

Veracidad y sistema en Ortega

Alba Milagro Pinto

ORCID: 0009-0006-2578-9038

Resumen

El presente ensayo intenta articular los principales conceptos de la metafísica orteguiana en torno a los imperativos de veracidad y sistema. Para desarrollar estos conceptos se parte de una concepción de la filosofía de Ortega que se fundamenta en: la alegre aceptación de lo real, la higiene de los ideales, la pulcritud mental, el hacer de la limitación virtud, la capacidad de vivir en la incertidumbre y el reconocimiento del pluralismo. La puesta en práctica de estas ideas en la filosofía orteguiana implica el reconocimiento del vivir como ejecutividad y realidad radical y de la filosofía como un sistema abierto.

Palabras clave

José Ortega y Gasset, metafísica, realidad radical, razón vital, ser ejecutivo

Abstract

This paper intends to articulate the main concepts of Ortega's metaphysics around the imperatives of veracity and system. To develop these concepts we part from a conception of Ortega's philosophy based on: the joyful acceptance of reality, the hygiene of ideals, cleanliness of mind, the capacity of turning limitation into virtue, the ability of living in uncertainty and the recognition of pluralism. The implementation of these ideas in Ortega's philosophy implies the recognition of living as radical reality and performative being and the philosophy as an open system.

Keywords

José Ortega y Gasset, metaphysics, radical reality, vital reason, executive being

Más allá de cada generación, cada época comparte una misma fisionomía, una misma perspectiva, más o menos consciente, desde la que interpretar y valorar el mundo. Este sustrato de creencias marca los límites de la comprensión que el hombre tiene de sí mismo y de cuanto le rodea. Pero la comprensión del mundo no es algo neutro: nuestro repertorio de creencias implica una jerarquización vital, una *perspectiva hermenéutica común* que se ve complementada y superada por el punto de vista y la *vocación individual*. De tal modo que en este juego entre ideas y creencias, entre el destino de una cultura y la vocación de cada individuo, es donde se forja la Historia.

El mundo en el que Ortega fue educado es el de las postrimerías de la Modernidad. La propia evolución de los principios modernos desencadenó que el

Cómo citar este artículo:

Milagro Pinto, A. (2012). Veracidad y sistema en Ortega. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (24), 165-190.
<https://doi.org/10.63487/reo.453>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 24. 2012
mayo-octubre



racionalismo se convirtiese en idealismo y esto supuso una inversión de los valores de modo que la vida quedó al servicio de la cultura. El *culturalismo*, *positivismo*, *utopismo* y *progresismo* del siglo XIX fueron los frutos postreros de ese cambio en el espíritu humano. La creencia en la razón físico-matemática se había convertido en una fe inerte sin ningún vínculo con la vitalidad de quien la mantiene. Lo que otrora fue una creencia plenaria y colectiva en la razón, y funcionó precisamente por ser una fe ciega e irracional, es ahora, una gran impostura en la que el hombre no puede mantenerse. Su presente es sentido por Ortega como un momento de profunda crisis en el que el hombre ha tenido que ser leal consigo mismo y reconocer que los valores y principios en los que se sustentaba la modernidad ya no le valen. Los fundamentos de la razón moderna han quebrado bajo sus pies y ahora sólo le queda volver a braccar en el naufragio de su existencia. De ahí que Ortega considere que el tema de su generación, y su propio quehacer, consista en abrir caminos para que una nueva sensibilidad a la altura de los tiempos encauce el rumbo de la historia.

1. Una nueva actitud vital frente a la crisis de la Modernidad

El catálogo aproximado de las actitudes vitales que Ortega reclama en respuesta a las insuficiencias de la sensibilidad moderna –y que coincidiría con sus ideas y las de su generación– sería el siguiente: *pulcritud mental*, *aceptación de lo real*, *higiene de los ideales*, *imperativo de autenticidad*, *afirmación en la limitación*, *seguridad en la incertidumbre* y *reconocimiento del pluralismo*. Veamos someramente en qué consisten estos conceptos.

Aceptar lo real significa atenerse a lo que la realidad es, no imponer sistemas ideales como criterio de realidad, ni esperar infructuosamente a que la realidad se comporte algún día según nuestras expectativas. Éste sería el punto de vista del intelectual¹, quien lejos de tener un trato utilitarista con las cosas las trata desde una mirada amorosa que posibilita que cada cosa llegue a su máxima expresión. Ya que “pensar no es querer que las cosas sean de una determinada manera. Pensar es precisamente todo lo contrario; querer que las cosas sean como son”². Siguiendo la máxima fenomenológica, para Ortega la *pulcritud mental* o aceptación de lo real es la premisa básica para acabar con el *imperialismo del deber ser*. Ahora bien, el rechazo al idealismo no implica renunciar a los ideales propuestos por la razón. Aquí se constata la dialéctica del pensamiento orteguiano: la oposición al idealismo no es una negación absoluta sino

¹ Véase “El Intelectual y el Otro”, 1940 (V, 623-630). Las citas de José Ortega y Gasset, incluidas en este texto, pertenecen a la reciente edición de las *Obras completas* publicada por la Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, Madrid, 2004-2010.

² “El sentido histórico de la teoría de Einstein”, 1923 (III, 662).

una superación integradora que entiende que lo ideal es necesario e imprescindible, siempre y cuando sea estimado como una idea regulativa al servicio de la vida.

Ortega es consciente de que una filosofía a la altura de los tiempos no puede instalarse en el racionalismo, que antepone el *deber ser* al *ser*, pero tampoco puede caer en el relativismo que ignora que la realidad es una sola aunque se muestre en múltiples perspectivas. En eso consiste la *higiene de los ideales*: en aprender a desear que algo no sea sino lo que *es*.

Sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es*. [...] El ideal de una cosa, o, dicho de otro modo, lo que una cosa *debe ser*, no puede consistir en la suplantación de su contextura real, sino, por el contrario, en el perfeccionamiento de ésta. Toda recta sentencia sobre cómo deben ser las cosas presupone la devota observación de la realidad.³

¡Llega a ser el que eres!, ¡conócete a ti mismo! Las invocaciones que iniciaron el pensamiento filosófico recobran así su originario sentido. Lo específico del ser humano es hacerse cuestión de sí mismo y de cuanto le rodea y en ese cuestionarse descubre los límites de cada cosa. El error de la Modernidad fue que cada cosa quisiera exceder los límites de sí misma, la razón quiso ser vida, la ciencia empírica quiso ser conocimiento universal, el hombre se olvidó de sus propios confines. *La nada, eso es el mundo sin confines ni contornos*.

Ante el nihilismo del que hace gala el existencialismo emergente en su tiempo, Ortega propone precisamente lo contrario: ser fieles al imperativo de autenticidad y recuperar la conciencia de los propios límites. Hasta ahora se había considerado que el "límite" era la frontera entre el *ser*, limitado e incompleto, y el *ser ideal*. Esta concepción llevaba al hombre al utopismo, a querer superar sus limitaciones en vistas al *deber ser* ideal. Sin embargo, Ortega cambia este punto de vista: el límite no es la frontera que me impide ir más allá, sino el contorno desde el que uno parte para llegar a ser quien se está llamado a ser. Una vez más es necesario detenerse en la dialéctica; el engrandecimiento del ser no surge al evadirse de los propios límites, sino que se produce en un movimiento dialéctico desde el límite hacia el núcleo y desde éste de nuevo al exterior. No se trata, pues, de ir más allá de nuestras posibilidades, sino de contar con ellas como el margen dinámico de nuestro propio ser en construcción. En eso consiste precisamente el ideal de autenticidad: en *convertir la libertad en destino*.

