoy día no válidas, se había dado en considerar como antagónicas.» [López Quintás, Alfonso: Filosofía española contemporánea. Madrid: BAC, 1970, p. 133-134]

EJEMPLOS DE LA RAZÓN VITAL EN MARCHA

Según Ortega no hay ninguna dimensión de la realidad ni ningún problema que la reflexión filosófica deba dejar de lado. Ortega aplica este postulado a temas muy poco habituales en la tradición filosófica, como es la esencia de la caza.

Para Julián Marías la descripción que hace Ortega de la caza en (“A «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes”, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, vol. VI, p. 419-491) es “un ejemplo de la razón vital en marcha” (Julián Marías: *La Escuela de Madrid*. Buenos Aires: Emecé, 1959).

De pronto, en este prólogo se oyen ladridos

«Hasta entonces no pasa nada en el campo. Sobre los cazadores pesan aún las cadenas del sueño. Los batidores cruzan remolones, aún mudos y sin jovialidad. Diríase que nadie tiene gana de cazar. Todo es aún estático. El escenario es todavía puramente vegetal y, por tanto, parálítico. A lo sumo, las puntas de retama, brezo y tomillar se estremecen un poco al peine del viento mañanero. Hay algunos otros movimientos de aspecto cinemático, sin dinamismo que revele fuerzas operantes. Aves vagas reman lentas hacia algún tranquilo menester. Más veloces, resbalan junto al oído insectos musicantes zumbando su aria de microscópicos violines.

El cazador se recoge dentro de sí mismo. Se dicen a esa hora, claro está, cosas estúpidas que le invitan a encerrarse más dentro de sí. No hace nada. No desea hacer nada. La súbita inmersión en la campiña le ha entumecido y como anulado. Se siente planta, entidad botánica, y se entrega a lo que en el animal es casi vegetal: respirar. Mas ya llegan, ya llegan las jaurías..., e instantáneamente todo el horizonte se carga de una extraña electricidad; empieza a movilizarse, a distenderse elástico.

Brota subitáneo el elemento orgiástico, dionisiaco, fluye y hierve en el fondo de toda cacería. Dionisos es el dios cazador; diestro cinegeta - kylenegetas sophós- le llama Eurípides en Las Bacantes; ¡Sí, sí - responde el coro -; el dios es cazador! Y hay una vibración universal. Y a las cosas antes inertes y flácidas les han salido nervios, y gesticulan, anuncian, presagian.

¡Ya está ahí, ya está ahí la jauría: baba densa, jadeo, coral de encías, y los arcos de los rabos inquietos fustigando el paisaje! Difícil contenerlos. No pueden más de ganas de cazar; les rezuma por ojo, morro y pelambre. Fantasmas de reses veloces atraviesan sus caletres enardecidos de can pura sangre, mientras, por dentro, están ellos ya en carrera loca.

Vuelve a haber una larga pausa de silencio e inmovilidad. Pero ahora la quietud está llena de movimiento retenido como la vaina está llena de espada. Se oyen lejanos los primeros gritos del ojeo.

Ante el cazador todo sigue igual, y, sin embargo, le parece estar, ya que, no viendo, palpando un comienzo de hervor latente en toda la mancha: breves desplazamientos de matorral a matorral, indecisas fugas, y toda la fauna menuda del monte que se yergue, empina la oreja, avizora. Sin quererlo, al cazador se le sale el alma fuera, quedando tendida sobre su campo de tiro como una red, agarrada aquí y allá con las uñas de la atención. Porque ya todo es inminencia y en cualquier instante cualquiera figura de mata puede transmutarse mágicamente en res a la vista.

De pronto, un ladrido de can apuñala el silencio reinante. Este ladrido no es meramente un punto sonoro que brota en un punto del monte y allí se queda, sino que parece estirarse rápido en una línea de ladra. Oímos y casi vemos correr suelto el ladrido, hilvanarse veloz por el espacio con algo de errática estrella. En un instante sobre la placa del paisaje se ha trazado la raya del ladrido.

A éste siguen muchos de voces distintas avanzando en el mismo sentido., se adivina la res, que levantada, va en carrera vertiginosa, como viento en el viento, todo el campo se polariza entonces, parece imantado. El miedo del animal perseguido es como un vacío donde se precipita cuanto hay en el contorno, Batidores, perros, caza menor, todo allá va, y aun los pájaros, asustados, vuelan presurosos en esa dirección.

El miedo que hace huir a la res sorbe entero el paisaje, lo succiona, se lo lleva corriendo tras de sí, y hasta el mismo cazador, que por fuera está quieto, le galopa el corazón montado en su taquicardia. El miedo de la res... Pero ¿es tan cierto que la res tiene miedo? Por lo menos su miedo nada tiene que ver con lo que es su miedo en el hombre.