³ *España invertebrada*, 1922 (III, 487).

Todos estos elementos, la alegre aceptación de lo real, la higiene de los ideales, la pulcritud mental, la capacidad de crecer en la limitación y el imperativo de autenticidad, tienen una profunda consecuencia en la estructura vital del nuevo tiempo, me estoy refiriendo a la *capacidad de vivir en la incertidumbre*.

La “naturaleza” misma –no sólo la del hombre– nos aparece hoy como una mera hipótesis. [...] La materia se revela ahora como algo también móvil, que tiene *cañi* historia, que tampoco posee un ser fijo. Ni el mundo ni el hombre *son*: todo está en marcha. Viene de –va hacia– no se sabe aún adonde. Sólo se sabe que es cambio, mudanza, peregrinación. Hay que crear nuevas virtudes en el hombre que le permitan vivir enérgica y jovialmente en medio de la radical inquietud. Nuestro lema ha de ser éste: *Mobilis in mobili*⁴.

Ortega aventura que, a diferencia de los hombres de otros tiempos, el hombre presente vive en la creencia de que todo está en constante cambio. Si el mundo medieval era cerrado y estático y el moderno estaba proyectado hacia el futuro, el mundo actual es sentido por el hombre como puro presentismo, un presente donde todo es posible. Para el hombre actual la realidad es *ejecución*. Más allá de las “esencias invariables” que han dominado la ontología tradicional, el presente se muestra como pura ejecutividad. Por eso, dirá Ortega, “si no queremos vivir cloroformizados por beaterías emolientes, tenemos la obligación de mantener siempre contacto tenaz con este subsuelo de inseguridad que nos constituye”⁵. Pero no pensemos que la conciencia de la incertidumbre debe disuadirnos de elaborar conceptos, teorías e ideas sobre las que orientar nuestra vida. La vida humana sólo puede ser vivida desde la seguridad de ciertas coordenadas vitales, desde la racionalidad. Ahora bien, lo específico de la nueva filosofía que Ortega postula es que ahora el hombre es consciente de que toda idea, todo concepto racional sobre el que edifique su vida, flota en un mar de incertidumbre.

Hasta 1929 aproximadamente todos estos caracteres aparecen expresamente ligados al concepto de “nueva sensibilidad” como presagio de un tiempo nuevo, sin embargo esta expresión no vuelve a aparecer en los textos de la segunda navegación⁶. No obstante, como intentaré mostrar en las siguientes lí-

⁴ “Vives”, 1940 (V, 613).

⁵ “Pasado y porvenir para el hombre actual”, 1934 (VI, 786).

⁶ Mientras que en los primeros años Ortega se siente esperanzado ante los indicios de una nueva sensibilidad emergente, los acontecimientos que se suceden a partir de esa fecha hacen que Ortega abandone la profecía del hombre nuevo y reajuste su filosofía en términos metafísicos. Como ha defendido José Lasaga, el paso de la razón vital a la razón histórica que marca la “segunda navegación” implica un giro en la concepción de la realidad radical: Ortega abandona el enfoque antropológico y biologicista del hombre-vida como ente sustancial y profundiza en

neas, las notas que definían el nuevo sentir vital en los años veinte pasan a ser conceptos operativos en su metafísica más madura.

Así pues, el objetivo de este artículo es esbozar someramente la articulación del pensamiento metafísico de Ortega y Gasset tomando como presupuesto la ejecutividad de esos conceptos en su propio quehacer filosófico. El hilo conductor que nos ayudará a esbozar dicha articulación es una cita de “Prólogo para alemanes”, que Ortega escribe en 1934 para poder dar cuenta de sí mismo y de su obra frente al público germano. Este opúsculo no sólo es la mejor fuente para conocer la imagen que el pensador madrileño quería ofrecer de sí mismo, es también toda una declaración de intenciones y una toma de posición respecto a la filosofía alemana contemporánea.

Toda referencia autobiográfica es una construcción que se rige por patrones intencionados, en este caso por el método de las generaciones. Ortega se hace partícipe, junto con Hartmann o Heimsoeth, de la generación que se formó en la escuela neokantiana y que hacia 1911, sobre los veintiséis años, tomó su propio camino alejándose de posicionamientos idealistas. Los rasgos comunes de esta generación son, en palabras de Ortega, los siguientes:

1.º Resolución de veracidad, de someter estrictamente la idea a lo que se presenta como real, sin añadiduras ni redondeos. [...]

2.º La voluntad de sistema, que es tan difícil de cohonestar con la resolución antedicha. Pero mientras los románticos apetecen el sistema como una delicia, por lo que tiene de fruto maduro, rotundo, dulce y rezumante, a nosotros se nos presentaba como la dura obligación específica del filósofo. El sistema, sentido así, no podía ser obra juvenil. De aquí un tácito acuerdo que cada cual debió tomar en el secreto de sí mismo, de dejar el fruto maduro para la hora madura, la cual, según Aristóteles afirma con un azorante exceso de precisión, son los cincuenta y un años⁷.

3.º Junto a estas posiciones de carácter formal, hallamos asimismo plantada en nosotros –sin equívoco ni escape posibles– la convicción de que era preciso echar la nave al agua y abandonar no sólo la provincia del idealismo romántico, sino todo el continente idealista⁸.

un nuevo concepto metafísico de vida como *ejecutividad*. La vida sigue siendo la realidad radical, pero no se interpreta como un compuesto de “yo” y “circunstancia”: es “un tipo de realidad *sui generis*, metafísicamente anterior e independiente de sus dos componentes: sujeto o yo / mundo o circunstancia, los cuales son ingredientes de esa primera realidad: mi vida o la vida de cada cual”. La antropología vitalista de los años veinte se va transformando en la década de los treinta en una *metafísica de la vida humana*. Cfr. J. LASAGA MEDINA, “Los nombres de una filosofía: razón vital o razón histórica”, *Revista de Occidente*, 293 (2005), p. 11.

⁷ Este texto fue escrito en 1934, exactamente cuando Ortega contaba con cincuenta y un años.

⁸ “Prólogo para alemanes”, 1934 (IX, 149).

Veracidad, sistema y rechazo a toda forma de utopismo. Éstas son, a juicio de Ortega, las consignas que guían a su generación. Ante la imposibilidad de desarrollar en estas líneas el análisis que Ortega hace del idealismo, en lo que sigue me limitaré a apuntar *grosso modo* en qué medida se concretaron los imperativos de veracidad y sistema en la filosofía orteguiana.

2. Veracidad

Siguiendo al filósofo podemos decir que el destino y vocación del Intelectual, de Ortega en el caso que nos ocupa, consiste en posibilitar que cada cosa llegue a desvelar su ser plenario. Esto sólo puede realizarse desde la más escrupulosa pulcritud mental porque, como dice el pensador madrileño: “la idea es un jaque a la verdad. Quien quiera tener ideas necesita antes disponerse a querer la verdad y aceptar las reglas de juego que ella imponga”⁹. Lejos de someter la realidad a esquema, el Intelectual pone su vida al servicio de las cosas y subyuga su reflexión al carácter peculiar que el propio objeto le revela. *Autenticidad, sinceridad, régimen de alta higiene, aceptación de lo real...* sea cual sea el nombre que se le ponga, esta máxima está omnipresente en toda la obra orteguiana. Ahora bien, ¿cuál ha sido el resultado de este imperativo de pulcritud mental en su filosofía?

2.1. La conceptualización de la vida

La respuesta más inmediata y evidente es *la vida*. La vida, la suya propia, se le presenta a Ortega como la *realidad radical* y punto de partida de todo cuestionamiento. Esto es lo que hay, la vida, lo inmediato, el aquí y el ahora. Esta afirmación puede parecer una perogrullada y de hecho lo es, pero no por ello debemos hacer una lectura superficial y conformarnos con lo aparente. Si ahondamos un poco más en la indagación de nuestra vida aparecerán los ya familiares conceptos de *yo* y de *mundo*. La tradición filosófica ha dado buena cuenta de ellos. Sin embargo, contrariamente a esta posición que tiende a cosificarlos como entes objetivos, estos conceptos se perfilan en la filosofía orteguiana no como términos sino como procesos. El *yo* y la *circunstancia* no son “cosas” que podamos enumerar al hacer inventario de la vida, como si ésta fuese un receptáculo contenedor. “Pero es el caso sorprendente que en eso que llamamos vida y que nos aparece como la realidad primaria nada tiene un modo de ser ni sustancial ni accidental”¹⁰. Lo originario no es la vida como sustancia,

⁹ *La rebelión de las masas*, 1930 (IV, 417).

¹⁰ “[¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931]”, 1930 (VIII, 420).

sino el *vivir*. “La vida no es un *factum*, sino un *faciendum*”¹¹. Lo que hay, no es un sustantivo sino un verbo que para ser comprendido requiere de un sujeto, un predicado amén de complementos de todo tipo.

Éste es un punto que no siempre ha sido bien entendido, muchas veces se han interpretado los conceptos orteguianos como sustantivos estáticos y unívocos de tal manera que la razón vital acababa pareciendo un pastiche sin profundidad metafísica. La apariencia literaria de la obra de Ortega fue vista en algunas ocasiones como un defecto que delataba falta de rigor filosófico, sin embargo, al seguir con detenimiento la reflexión que hace Ortega sobre la vida, podemos constatar que ésta hunde sus raíces en la más genuina metafísica.

Ahí está el hecho previo a todos los hechos, en que todos los demás flotan y de que todos emanan: la vida humana según es vivida por cada cual. *Hic Rhodus, hic salta*. Se trata de pensarla, urgentemente, según se presenta en su primaria desnudez, mediante conceptos atentos sólo a describirla y que no aceptan imperativo alguno de la ontología tradicional¹².

Para pensar y hablar sobre la vida es necesario desasirnos de las categorías metafísicas tradicionales que expresan siempre conceptos estáticos, atemporales, definitivos, idénticos a sí mismos. Porque nuestro vivir es precisamente lo contrario a eso: es un vivir dinámico, flexible, temporal y circunstanciado. De ahí que, como señala Jorge Brioso “uno de los grandes dilemas de Ortega (que provoca muchas de sus mejores páginas) es la búsqueda de una terminología adecuada para hablar del fenómeno vital”¹³. Si sus obras tienen esa aparente cercanía con la literatura, con la exposición metafórica, con la etimología y el habla cotidiana, no debe ser interpretado como una carencia de rigor filosófico sino como un ejercicio de coherencia intelectual. Cosa que no siempre fue bien entendida y obstaculizó en gran medida el reconocimiento de Ortega como un filósofo de primera línea.

De ser posible, la vida debería expresarse en *conceptos ocasionales* pues éstos son más apropiados para describir el acontecer vital. Los conceptos ocasionales o deícticos son aquellos que adquieren significado al conocer la circunstancia en el que son expresados: “aquí”, “allí”, “ahora”, “esto”, “aquello”, “yo”, “tú”, “nosotros”, “ellos”... son palabras que no tienen un referente fijo sino que se adaptan a la situación concreta del diálogo. Éstos son los vocablos que dan cuenta de la vida tal y como la entiende Ortega. Para comprender el alcance

¹¹ *Historia como sistema*, 1941 (VI, 65).

¹² *Ibid.*, p. 64.

¹³ J. BRIOSO, “Un arte de vivir: la filosofía de Ortega y Gasset”, *Circunstancia*, 6 (2005).

de la metafísica orteguiana la clave reside, a mi juicio, en *pensar todo concepto como concepto ocasional*¹⁴.

Puesto que ningún discurso puede mantenerse exclusivamente de conceptos ocasionales, hemos de buscar otra forma de expresión. Aunque toda palabra acaba traicionando al pensamiento, la *metáfora* es quizás la forma del decir que mejor puede adaptarse al concepto pensado. Si el lenguaje es uno de los pocos medios que tenemos para salvar la distancia entre la radical soledad de las conciencias, la metáfora es el puente que mejor facilita el paso entre el pensar y el decir.¹⁵ La “originalidad” de la metáfora no está sólo en su plasticidad y potencialidad, Ortega encuentra en el decir metafórico la expresión primaria del verdadero nombre de las cosas. En su origen toda palabra fue metáfora, pero el tiempo y el uso han fosilizado los nombres de las cosas y ahora sólo alcanzamos a ver un rostro hierático.

Recapitemos lo dicho hasta el momento: el compromiso con la veracidad impulsa la reflexión orteguiana a buscar la realidad radical en lo inmediato. Este afán de pulcritud mental compromete al filósofo a aceptar la realidad tal y como aparece, sin imponerle a priori un esquema conceptual que la falsee. Lo que Ortega encuentra es la vida, su propia vida como proceso y acontecimiento, en el que el yo y la circunstancia interactúan dialécticamente. Esta intuición de la vida como realidad radical implica una paradoja insoslayable: la necesidad de encontrar nombres apropiados que den cuenta, con honestidad, del ser de lo real. Ya que, “sólo si el concepto es infiel a sí mismo será fiel a la realidad que pretende pensar”¹⁶. Si la realidad no es idéntica a sí misma, ni atemporal, ni rígida, hemos de olvidar el significado fósil de la ontología tradicional. Los conceptos filosóficos nacieron de la propia problematicidad del vivir, y sin em-

¹⁴ “En la obra de Ortega, aunque los términos utilizados son los mismos en cada uno de sus escritos, sin embargo su significado no es único, sino que es biográfico, ocasional. Este «ocasionalismo» de los conceptos lo reconoce Ortega cuando dice que «los conceptos raciovitales son de tipo ocasional», y resultan de la síntesis del yo y de las circunstancias en cada momento de la biografía del autor. Por ello, los conceptos raciovitalistas, son *salvaciones* circunstanciales y ocasionales, que pueden ser considerados parcialmente equívocas si se las separa de la situación vital, del momento biográfico, de la que surgen, pero también parcialmente aceradas, si se tiene en cuenta otro momento del decir de Ortega”. José GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO, “El Método de la razón vital”, en Antonio JIMÉNEZ GARCÍA (coord.), *Estudios sobre historia del pensamiento español: (Actas de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico)*, 1998, p. 232.