En el animal el miedo es permanente, en su modo de existir, es su oficio. Se trata, pues, de un miedo profesional, y cuando algo se profesionaliza es ya otra cosa. Por eso, mientras el pavor hace al hombre torpe de mente y moción, lleva las facultades del bruto a su mayor rendimiento. La vida animal culmina en el miedo. Sorteando el venado, certero, el obstáculo; con precisión milimétrica se enhebra raudo por el hueco entre dos troncos. Hocico al venteo, corvo hacia atrás el cuello, deja gravitar a su peso la regia astamenta que equilibra su acrobacia, como el balancín la del funámbulo.

Gana espacio con prisa de meteoro. Su pezuña apenas toca la tierra; más bien - como dice Nietzsche del bailarín- se limita a reconocerla con la punta de pie; reconocerla para eliminarla, para dejársela atrás.

De súbito, sobre el lomo de un jaro aparece al cazador el ciervo; lo ve sesgar el cielo con garbo de constelación, lanzado allá al dispararse los resortes de sus cabos finísimos. El brinco de corzo o venado - más aún el de ciertos antílopes- es acaso el acontecimiento más bonito que se da en la Naturaleza.

De nuevo gana el suelo a distancia y acelera su fuga porque le andan ya en los jarretes resoplando los perros - los perros, fautores de todo este vértigo, que han transmitido al monte su genial frenesí y ahora, en pos de la pieza, con la lengua péndula, tendidos a todo su largo los cuerpos, galopan obsesos: podenco, alano, sabueso, lebel.»

[Ortega y Gasset, José: "A Veinte años de caza mayor del conde de Yebes" (1942), en Obras completas. Madrid: Revista de Occidente, 1961, vol. VI, p. 455-457]

Cae la tarde de la jornada calurosa

«Dicen los libros indios que dondequiera que pone el hombre la planta pisa siempre cien senderos; Spinoza hubiera dicho que, bajo nuestra planta, bajo nuestra mano pasan todos los senderos: en nuestra alma, como en la piedra humilde, se cruzan todos los hilos cuya trama constituye la substancia universal.

Esto es una vertiente del patrio Guadarrama. Cae la tarde de la jornada calurosa; el día desfallece y se rinde sobre la tierra inmensa. De un arroyo se alzan vahos frescos benignamente. Los árboles, las bardas de los corrales, los tejados de las casas chatas, los corvos montes arrojan fuera de sí largas sombras, sombras desaforadas, sin medida, que repiten en su silueta, con interpretación burlona, el perfil de los objetos que las proyectan. Mas como el sol envía algunos rayos que se hieren en las aristas de las cosas de una manera rosada, la caricatura de la campiña y de la aldea fingida por la hora adquiere un alma y una vibración de ternura. En la umbría de chaparros y en las ondulantes rastrojeras vaga ese rumor de campo atardecido; los pájaros revuelan de recogida buscando indecisamente las dormideras de otras noches; las codornices van solicitando en el seno de un surco la amapola del sueño. Y como alentar de pulmones fatigados se escucha el gran cansancio cotidiano de bestias y de plantas, cansancio de sanas faenas primitivas. Luego las sombras se alongan hasta el punto de fundirse unas con otras; los colores se recogen no se sabe dónde; los gritos estridentes apáganse del todo; bajo el claror meditabundo el paisaje se ensimisma y lentamente va entrando dentro de su propio corazón. Parece que la vida va a detenerse. Poco después el alma del campo se ha sutilizado tanto que mana toda ella por el cauce del canto de un grillo.

La orden del día era separación, límite, hostilidad. La orden de la noche nos hunde en la profunda unanimidad de las cosas, y si, tomando una posición cómoda, reducimos al extremo las molestias musculares, llegaremos a no saber si nuestro corazón late entre nuestras costillas o en la medula del tronco de un roble próximo.»

[Ortega y Gasset, José: "Renan" (1909), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. I, p. 465]

ORTEGA ... ¿FILÓSOFO O LITERATO?

«Mi filosofía es, poco más o menos, lo que otros llaman literatura.»

[Erst Renan: *Cahiers de jeunesse 1845 – 1846*, citado por Ortega en "Renan", *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. I, p. 454]

Se dice que los discípulos de Platón se preguntaban:

«¿Acaso cuando creemos que nos convence Platón con sus racionamientos, no será que nos embruja por la belleza de su estilo?»



«Señores, llego a este momento final compungido y me siento ante ustedes como un reo porque no he sabido cumplir plenamente el programa inicial. De la doctrina de Toynbee no he podido explicar más que la primera parte, bien que la más abstracta y que más explicación requería. Y el caso es que mi conciencia no me acusa de haber perdido el tiempo. Creo que la culpa la

tienen ustedes, porque al ir yo advirtiéndolo la más inesperada capacidad de atención pensé que merecería la pena, en vez de resbalar sobre temas tan especialmente sugestivos, tratarlos bastante a fondo.

No imaginan la admiración que siento por el esfuerzo de atención que han hecho, **pues ahora puedo decir que, buenas o malas, algunas de mis lecciones, que han aguantado ustedes a pie firme, son de las más densas que se hayan dado nunca en ninguna parte.** Buenas o malas, lo importante es la densidad, porque eso es lo que honra la atención de ustedes y defiende mi comportamiento.