¹⁵ “Si pensamiento y conocimiento no se acoplan harmónicamente, y más bien se espejan el uno en el otro, si la consistencia de lo que hay no encaja en la anatomía del intelecto del hombre, otro tanto ocurre –según nuestro filósofo– con lo que decimos y lo que pensamos, y de este modo la metáfora es mucho más que una función y una figura, y deviene una necesidad radical del lenguaje humano, quizá pueda sostenerse que es el más fino resorte de que la lengua está dotada en el tentativo intento, por esquivo y frustrante, de alcanzar al pensamiento, de proferirlo”. C. D’OLHABERRIAGUE, *El pensamiento lingüístico de Ortega y Gasset*. A Coruña: Espiral Maior, 2009, p. 160.

¹⁶ *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?*, 1928 (VIII, 165).

bargo, la misma reflexión filosófica ha hecho que esta realidad subyacente quede oculta bajo el peso de la historia. De ahí que debamos hurgar en el origen etimológico de toda palabra y pensar los nombres como conceptos ocasionales cuyo referente siempre se desvela circunstanciado. También el decir metafórico nos permite alejarnos de los conceptos cloroformizados y nos acerca al sentido originario de las cosas, puesto que, al buscar el significado primigenio de los nombres, nos acercamos a la realidad desnuda.

Nosotros tenemos que deshacer la concepción objetiva del “mundo”, que es la que el pensamiento ingenuo nos da, y retrotraerla a una concepción del “mundo”, de lo real, como ejecutividad. A fuer de concepción, será la nuestra también objetivación, es decir, pensamiento que ejercitamos, pero, a diferencia del uso ingenuo del pensamiento, vamos a hacer que éste mire la realidad desde el punto de vista de ella misma¹⁷.

2.2. La vida como realidad radical

La pregunta por la vida es la pregunta metafísica por excelencia ya que la vida es la condición de posibilidad de todo ser. Si algo *es*, es para mí y se aparece necesariamente radicado en mi vida. Tal y como apunta Ortega al analizar la duda cartesiana, toda cuestión, toda reflexión o conceptualización se origina en una concreta situación en la que la vida se nos presenta como dificultades que necesitamos solventar¹⁸. Toda pregunta es un movimiento vital que parte de la ignorancia o duda en busca de claridad. La pregunta por el ser es, pues, una cuestión secundaria a la pregunta por la vida.

La cuestión latente en esta reflexión implica un giro copernicano respecto a la forma tradicional de entender el ser: Ortega vio claramente que tanto el realismo como el idealismo habían errado en su búsqueda de la realidad radical porque asumían que “ser”, “sujeto”, “objeto”, “verdad” eran entidades cerradas y dóciles a la abstracción conceptual. La hazaña de Ortega consistió en proponer un nuevo modo de entender la realidad y nuestro propio pensamiento desde categorías abiertas y flexibles. Frente al ser de la ontología tradicional, Ortega propone la vida como realidad radical cuyos caracteres son entre otros: el *absoluto acontecimiento*, la *circunstancialidad*, la *ejecutividad*, la *reflexividad*, el *absoluto incondicionado* o la *unicidad*¹⁹.

¹⁷ “[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]”, 1929 (VIII, 224-225).

¹⁸ Cfr. *Principios de metafísica según la razón vital*, 1932 (VIII, 658).

¹⁹ Véase el exhaustivo análisis de las categorías de la vida en A. RODRÍGUEZ Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

Como advierte Rodríguez Huéscar, frente al *ser* de la metafísica tradicional que es el concepto de mayor abstracción y máxima simplicidad, un concepto estático e intemporal, la *vida* como realidad radical es el concepto de mayor concreción y complejidad, es dinámico y ocasional²⁰. Esta máxima complejidad de la vida se expresa en la recíproca ejecutividad entre el yo y la circunstancia. “Yo” y “mundo” no son estantes cerrados sino que son expresión de la ejecutividad del propio acto de vivir. No es posible pensar el yo separado de las cosas ni las cosas al margen del yo. Debemos pensar en ellos como conceptos ocasionales en permanente interacción, son dos aspectos inseparables “que reflejan esa primitiva dualidad funcional y mutual [...] en que el vivir se resuelve”²¹. Dicho de otro modo: no podemos pensar en el yo y la circunstancia como elementos con entidad propia y separada, la vida no es en ningún caso la suma de dos elementos. “Yo” y “mundo” son realidades radicadas, instancias, “funciones reciprocantes”²² de una única realidad primaria y radical que es mi vida, la vida de cada cual. Su mutua interacción podría ser comprendida con claridad si fuésemos capaces de pensar esos términos como verbos y no como sustantivos.

Si algún término clásico podría acercarse al sentido de la ejecutividad, ése sería la “actualidad” aristotélica. No en sentido de entelequia sino como “energeia”, es decir, la acción de poner en acto o ejecutar algo que permanecía latente o preexistente, es decir: virtual. El *ser* es, pues, *presencia ejecutiva y pura reflexividad* porque todo lo que *es* “es-para-mí”, acontece necesariamente en mi vida. La vida, la mía propia, es la única que para mí existe, ninguna otra vida puede ser para mí con ejecutividad. La vida no es una cosa objetiva que se sitúe frente a un “yo” o que transcurra en un “mundo”, la vida es el horizonte de significado donde yo y mundo existen para mí. La existencia es precisamente el “serme”, es lo que me acontece. Podemos decir que algo es o existe si y sólo si se presenta “para mí”, no para mi “yo”, sino en mi vida. Toda realidad es realidad como contenido de mi vida. Así pues, ni Dios, ni el alma, ni el mundo son realidades incondicionadas, el *absoluto incondicionado* al que se supedita toda otra realidad es *la vida*. Los contenidos tradicionales de la metafísica quedan integrados como realidades para mi vida; “yo”, “mundo”, e incluso “Dios”, *son* en cuanto que me acontecen o forman parte de mi vida. No puedo ser fiel a la realidad si no la suscribo a mi vida. Por consiguiente, las categorías de “objeto” y “sujeto” falsifican el acontecer de lo real, que es siempre un acontecer vital.

²⁰ *Ibid.* p. 136.

²¹ *Ibid.* p. 127.

²² *Ibid.* p. 154.

Como veremos a continuación, la consistencia del vivir reside en la doble naturaleza activa/pasiva del quehacer ejecutivo entre el yo y el mundo. La dialéctica entre ambos componentes hace que el hombre sea “novelista de sí mismo”²³ y “fabricante nato de universos”²⁴.

Ortega se esfuerza por desligarse de los manidos conceptos canónicos y busca en la “ejecutividad” un concepto que se acerque al carácter de pura actualidad o existencia que determina todo vivir. Tenemos ya que la *realidad radical*, lo único absoluto e incondicionado es la *vida* y que su ser es el *ser ejecutivo*. Sabemos también que los ingredientes de la vida son lo que la filosofía tradicional ha llamado “yo” y “mundo”. A continuación veremos cómo Ortega perfila este concepto de ejecutividad o ser ejecutivo partiendo de la descripción del yo y del mundo, pero tomándolos en su más estricta desnudez, esto es: como *yo concreto* y como *circunstancia intransferible*.

2.3. La circunstancia o mundo²⁵

La *posición realista* es la primera que encontramos, por ser la más natural y primaria, afirma que el “mundo” es la realidad y entiende éste como sustancia independiente. Pero esta posición no describe con pulcritud el ser de lo real, pues, como acabamos de ver, no puedo afirmar ningún *ser* si éste no me es patente, si no está referido, directa o indirectamente, a mi vivir. El mundo no es una “cosa” aparte de mí, sino el medio en el que yo vivo en vistas a un proyecto. Como veremos, el mundo es el conjunto de facilidades o dificultades en los que yo tengo que ejecutar mi mismidad.

El mundo como “cosa” es una teoría sobre la realidad, pero no es la realidad tal y como se me presenta. Lo que aparece, la realidad desnuda de la circunstancia, no es que ésta sea sustancia sino su actuación en mí, su *serme* facilidad o dificultad, es decir: su *ejecutividad*. Cuando Ortega afirma que el “mundo” o las “cosas” son puras actuaciones sobre mí, debemos extremar la

²³ *Historia como sistema*, 1941 (VI, 66).

²⁴ *En torno a Galileo*, 1947 (VI, 389).

²⁵ Aunque Ortega suele utilizar indistintamente estos términos como sinónimos es legítimo hacer una distinción entre ambos: la circunstancia desnuda es la pura incertidumbre, pero ésta rara vez presenta ante nosotros su faz: la “circunstancia” aparece al hombre ya como “mundo interpretado”, como facilidad o dificultad en función de un proyecto vital. Para vivir, el hombre necesita habitar la circunstancia en la que se encuentra, hacerla mundo gracias al esfuerzo de la razón, que le proporciona esquemas provisionales sobre los que construir su vida. El mundo es un tejido de ideas y creencias. No es un ser objetivo, sustante y cosificado sino un ser ejecutivo o pura actuación en mí que posibilita, obstaculiza mi quehacer vital. El mundo, pues, es el “conjunto de creencias vigentes en cada momento”. Podríamos decir que la circunstancia es el escenario de nuestra vida, pero el mundo es el decorado con el que cada cual tiene que inventar el argumento.

atención para no caer en el idealismo, puesto que la posición idealista comete el mismo error que el realismo al hacer depender del “yo” lo real, entendido también como sustancia independiente. Que el *ser* sea siempre un *ser para mí* no quiere decir que dependa de mí como realidad sustantiva. Si el realismo hacía del mundo una sustancia, el idealismo invertía los términos colocando al “yo” como sustancia y al mundo como accidente. Pero, el “yo” y el “mundo” no son sustancias, ni son accidentes. La realidad no tiene carácter sustancial ni tampoco accidental, estas categorías no nos sirven para describir la realidad. En ese sentido, tanto el hombre antiguo como el moderno han vivido desde ficciones onto-epistémicas: *sujeto y objeto considerados como realidades independientes son meras abstracciones.*

Yo y el mundo somos el uno para el otro. Nuestro ser no tiene carácter sustantivo, no consistimos cada cual aparte, en sí y por sí; antes bien, el ser de mí yo está referido al mundo –vivir es estar, existir en el mundo- y el mundo, viceversa, es originaria y formalmente contorno para el que vive²⁶.

Acabamos de ver que el ser del mundo o circunstancia no es un ser objetivo, sustantivo y cosificado sino un ser ejecutivo o pura actuación en mí. Ahora bien, ¿cuál es el *ser* de ese “mí” para el cual toda otra cosa *es*?, dicho de otro modo: ¿cuál es el ser del yo?

2.4. El “yo”

Al observar mi “yo” inmediato y presente, puedo ver que éste no tiene *ser* por sí mismo, sino que *es* en virtud de mi “yo” futuro. El presente es pura actuación de mi futuro: lo que yo *soy* ahora, lo soy en función de aquello que *tengo que ser*. Mi “yo actual” remite necesariamente a mi “yo futuro”. Si ahora escribo estas líneas sobre Ortega, lo hago en vistas a una concretísima circunstancia, que es el ámbito de actuación de *mi vida* y de mi *yo futuro*. Esta circunstancia me presenta facilidades y dificultades en función de mi yo futuro que aquí y ahora mueve mis actos. Si mi proyecto vital, esto es, mi yo futuro, no estuviese unido a Ortega sino al salto de longitud, las facilidades y dificultades que entretejen hoy mi vida serían muy diferentes.

La vida comienza por ser futura, y sólo porque nos vivimos en futuro surge la circunstancia presente con sus caracteres concretos, cómodos e incómodos. Ahora comprendemos porqué cada yo tiene que tener su intransferible

²⁶ *Ibid.*, p. 440.

circunstancia, y vemos más claro el puro ser ejecutivo o funcionante de ella. [...] Mi futuro, pues, es la presión que se ejerce sobre la circunstancia, a que ésta responde, constituyéndose según es. A esa presión de mi futuro, en efecto, responde el mundo con una serie de facilidades y una serie de dificultades²⁷.

El yo tiene una peculiar naturaleza por la que es al mismo tiempo presente y futuro. Futuro que constituye mi circunstancia como conjunto de facilidades y dificultades, y presente en el cual realizar mi programa vital. La vida es anticipación de un yo que es un proyecto que está llamado a realizarse en una circunstancia intransferible. Llegados a este punto, podemos adivinar nuevos matices en los conceptos orteguianos “vocación” y “proyecto”; *la actualización del futuro en mi presente va configurando mi circunstancia. Al mismo tiempo, esta circunstancia define el ámbito de actuación de mi yo.*

El proyecto que yo soy no es una idea conceptual y arbitraria fruto de mi imaginación. Como ya sabemos, el pensamiento es un producto secundario de la vida, por tanto, mi programa vital es anterior a mi cuestionarme quién soy. El proyecto vital que mueve mi vida me es presente de modo pre-intelectual, *cuento con él* aunque no lo conozca. Este peculiar carácter preteorético implica que el yo es un proyecto determinado al margen de la circunstancia, lo que yo tengo que ser es algo previo a los sucesos que integran mi vida, no es algo que decida sesudamente ni lo puedo cambiar según capricho. Y sin embargo, ese yo que *tengo que ser* es un proyecto que debe ser realizado irremediabilmente en una situación concretísima. Para quien es capaz de atisbar su vocación, ésta tiene irremisiblemente un carácter de fatalidad²⁸. El yo es mismidad, destino, programa y proyección. La vocación lanza nuestra vida como una flecha directa a un objetivo, pero no puede prever los obstáculos o facilidades que encontraremos en el camino, de ahí, que Ortega califique a la vida como pura actuación, quehacer, ejecución o drama.

²⁷ *Ibid.*, p. 433. En esta cita se puede apreciar la doble naturaleza activo-pasiva de la ejecutividad. La vida entendida como ser ejecutivo implica que el yo y el mundo son también ejecutivos o activos pero al mismo tiempo padecen pasivamente la ejecutividad del otro polo. El mundo en cuanto acontecer se ejecuta pasivamente, pero es activo en la medida en que sólo puede ser vivido como facilidad o dificultad por un yo que tiene un proyecto. De igual modo, el yo es activo en cuanto que es futurición pero recibe la ejecutividad del mundo en forma de ser circunstanciado.