No hemos –creo– perdido el tiempo, no lo hemos gastado en palabreos y ni siquiera nos hemos entretenido en poéticas alegrías. **Yo, por mi parte, he tenido encerrados, retenidos en mis penetrales todos mis adjetivos reverberantes y puntiagudos y las pobres imágenes trémulas que a veces me divierten. Yo las oía allá en el fondo de mí mismo piafar, ladrar, mugir, bramar exigiendo ser libertadas, pero me he comportado inexorablemente.**» [Ortega y Gasset, José: “Una interpretación de la historia universal” (1960), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IX, p. p. 229]



«La obra de Ortega ha despertado interpretaciones contrapuestas. Junto a una hermenéutica venerativa que le considera un filósofo adánico que a golpes de inspiración personal logró en 1910 superar el idealismo y llegar al nuevo ámbito ontológico de la vida humana, se ha desarrollado una hermenéutica inquisitorial que llega incluso a negarle a Ortega la condición de filósofo.

En el mejor de los casos, sería un pensador “conceptualmente débil”, un divulgador y comentarista de las ideas de otros, un filósofo de la cultura; en último término, sería un literato, un escritor que ofrece retórica, literatura, en vez de filosofía.

Pero afirmar que los escritos de Ortega –claros y comprensibles, dirigidos a realidades concretas, ricos en imágenes, barrocos y sugerentes– son literatura y no filosofía, significa suponer que la filosofía es esencialmente un conocimiento abstracto, mientras que la literatura se limita a lo particular y concreto, o sea, al mundo de la experiencia inmediata e individual, la región de lo subjetivo-relativo, ámbito despreciado y relegado a segundo orden por la tradición occidental predominante y en el que se supone que no se pueden establecer verdades filosóficas.

Por tanto, la oposición literatura/filosofía que subyace a esta interpretación de Ortega se fundamenta sobre la tradicional antítesis entre *doxa* y *episteme*, y la filosofía, como *episteme* que es, debe eludir esa región de sombras, de simulacros, para instalarse en el reino de lo absoluto y eterno.

El carácter literario del pensamiento raciovital queda confirmado por el hecho de que Ortega vuelve a valorar el mundo de la experiencia inmediata,

lo que llama "vida", elevada ahora a nuevo punto de partida de toda reflexión.

Ortega quiere elaborar una "teoría positiva de la influencia del sujeto en la verdad, desde un punto de vista exento de relativismo. Procura evitar el trascendentalismo que se desprende del idealismo culturalista neokantiana, en el que no queda ni rastro del individuo, y el subjetivismo que hace depender la verdad de la constitución particular de los sujetos concretos. Esta voluntad de lo concreto o instinto de realidad que impulsa la filosofía de la razón vital es, sin duda, lo que explica su forma literaria. [...]

Al estimar absurda la contraposición filosofía/literatura, Ortega pone de relieve un punto fundamental y evidente, al que no se le ha prestado la atención que requiere, debido al positivismo reinante: el carácter literario de la filosofía.

El pensamiento no existe así sin más, de forma pura; existe literariamente. Quiera o no, todo pensador ha expresado su filosofía de forma literaria, con un determinado estilo, en un *genus dicendi* específico.

Ortega, además, ha tenido conciencia de ello, lo que considerado un tema relevante de reflexión y ha sido fiel a los resultados de la misma en su práctica filosófica.» [Antonio Gutiérrez Pozo: "La forma ensayística de la filosofía de la razón vital", en *Thémata. Revista de filosofía*. Núm. 19, 1998, págs. 73-92]



«"La cortesía del filósofo es la claridad", solía decir Ortega; y lo mismo por escrito que en su incomparable oratoria docente, ha alcanzado el máximo de diafanidad de su pensamiento.

Ortega extrema el esfuerzo por hacerse inteligible, hasta el punto de inducir al lector, con demasiada frecuencia, a creer que, porque lo ha entendido sin fatiga, no tiene que fatigarse para entenderlo del todo.» [Juilián Marías: *Historia de la filosofía*. Madrid, 1965, p. 437]

¿Es claro Ortega? "Los árboles no nos dejan ver el bosque", decía Ortega. El brillo de su prosa no nos deja ver el objeto.

¿Es claro lo que brilla? Lo que brilla es siempre la superficie del objeto. El brillo no da claridad al objeto, no esclarece, sino que des-lumbra.

Detrás de toda luz, dice Zubiri corrigiendo a Heidegger hay siempre una luminaria.

Ortega no simplifica, pero sí generaliza con demasiada frecuencia, aunque muestra una enorme agudeza en su percepción tanto sensorial como del sentido de los hechos.

Sus análisis son agudos y lúcidos. Es un excelente paisajista y biógrafo e historiador.