²⁸ A propósito del intelectual afirma Ortega: “Se es intelectual para sí mismo, a pesar de sí mismo, contra sí mismo, irremediabilmente”. “El Intelectual y el Otro”, 1940 (V, 623). Pese a su carácter de fatalidad la vocación sólo me es presente mediante ensayo y error. El hombre –tanto en su dimensión vital como histórica– proyecta mundos en vista a la circunstancia y a sus experiencias pasadas, crea nuevas fórmulas de vida que superen las limitaciones del pasado. Se trata de un movimiento dialéctico de ensayo y error en el que se van configurando la situación y la vocación.

Abría este apartado cuestionando cuál es el resultado del imperativo de sinceridad que Ortega marcaba como nota característica de su filosofía. Guiado por esta pregunta, el discurso nos ha llevado al núcleo de la metafísica orteguiana: la aceptación de lo real es ni más ni menos la aceptación de la vida tal y como aparece. Esta pregunta por la vida se ha desvelado como la cuestión metafísica más genuina, puesto que el vivir es el horizonte del ser. Todo lo que *es*, acontece en mi vida. Así pues, el auténtico carácter del ser es el *ser ejecutivo*. Las categorías de la vida como ser ejecutivo son entre otras: la reflexividad, el absoluto incondicionado o la unicidad. Estas características tan crípticas se aclaran al analizar los componentes de la vida; el yo y la circunstancia. Ambos elementos interactúan dialécticamente en el acontecer de mi vida: el yo es un proyecto a realizar que constituye el perfil de mi circunstancia como conjunto de facilidades o dificultades de un determinado tipo. Pero al mismo tiempo, la circunstancia es aquello que se me enfrenta y el medio en el que yo debo ejecutar mi vocación.²⁹ Hasta aquí llegaría *grosso modo* la descripción de la realidad vital tal y como se presenta. Esta fundamentación metafísica se aleja completamente de la tradición eleática, puesto que el ser ejecutivo es la propia vida en su acontecer dramático.

2.5. Filosofía y veracidad

Decía al comienzo de este artículo que el quehacer orteguiano descansa sobre una serie de características que en los primeros años aparecen como ideas o deseos para una nueva sensibilidad a la altura de los tiempos. La desilusión ante el acontecer histórico y la constatación de que esa nueva sensibilidad no era factible hacen que estos conceptos dejen de ser ideas públicas, pero no por ello son rechazados de pleno, pasan a ser íntimas convicciones, imperativos vitales e intelectuales que subyacen en toda la producción orteguiana. Veámoslo: en primer lugar Ortega es un Intelectual, a pesar de sí mismo y de su circunstancia. Esto quiere decir que la *autenticidad* de su persona, el quehacer de su vida pasa necesariamente por una *vocación ética y estética* de llevar cada cosa a su plenitud, por ello es necesario *aceptar alegremente la realidad* y describirla desde la más escrupulosa *pulcritud intelectual*.

Ahora bien, la puesta en práctica del imperativo de sinceridad no está exenta de problemas. En primer lugar, como hemos visto toda descripción es lingüística, y el lenguaje es concepto que traza el *ser de la cosa* pero no el *ente* tal y

²⁹ “La prevalencia de cualquiera de los dos ingredientes (vocación/situación) supone ignorar la estructura misma de la realidad vital humana que es trasiego de una intimidad ejecutiva a un mundo en que se ejecuta”. J. LASAGA, *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma, 2005, p. 206.

como acontece. La realidad se nos impone como quehacer entre las cosas, pero el ser es el eterno ausente, no está en lo real, sino que hay que buscarlo. Paradójicamente, la metafísica de Ortega se ve posibilitada y a la vez negada por su propia expresión.

A pesar de diferenciar entre el *ser* y el *ser ejecutivo*, de advertir de la necesidad de pensar todo concepto como ocasional y de buscar un lenguaje originario, lo cierto es que toda conceptualización de lo real es una traición a sí misma. Sin embargo es necesario *hacer de la limitación virtud*, en eso consiste precisamente la filosofía: en buscar y expresar con palabras el ser de lo real, porque, aunque sabemos que la realidad es puro acontecer y la palabra nunca podrá dar cuenta de ella, necesitamos crear conceptos, teorías, mapas de la realidad con los que mantenernos a flote en la *incertidumbre* que supone toda existencia.

El imperativo de veracidad no sólo tensa la relación entre el *ser*, el *pensar* y el *decir* sino que nos pone ante dos exigencias *a priori* contrapuestas: por una parte debemos ser fieles a las cosas mismas, aceptar la realidad tal y como ésta se presenta. Pero por otra parte, si algo caracteriza la vida humana es su temporalidad. Nuestro acceso a la realidad no es ubicuo sino siempre circunstanciado en un aquí y ahora. De donde resulta que la fidelidad a las cosas mismas pasa necesariamente por la fidelidad al propio punto de vista. Como intentaré esclarecer a continuación, la respuesta a esta doble necesidad está en la sistematicidad de la razón vital.

3. Voluntad de sistema

Acabamos de esbozar los fundamentos metafísicos de la filosofía orteguiana, pero al hacerlo hemos constatado que es un error intentar separar la filosofía primera de la epistemología, puesto que ambas son el reflejo teórico de la unidad de los *δύϊ consentes* de los que más de una vez hemos oído hablar a Ortega. En todo caso, podríamos utilizar el término *onto-epistemología* ya que no podemos hablar con rigor de epistemología sin atender a su objeto de conocimiento, ni podemos decir una palabra de la realidad si no es mediada por el logos que la enuncia. Aun así, debemos continuar y en este apartado nos adentraremos en la parte epistemológica de la filosofía de Ortega. Después de lo recorrido, cabe preguntarse: ¿en qué sentido puede la filosofía orteguiana realizarse en un sistema?

La pregunta por el sistema es una pregunta por el método y por el conocimiento. Si hay alguna respuesta, la encontraremos en el perspectivismo. Pero antes de ver la conexión de este método con la posibilidad de un sistema es necesario aclarar cuál es el problema al que se intenta dar solución.

3.1. El problema de la razón vital

Los términos del dilema están definidos por el propio ser humano, por la *razón vital*. En primer lugar, teníamos que el dato radical y previo a todo *ser* es la vida. La vida es la realidad radical y sus caracteres son: ejecutividad, unicidad, reflexividad y temporalidad. Esto quiere decir que:

A) La vida es ejecutividad y por eso vivir consiste en moverse en el movimiento.

B) La vida es un puro acontecer, todo lo que en ella ocurre está sometido a la “servidumbre de la gleba espaciotemporal”, la vida no es atemporal ni existe al margen del aquí y ahora.

C) La vida es reflexividad, yo no puedo vivir otra vida que la mía, todo lo que en mi vida acontece es vivido e interpretado exclusivamente por mí, en ese sentido es pura subjetividad.

D) La vida es única. Todo lo que existe es parte de mi vida, es ingrediente de ella de forma directa o indirecta. Sin embargo, eso no niega la existencia de otras vidas, que yo no puedo vivir, pero con las que estoy llamado a convivir.

E) La vida se me presenta como multiplicidad, la vida tal y como se presenta no es racional, lo que hay en mi vida son dificultades y facilidades en las que tengo que ejecutar mi yo.

A fin de cuentas, la vida es movimiento, finitud, multiplicidad, irracionalidad y subjetividad. Esto es: incertidumbre y naufragio.

Pero una vez más hay que repetir que naufragar no significa ahogarse. La vida no se compone exclusivamente de esas características, de ser así el hombre viviría en la pura alteración, completamente a la deriva, sin rumbo ni sentido.

La vida sin verdad no es vivible. De tal modo, pues, la verdad existe, que es algo recíproco con el hombre. Sin hombre no hay verdad, pero, viceversa, sin verdad no hay hombre. Éste puede definirse como el ser que necesita absolutamente la verdad y al revés, la verdad es lo único que esencialmente necesita el hombre, su única necesidad incondicional. Todas las demás, incluso comer, son necesarias bajo la condición de que haya verdad, esto es, de que tenga sentido vivir. Zoológicamente habría, pues, que clasificar al hombre, más que como carnívoro, como *Wahrheitsfresser* (verdávoro)³⁰.

Toda vida humana tiene un sentido y una finalidad, vivimos en unas creencias y por ellas nos orientamos. Vivimos cada vez mejor, hacemos ciencia, arte

³⁰ “Prólogo para alemanes”, 1934 (IX, 148).

y literatura, rezamos a lo sagrado, tenemos códigos de justicia, nos organizamos política y económicamente, incluso algunas veces somos capaces de convivir y tener proyectos comunes. Todo esto es posible porque esta vida –a pesar de ser movimiento, subjetividad, finitud y multiplicidad– sólo puede ser vivida desde ciertas verdades firmes. Al hombre le es forzoso hacer algo para salir de la incertidumbre y encontrar certezas que orienten su acción en el mundo. Aquello que caracteriza nuestra vida por encima de todo es la necesidad de claridad, la búsqueda del ser, de una orientación, de certezas a las que aferrarnos.

En su curso universitario “Tesis para un sistema de filosofía” Ortega afirma que si bien en un pasado remoto los hombres encontraron seguridad en la religión, desde hace algo más de veinticinco siglos el hombre vive desde la razón. La filosofía no es, pues, una necesidad connatural e intemporal del hombre sino una actividad constitutivamente histórica. “La filosofía y la ciencia no son una actitud definitiva, rígida, estática del hombre sino un modo histórico que vino de otro y será seguido de otro –como pasó a la religión, al mito, al profetismo”³¹. No obstante, Ortega advierte de que seguimos viviendo en un sistema de creencias cognoscitivo y por lo tanto el hombre presente sólo puede vivir teorizando, filosofando, haciendo uso de su razón. La razón es precisamente el instrumento que nos permite bracear en el naufragio y mantenernos a flote.

A juicio de Ortega, el racionalismo había caído en un “misticismo de la razón” al otorgar a ésta la misión de legislar el mundo sometiéndolo a sistemas ideales que poco o nada tienen que ver con la naturaleza de lo real. Contrariamente a este enfoque, Ortega delimita el papel de la razón y la coloca al servicio de la vida ya que “el pensamiento es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre”³². La función de la razón es la de descomponer o analizar el objeto en sus elementos más simples a fin de que éste se haga transparente al intelecto y poder así hacer conceptos universales con los que manejarnos en el mundo. Pero he aquí que la realidad está compuesta por infinitos elementos, así que la razón siempre va a dar con un muro de irracionalidad. La realidad no está estructurada según patrones fijos de racionalidad, lo único racional es la propia razón. De ahí que ésta sea definida como “una breve zona de claridad analítica que se abre entre dos estratos insondables de irracionalidad”³³.

Aquí empezamos a ver la otra cara del problema; por una parte, tenemos la vida que es subjetividad, multiplicidad, finitud y movimiento. Pero *la vida no es un método de conocimiento*, el hombre necesita de la razón para dar claridad a su

³¹ “Principios de metafísica según la razón vital”, 1936 (IX, 197).

³² *El tema de nuestro tiempo*, 1923 (III, 579).

³³ “Ni vitalismo ni racionalismo”, 1924 (III, 722).

vida y dotarla de sentido. Sin embargo, esta razón con la que tenemos que vivir es constitutivamente opuesta a aquello que pretende conocer: la razón es, pues, objetividad, sistematicidad, unicidad y eternidad. Veamos con más detenimiento en qué consiste el conocer:

A) Conocer es una forma de hacer, pero no es un hecho. "Si el hombre supiese no se ocuparía en conocer"³⁴. El que el hombre se afane por conocer no implica que efectivamente consiga su propósito. La razón no debe ser entendida como una capacidad, no es la respuesta, ni una meta o resultado, el conocimiento es esencialmente pregunta, un *método de vida*.

B) El conocimiento es también afán de *objetividad*, ya que toda conceptualización de lo real tiene necesariamente pretensión de *universalidad*. El concepto busca reflejar lo universal y atemporal de la realidad. La razón funciona precisamente porque nos ofrece imágenes fijas de la vida, nos proporciona coordenadas vitales con las que podemos manejar en el mundo y ejecutar nuestro proyecto. Ante la inseguridad constitutiva del propio vivir, el hombre se afana por conocer el *ser* de lo real y así va haciéndose un manual de instrucciones del mundo según éste se va revelando.

C) La razón humana es constitutivamente *sistemática*, busca la comprensión de la realidad desde la totalidad. Aunque su origen está en la pura intuición del vivir y la misión primaria del conocimiento sea solucionar positivamente los problemas concretos, el propio pensar no puede detenerse en las respuestas inmediatas sino que cada concepto lleva necesariamente a pensar otro y así sucesivamente. La razón se mueve dialécticamente, integrando un concepto en otro para dar respuesta a la totalidad del universo. Su objetivo es, pues, conceptuar una ultrarrealidad unitaria que al mismo tiempo describa la realidad tal y como se presenta. Esto es: busca el ser de las cosas.

D) El sistema al que aspira el conocimiento es de *carácter dialéctico*. Más allá de que el pensar conceptual lleve de un concepto a otro, la propia situación vital de duda de la que surge el afán por conocer genera un proceso dialéctico de lucha y superación de esa incertidumbre. Si el primer estado de duda surge del propio fondo de la vida, y es por tanto preteorético, la certeza cognoscitiva, que es creación humana, integra también una duda de segundo grado que obliga al hombre a revisar constantemente sus creencias.

En resumidas cuentas, el problema del que la epistemología debe hacerse cargo es la propia *razón vital*: ni podemos teorizar al margen de la vida, ni vivir al margen de la razón. Tanto el vitalismo como el racionalismo quedan invalidados. La cuestión es que la razón tiene que dar cuenta de un doble imperativo: por una parte es una función vital y, como parte de la vida, está sujeta a la

³⁴ *Principios de metafísica según la razón vital*, 1932 (IX, 185).

temporalidad, subjetividad y multiplicidad. Pero por otra parte, su propio hacer racional exige objetividad, unicidad y universalidad. No podemos ignorar ninguna de estas dos dimensiones de la racionalidad, ambas instancias se necesitan mutuamente.

El problema que aquí queda patente es el mismo que hemos podido intuir en las páginas precedentes: realismo-idealismo, ser-vida, finitud-eternidad, lenguaje-realidad, racionalidad-irracionalidad, objetividad-subjetividad... sea cual sea la formulación que le demos, una y otra vez volvemos al problema fundacional de la filosofía: el problema de lo uno y lo múltiple.