«A menudo, el arte reside en lo que no se dice. Como dice el dicho, un iceberg se desplaza con elegancia porque casi todo él está bajo el agua.»
[Bob Dylan]



«Ortega pertenece a una generación plenamente secularizada, para la que la religión ha dejado de ser ya problema, reemplazada por el espíritu secular de la cultura, "socialmente más fecunda" que aquélla, pues "todo lo que la religión puede dar lo da la cultura más egregiamente".

El problema está, pues, en la falta de una cultura sustantiva, capaz de ser estímulo eficaz de la vida. La crisis de la razón se interpreta no tanto en la perspectiva de una pérdida de sentido, sino de la espontaneidad creadora, propia de toda cultura genuina. El responsable de esta cultura hierática y fosilizada es de nuevo el racionalismo.

Al parecer de Ortega, éste no es más que el imperialismo de la razón pura, la razón físico-matemática, surgida en el vacío de todos los intereses y motivaciones prácticas de la vida, y, por lo mismo, censora y represora de la espontaneidad vital.

Es el idealismo asfixiante y enervante en el que viera Nietzsche el rostro del nihilismo específico en la cultura científica moderna. Entre los caracteres de esta crisis destaca Ortega tres vinculados estrechamente con la condición idealista de la cultura: de un lado, el exceso de prescripción, la hipertrofia del deber o del ideal, que tanto vale, en suma, de la norma, que sofoca y reprime la espontaneidad de la vida, al socaire de educarla.

Surge así una cultura venerativa e hipócrita ["beatería de la cultura"] que guarda todavía el respeto escrupuloso por lo incondicionado y puro. De otro lado, a una cultura así le falta, consecuentemente, la ilusión, que es el estímulo específico del deseo. El puro deber exige la renuncia a la ilusión para mantenerse en su idealidad incondicionada. Pero sin ilusión no es posible el aliento creativo de la vida.

Una cultura incapaz de generar ilusiones se pone *ipso facto* de espaldas a la vida. Pero lo más grave es, con todo, la falta de veracidad o de autenticidad, de atenerse a las cosas mismas en vez de dejarse guiar por fórmulas y consignas. Pero cuando la cultura se sustantiva y autonomiza como un mundo en sí, acaba exigiendo el sacrificio de la vida ante este nuevo ídolo, cuyo culto le roba todas sus energías. Es la alienación existencial, que denuncia Ortega a partir de *El Tema de nuestro tiempo* como específica del **culturalismo**.

A la altura de 1923, la crítica orteguiana a la cultura idealista arroja inequívocos acentos nietzscheanos, pasados por G. Simmel (*Der Konflikt de modernen Kultur*).

"**El culturalismo es un cristianismo sin Dios**". El nuevo ídolo ha surgido en el vacío de la fe cristiana con la pretensión de rellenarlo con exigencias absolutas. Y, como todo ídolo, se alimenta de las entrañas de su víctima, la

vida, expropiada y mistificada al ponerse al servicio a la cultura. «Llega un momento en que la vida misma que crea todo eso se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio».

Éste es el yerro fundamental: **creer que la cultura tiene una lógica diferente e independiente de la vida**. La norma queda entonces disociada de la viviente realidad y se enfrenta a ella como un mundo aparte. Es el punto y hora de la falsificación de la vida. “La cultura se ha objetivado, se ha contrapuesto a la subjetividad que la engendró. Ob-jeto, ob-iectum, *Gegenstand*; significan eso: lo contrapuesto, lo que por sí mismo se afirma y se opone al sujeto como su ley, su regla, su gobierno”. Pero nada de eso puede subsistir por largo tiempo a expensas de la vida. De ahí que se atreva a vaticinar Ortega, profetizando a lo Zaratustra: “todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización, tendrá que comparecer un día ante el juez infalible Dionysos”.

Años más tarde, en *Historia como sistema* (1935), vuelve de nuevo Ortega sobre la temática de la crisis, en términos que recuerdan ahora a Husserl. Como no podía ser menos, la crisis de la razón lo es conjuntamente de la vida, pues a la des-animación de la cultura racionalista corresponde la des-orientación práctica de la vida, que no sabe a qué estrellas vivir.

Ortega insiste en que a esta autonomización del mundo de la cultura no ha sido ajeno el método de la abstracción idealizadora con que la ciencia ha suplantado con la red de sus abstracciones al mundo de la vida.» [Cerezo Galán, Pedro: *Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo. trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)*. Pedro Cerezo Galán. Madrid, España: CSIC, 1998. Conferencia: ISEGORIA/19 (1998)]



«Afrontemos lo más peliagudo de la cuestión: saber si don José Ortega y Gasset debe ser incluido en la santa hermandad de los filósofos. Quizá no le interesó nunca ser considerado como filósofo, de igual manera que no le preocupó pertenecer a la Real Academia de la Lengua; es decir, ocupar un sillón en el angosto recinto de los inmortales: “Ni están todos los que son ni son todos los que están”.

Hay quienes consideran un defecto de nuestro pensador no emplear citas casi nunca de obras de Filosofía ni de autores. Recuerde el lector que también fue acusado San Juan de la Cruz por sus contradictores los carmelitas calzados, de que no citaba jamás a los autores de la Patrística al componer sus tratados espirituales. Pero cuando el ensayista estimó necesario hacerlo, nombra constantemente libros y autores.

Otra de las razones despectivas es la de ser considerado como entusiasta exaltador del paganismo. ¿No es natural que los pensadores de tipo clásico como Ortega vuelvan los ojos a Grecia? Si la crítica reconoce y declara la influencia en el pensamiento moderno de los filósofos alemanes, ¿cómo sorprenderse después del derrotero pagano, panteísta quizá también de la

filosofía suya? El que conozca la obra titulada *Ideas y creencias*, o los elogios desperdigados en honor a Goethe, Hegel y otros que admira profundamente, ¿no encontrará lógico el itinerario espiritual de Ortega?

Más motivos: Ortega no ha realizado un sistema filosófico con articulaciones perfectas; ha dejado solamente para los discípulos migajas del festín de los dioses al que ha sido particularmente invitado. Que dichas migajas encierran verdadero contenido de ideas filosóficas, eso no lo duda ningún crítico, pero con migajas no se fabrica un hermoso pastel; es decir, no se construye un tratado denso de filosofía.

Los profesores y los estudiantes más aprovechados esperaban que Ortega, al estilo usual, hubiese redactado tema a tema su ideario, en un cuerpo unido, sin desviarse constantemente como lo hace para comentar ideas contradictorias, excéntricas.

¿En qué clasificación intelectual se puede situar al gran hombre? No es novelista; no es un autor dramático, ni un escritor de biografías, ni practicó el periodismo con insistencia, ni siquiera fue contumaz en el oficio de catedrático, ni era rico por su familia.

¿De qué vivió pues? Vivió especialmente en sus diez o quince años postreros de practicar la Filosofía. ¿Cómo podemos afirmar, pues, que un hombre así no es un filósofo?

Pero si negamos el título de filósofo a José Ortega y Gasset por no haber estructurado su sistema, hay que recordar a tantos magníficos pensadores que han incurrido en el mismo defecto.

En los diez libros que abarca el tratado de Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, figuran reseñados ochenta nombres. ¿Cuántos redactaron un sistema de filosofía? Algunos ni siquiera escribieron sus pensamientos, como Sócrates. Filosofaban verbalmente.

Pitágoras, Demócrito, Anaxágoras y Parménides no podían ser llamados filósofos en Grecia porque no se había inventado tal palabra. ¿Cómo se les llamaría entonces?

En cuanto al poco interés del filósofo por ser incluido en tal concepto, basta recordad su declaración:

«Considerar definitiva una filosofía es separarla del proceso histórico, colocarle fuera del tiempo. No necesitamos pensar que nuestra filosofía sea la definitiva, sino que la sumergimos, como cualquier otra, en el flujo histórico de lo corruptible.

Eso significa que vemos toda filosofía como constitutivamente un error, la nuestra como las demás» (Ortega y Gasset: *El Espectador*, tomo V, 1927, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. II).» [Montoro, Antonio: *José Ortega y Gasset. Biografía por sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1957, p. 84-89]

ORTEGA Y LA LITERATURA

por Gonzalo Torrente Ballester

«El propio escritor se ha quejado repetidas veces de la preferente atención concedida a sus metáforas sobre sus pensamientos. Nosotros añadimos que esa mala inteligencia alcanza a la fisonomía total, a la figura de Ortega como escritor, de lo cual dan notable muestra la consideración de *periodista* y el reproche de no haber elaborado *un sistema*.

Nada más opuesto al *periodismo* que la obra intelectual de Ortega, cuyo propósito de hallar, por debajo de lo efímero y superficial, lo permanente y profundo, bastaría para situarle en distinto casillero y en superior jerarquía. En cuanto a la elaboración de un sistema, ¿lo han hecho acaso San Agustín, Pascal o Nietzsche? [...]

Ortega ha cultivado con exclusividad el *ensayo*; la psicología del ensayista no excluye el rigor de pensamiento, ni la profundidad, ni la precisión, menos la consecuencia; pero sí excluye la *forma* de la obra científica. No es un problema de contenido, ni de aparato, ni de dimensiones, sino de *forma*, y, hasta el presente, Ortega ha preferido la del *ensayo*.

Juzguemos, pues, a Ortega como ensayista, ni más ni menos que a Montaigne; juzguémosle, dentro del ámbito español, como diestro manipulador de una forma literaria que introduce entre nosotros, moderadamente, Juan Valera, que cuenta a Ganivet, a Unamuno, a "Azorín" como cultivadores anteriores que, en manos de Ortega, logra desprenderse de residuos de otros géneros, epístola o comentario, para constituirse en entidad independiente, ágil, perfectamente apta para sus fines. [...]

Elemento típico de la manera orteguiana es el uso de la metáfora, no sólo como ornato, sino como instrumento que permite aclarar aspectos o matices intelectuales o sensibles cuya expresión conceptual pura sería deficiente o ineficaz. (Señalemos, de pasada, que a Ortega se deben algunos de los más penetrantes estudios modernos sobre la *metáfora*.) [...]

Ortega ha pensado sobre bastantes cosas, pero el mayor volumen de su influencia se concreta en lo puramente literario. Sus ideas sobre el estilo, sobre las formas, sobre los géneros, además de suponer una formación estética inusitada, implica una dosis importante de pensamiento personal. [...]

Deliberadamente hemos excluido de la anterior breve antología las ideas de Ortega sobre la novela, no por menos importantes, sino precisamente porque en diversas ocasiones, teóricas y críticas, las ha desarrollado el escritor con amplitud mayor y excepcional empeño.

Digamos de antemano que, cualquiera que sea la opinión que se tenga sobre ellas, constituyen la única teoría completa elaborada sobre el género novelesco en lengua española, y una de las pocas de calidad y altura de que disponemos, en cualquier idioma. [...]

Por lo que a las *Ideas sobre la novela* se refiere, bien las contenidas en el ensayo de este título, bien las expuestas en la crítica sobre Baroja, en *Meditaciones del Quijote* y en otras ocasiones, nuestra conformidad es absoluta. Se trata, creemos, de la mejor anatomía de un cuerpo literario realizada en nuestro tiempo y en nuestra lengua. Quizá nuestra única objeción se refiera a la tesis del agotamiento del género. [...]

Seductor, fascinante: eso es el estilo verbal de Ortega. Supone la renovación acometida por los estilistas del 98, pero en muy breve medida. Quizá no haya sido en ellos, sino en los prosistas franceses más redondos y maduras, Chateaubriand, Renán, Maurice Barrés, acaso también en Max Scheller, donde Ortega ha buscado sus modelos. Lo cual no implica, ni afrancesamiento estilístico, ni imitación.

Los ingredientes verbales, las fórmulas gramaticales orteguianas no pueden ser más españolas, si bien el buceador de lo *castizo* perderá el tiempo si busca en estas páginas ritmos, vocablos, frases o construcciones calcadas o simétricas de la prosa clásica.

Señalemos en un principio –años de aprendizaje– la tendencia al párrafo corto, a la frase breve. En las primeras obras granadas de Ortega, esta tendencia se ha superado, y ya se acusa claramente la preferencia por el párrafo largo, si bien nada oratorio, y por la frase de ritmo ancho.

Apunta también la característica elección de vocablos y –lo que nos parece igualmente característico– la elección de *sentidos insólitos* de vocablos de uso corriente, así como también el uso metafórico de adjetivos.

La plenitud de este estilo la encontramos, verbigracia, en *El origen deportivo del Estado*. Pero no cristaliza en estas fórmulas, sino que, tras alguna vacilación, o, más bien, tras alguna concesión a la moda vanguardista (vid. a este respecto el ensayo sobre la poesía de Góngora), una nueva fórmula de plenitud, cuyo carácter estriba en el uso elegante de modos populares, y aun plebeyos, de expresión, sucede a la anterior: fórmula que creemos culminante en el prólogo a la *Vida del capitán Alonso de Contreras*; ensayo éste, a nuestro parecer, el más perfecto y equilibrado de cuanto Ortega escribió en su vida, donde la maestría intelectual y literaria se integran en una fórmula insuperable de sencillez y gracia.

Estilo rico, brillante, capaz de la ironía, de la gravedad científica, de la emoción (incluso sentimental), y también de la agudeza, de la indignación y del denuedo. Veamos a Ortega el gran maestro de la prosa española contemporánea, ejercida en uno de los pocos géneros que permiten la lujuria verbal: el ensayo. [...]

Pero no podemos menos de consignar con alegría que, en la historia de la literatura en lengua castellana, Ortega y Gasset representa uno de sus más grandes hitos. Con vocablo que le fue grato, una de sus más gallardas y cumplidas peripecias.» [Torrente Ballester, Gonzalo: *Panorama de la*

literatura española contemporánea. Madrid: Guadarrama, 1961, vol. 1, p. 248-255]

EN EL CENTENARIO DE "ESPAÑA INVERTEBRADA" DE ORTEGA

«El centenario de la publicación de *España invertebrada* ha provocado el efecto contrario del que suelen buscar estas efemérides: lejos de propiciar renovados elogios hacia la obra, han comenzado a aparecer tímidos artículos acerca de los estragos que el transcurso del tiempo habría provocado en ella. En realidad, decir que *España invertebrada* no ha superado la prueba de los años es reconocer que hace mucho tiempo, demasiado, que pocos políticos, intelectuales y periodistas que no han dejado de invocar esta obra a ratos grotesca y a ratos escalofriante se han tomado la molestia de leerla, o releerla, antes de hacerlo. Porque *España invertebrada* era lo que es, y sostenía lo que sostiene, desde su publicación en 1922: una trepidante sucesión de ocurrencias que, o bien reitera una historia castellanista de España una y mil veces contada, o bien improvisa una explicación del pasado peninsular desde premisas concomitantes con algunas de las más siniestras ideologías de los siglos XIX y XX, y que quedan apenas disimuladas por la sobreabundancia de metáforas tomadas del campo semántico de la ciencia experimental.

Con *España invertebrada*, Ortega se propone es presentar los "pensamientos históricos" desgranados a lo largo de sus páginas como frutos de una novedosa "ciencia histórica" que consiste simplemente en eso, en recurrir a términos y expresiones de la ciencia experimental como metáfora. Así que, después de diagnosticar a España una "embriogénesis defectuosa por caquexia del feudalismo" causada por la mala calidad de los pueblos germánicos que le tocaron en suerte –esos visigodos que, "ebrios de romanismo" llegaron "dando tumbos" al "último rincón de Europa"–, Ortega impone a los historiadores la inaplazable tarea de "fijar la ecuación peculiar en que las relaciones de las masas con sus minorías selectas se desarrolla", a fin de "definir el carácter de una nación o de una época". [...]

Ortega decide comparar la sociedad con un organismo vivo y, a partir de esta premisa, el fenómeno de la guerra con "estímulos vitales" necesarios para que, afirma, el "cuerpo histórico" no se atrofie. Como sostendrá en un texto posterior, escrito a instancias de los agentes de Franco en Londres para contrarrestar el apoyo de Einstein a la República española, e incluido luego en *La rebelión de las masas*, "la guerra es una genial técnica de vida y para la vida". [...]

En cualquier caso, el punto donde la posibilidad de abordar *España invertebrada* desde el humor desaparece por completo y deja paso al estupor se encuentra en el pasaje que incluye una de las frases más citadas de la obra, concretamente aquélla en la que Ortega define el concepto de nación como un "sugerente proyecto de vida en común". De haberlo dejado aquí, estaríamos ante una de esas enfáticas simplezas que no resuelven los

problemas, sino que los desplazan de lugar. Así, si a la pregunta de qué es una nación se responde diciendo que un sugerente proyecto de vida en común, el problema que queda sin resolver es qué proyecto en concreto. [...]

Estas ideas y otras de semejante índole son las que Ortega desarrolla en *España invertebrada*, acompañándolas de una jerga de particularismos y ausencias de los mejores que ha hecho indiscutible fortuna en el discurso público español. Hace cien años estas ideas no eran distintas ni mejores de lo que son ahora, por lo que carece de cualquier justificación, salvo la pereza o la ignorancia, haber consagrado esta obra como faro y guía de la transición de la dictadura a la democracia en España, a fuerza de repetir a ciegas citas sacadas de contexto, esos ortegajos de los que habló Rafael Sánchez Ferlosio. La Transición fue posible, precisamente, por buscar inspiración en las ideas contrarias a las que defendía Ortega en 1922. Esto es, porque, por una vez en una larga historia de esperanzas liberales frustradas, la actitud ideológica que inspiró España invertebrada fue inequívocamente derrotada.» [José María Ridaó, en *El País* 12 JUN 2022]



«Año 1920. Mientras Europa intenta dejar atrás la I Guerra Mundial, España está encenagada en lo que el filósofo José Ortega y Gasset llama “la desarticulación del proyecto sugestivo de vida en común”. El bipartidismo, vigente desde la Restauración medio siglo atrás, es un sistema viciado en el que el rey Alfonso XIII interviene cada vez más; Marruecos, último remedo de colonia, causa descontento popular por una guerra a la que las familias no quieren enviar a sus hijos; hay crisis económica tras la bonanza comercial vivida por el conflicto europeo, tensiones regionales con los nacionalismos vasco y catalán, atentados anarquistas... En ese polvorín, el pensador madrileño decide publicar en el diario *El Sol* una serie de artículos en los que diagnostica estos y otros males del país.

La repercusión de esos textos llevará a Ortega (1883-1955) a compilarlos en mayo de 1922 en el libro *España invertebrada*, con el que practica una anatomía de una nación en crisis. Se convertirá en una obra fundamental del pensamiento español del siglo XX, cuyo título es la perfecta metáfora de un país anquilosado. De lo que escribió hace un siglo Ortega, ¿qué fue premonitorio, en qué mantiene su vigencia lo que él mismo llamó “un ensayo de ensayo”?

“Por un lado, está la incapacidad de ilusionarnos por un proyecto común, que él denominó particularismo y que impide cualquier atisbo de regeneración. Así, Ortega hablaba en el prólogo de “la ausencia de una ilusión hacia el mañana”. Por otro, la descripción “del hombre-masa que integra las sociedades, un individuo que no piensa ni actúa por sí mismo porque se identifica con las multitudes” (Victoria Camps, filósofa).

“Ortega señala que hay en la sociedad intereses egoístas” de distintos sectores, político, militar, regional, pero también la monarquía y la Iglesia.

En palabras del pensador, son grupos que “han dejado de sentirse a sí mismos como parte y de compartir los sentimientos de los demás. España, más que una nación, es una serie de compartimentos estancos” (Jaime de Salas).

Camps, consejera del Consejo de Estado, recuerda que Ortega rechazaba de plano una España federal, “que es lo que reclamaban los nacionalistas catalanes de la época”. El autor de *La rebelión de las masas* no estaba a favor de los nacionalismos, pero tampoco de cómo se había manejado la cuestión desde el Estado. “Para él, la solución del problema catalán pasaba por reducir la enorme diferencia civilizatoria entre Barcelona y las demás provincias, pero para eso el resto de España tenía que dejar de ser un desierto entregado a la modorra histórica, que las élites locales se comprometieran con sus tierras” (José Luis Villacañas).

Entre esas élites sobresale la castellana, entendida como “la perteneciente al Estado desde el siglo XVII”, apunta Fusi, miembro de la Real Academia de la Historia, que rememora la lapidaria frase orteguiana: “Castilla ha hecho a España y Castilla la ha deshecho”, porque no se ha ocupado “en potenciar la vida de otras regiones”, según el pensador. “La España autonómica es la victoria de Ortega después de muerto”, asevera Villacañas.

La España en decadencia que retrató Ortega había degenerado desde los godos, en su opinión; ahí estaba el origen de una historia en común que, salvo el siglo XVI, es un continuo ir a menos. “Los visigodos eran un pueblo decadente que venía dando tumbos”, mientras que los francos “vertieron su torrente de vitalidad” en Francia, escribió Ortega. La ausencia de feudalismo causó el secular atraso español. Villacañas, que comparte este diagnóstico, apunta: “La Galia se llamó Francia por los francos, pero Hispania no pasó a llamarse Gotia. El reino godo fracasó, en cambio, Francia se salvó de la invasión musulmana por la institución feudal”. [...]

Una cuestión fundamental que aborda España invertebrada es que el país adolecía de “una ausencia de minorías egregias”, de notables que quisiesen tomar el mando. Ortega lamenta que el protagonismo en la historia nacional lo haya tenido en demasiadas ocasiones “el pueblo”. “Y lo que no ha hecho el pueblo se ha quedado sin hacer”, añade. “Ortega sentía que pertenecía a una minoría selecta de intelectuales que debía dirigir a las masas. Sin embargo, se desilusionó al darse cuenta de que las masas no se dejaban guiar por nada que no fuera lo que hacía la mayoría”, apunta Victoria Camps. En definitiva, estamos ante un catedrático de Metafísica “que tiene una proyección como intelectual en el ámbito público, en la política, un liberal que cree en el sistema parlamentario”, agrega Jaime de Salas.» [Manuel Morales, en *El País* - 03 MAY 2022]



«Hay títulos tan rotundos que se independizan del libro para el que nacieron. A veces incluso terminan significando lo contrario de lo que

pretendía el autor. Otras veces, su sonoridad permite citar la obra que nombran ahorrándonos su lectura. Es el caso de *España invertebrada*, publicado en mayo de 1922.

Que cien años después de su publicación siga considerándose ejemplar demuestra que Ortega llevaba razón: los españoles tienen un problema. Pero no de vertebración nacional sino de comprensión lectora:

“Cuando se atraviesan los Pirineos y se ingresa en España se tiene siempre la impresión de que se llega a un pueblo de labriegos. En Sevilla, ciudad de tres mil años, apenas si se encuentran por la calle más que fisonomías de campesinos”. Para el filósofo, el “ruralismo” es el signo de las sociedades sin “minoría eminente”, es decir, aquellas en las que el “obediente” se resiste a otorgar –“con íntimo homenaje al que manda”– el derecho a mandar. Somos una “raza agrícola” heredera de germanos sin fuelle: los visigodos.

Si un ensayista tan crítico como José María Ridaó (*República encantada*) le reconoce a Ortega que no se dejara seducir por el totalitarismo, historiadores tan templados como José Álvarez Junco y Gregorio de la Fuente (*El relato nacional*) señalan que a la altura de 1922 su esencialismo lo acerca a “los padres del primordialismo nacionalista” y lo aleja de “todo planteamiento liberal o democrático” para, “cargado de prejuicios misóginos”, caer en una “exaltación de lo ario”.

Estos días se ha destacado la lucidez del metafísico madrileño para hablar de los nacionalismos periféricos. En su prólogo para Austral, el exministro Federico Trillo recordaba que Ortega, y en especial su *España invertebrada*, fue el autor más citado en los debates que desembocaron en la Constitución del 78. Tal vez eso explique que el título VIII, dedicado a la organización territorial, resultara, por usar el diagnóstico de Santiago Muñoz Machado, “incorrectísimo técnicamente”. *España invertebrada* tiene apenas 100 páginas. No esperen otro siglo para leerlo. O tengan cuidado cuando citen el título.» [Javier Rodríguez Marcos, en *El País* – 11 MAY 2022]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) – 2022 – Alle Rechte vorbehalten