3.2. El perspectivismo como método de la razón vital e histórica

“La *razón vital* se constituye con un método que conforma una manera nueva de *pensar*, de *percibir* y de *decir* específicos, en una unidad indisoluble y dialéctica, según el hacerse progresivo que constituye el devenir biográfico, histórico y vital del pensamiento circunstancial de Ortega”³⁵. Este nuevo método que entreteje la vida el pensamiento y el decir orteguiano es el perspectivismo. Si el método de la razón vital es el perspectivismo es porque tanto la *vida* como la *razón* también lo son. La dinámica interna del vivir humano y del pensar es dialéctica, sigue una concatenación de perspectivas o posiciones.

Dialéctica vital

La concepción dialéctica o perspectivística de la vida humana surge directamente del cambio en la concepción del ser que hemos esbozado en el apartado anterior. Del mismo modo que el paradigma científico pasó de la materia a la energía, Ortega propone un giro en la concepción del ser desde la idea de sustancia a la de relación. De tal modo que la vida humana como realidad radical posee una estructura dialéctica que se establece en niveles de complejidad creciente que van entretejiendo la trama de la historia. Las estructuras dialécticas primarias que articulan la vida humana son las siguientes³⁶:

Yo-mundo³⁷.

Alteración-ensimismamiento-acción³⁸.

³⁵ J. GONZÁLEZ-SANDOVAL, “El método de la razón vital”, ob. cit., p 228.

³⁶ Puesto que el desarrollo de la interacción dialéctica entre estos elementos nos alejaría en demasía de nuestro objetivo, me limito a nombrarlas y señalar el lugar donde pueden cotejarse en la obra de Ortega.

³⁷ Entre otros muchos lugares lo encontramos en: *Principios de metafísica según la razón vital*, 1932 (VIII, 556-659).

³⁸ *Ensimismamiento y alteración*, 1939 (V, 539).

Ideas-creencias-duda³⁹.

Estructura de las crisis históricas⁴⁰.

La idea que quiero subrayar y que está latente en cada uno de esos puntos es que la dialéctica de la propia vida es un camino de ida y vuelta, un quehacer interminable y siempre inestable desde lo otro al yo y desde éste al mundo. Desde la alteración al ensimismamiento y desde el ensimismamiento a la acción en el mundo. Un incesante vaivén entre ideas y creencias, entre soledad y sociedad, cultura y vida, seguridad y duda, pasado y futuro... Puesto que el ser no es una sustancia cósmica, estos elementos tampoco lo son sino que se van configurando históricamente en función de su interacción con el resto.

Pensamiento dialéctico

El imperativo de autenticidad o sinceridad exige al intelectual que amolde el método a las exigencias de la realidad misma, para que ésta llegue a ser lo que es. Por lo tanto, a la perspectiva vital que es dinámica, histórica y circunstanciada, le corresponde una perspectiva intelectual que sea capaz de articular conceptualmente la relacionalidad propia de la realidad radical. Ésta es la labor del perspectivismo como método de conocimiento. El método orteguiano aúna la máxima fenomenológica de fidelidad a lo real —el ser ejecutivo tal y como lo hemos descrito— con la dialéctica⁴¹ que satisface la necesidad cognitiva de un sistema.

La estructura del razonamiento dialéctico es la siguiente:

“1.º *Pararnos* ante cada *aspecto* y tomar de él una *vista*. 2.º *Seguir* pensando o pasar a otro aspecto contiguo. 3.º *No abandonar*, o *conservar* los aspectos ya «visitos» manteniéndolos presentes. 4.º *Integrarlos* en una vista suficientemente «total» para el tema que en cada caso nos ocupa”⁴².

Frente al razonamiento analítico en el que las ideas se suceden sin tensión ni necesidad, el pensamiento dialéctico nos lleva irremediabilmente de un concepto a otro con la necesidad siempre insatisfecha de no poder abarcar la realidad que pretende. Tal y como vio Kant, la razón avanza dialécticamente hacia un sistema que pretende dar cuenta de la totalidad del Universo.

³⁹ *Ideas y creencias*, 1940 (V, 657-672).

⁴⁰ *En torno a Galileo*, 1933 (VI, 371-506).

⁴¹ Como ocurre con todos los conceptos en la obra orteguiana su significado se acerca más a la etimología o al uso cotidiano que a la tradición filosófica. En este caso, la dialéctica en Ortega toma para sí algunos elementos de la dialéctica hegeliana pero evita el formalismo lógico haciendo de la realidad concreta la guía del pensar.

⁴² *Epitolo de la Filosofía*, 1943 (IX, 607-608).

Al igual que la visión, el pensamiento está regido por una ley de perspectiva. Y de la misma manera que al mirar un objeto sólo vemos una parte de él, cuando el hombre se dispone a buscar la verdad también encuentra sólo una porción de ella o perspectiva. La cuestión es: ¿cuál es la causa de esta dialéctica del pensar: el objeto de nuestro pensar o nuestra propia mente?

Siguiendo con el símil visual podemos decir que el hecho de que la visión de un objeto se nos dé siempre desde una determinada perspectiva está en gran parte causado porque el espectador siempre se encuentra en una determinada situación desde la cual interpreta el mundo. Pero por otra parte, es el propio objeto quien nos impele a que pasemos de un aspecto a otro si queremos conocerlo en su totalidad. Para distinguir las dimensiones perspectivísticas del pensar y del objeto Ortega emplea los términos “vistas” y “aspectos”. *Vista* es aquello que captamos de las cosas que, por estar nuestra mirada siempre circunstanciada, es siempre parcial e incompleta. Por su parte, el *aspecto* pertenece a la cosa, siendo objetivo “es respuesta de la cosa a una mirada”, las cosas sólo nos muestran su aspecto si hay alguien que las interroga por su ser. Ahora bien, no debemos confundir las vistas y los aspectos con las cosas, pues son sólo fragmentos circunstanciados de un ser siempre en construcción.

Yo espero por razones muy concretas que en nuestra edad la curiosidad por lo eterno e invariable que es la filosofía y la curiosidad por lo voluble y cambiante que es la historia, por vez primera, se articulen y abracen. [...] Es inútil que intentemos violentar nuestra sensibilidad actual que se resiste a prescindir de ambas dimensiones: la temporal y la eterna. Unir ambas tiene que ser la gran tarea filosófica de la actual generación para la cual yo he procurado iniciar un método que los alemanes, propensos a la elaboración de etiquetas, me han bautizado con el nombre de “perspectivismo”.⁴⁵

He aquí el *quid* de la cuestión: el conocimiento, entendido como perspectiva, integra al mismo tiempo la objetividad y la subjetividad, la verdad como *aletheia* y como correspondencia, lo inmanente y lo trascendente, la unidad y la multiplicidad.

Una vez más, es preciso repetir que el conocimiento, o búsqueda del ser, es pregunta y no respuesta. Quien responde es la realidad, pero lo que conocemos no es la realidad misma sino sólo un *aspecto* de ella. Este *aspecto* es objetivo y se nos ofrece intuitivamente, emerge de la cosa misma al ser interrogada por el hombre. Pero al mismo tiempo el conocimiento es subjetivo, pues el hombre, situado en una circunstancia concretísima, conceptualiza ese aspecto

⁴⁵ *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?*, 1928 (VIII, 121).

en forma de *vista*. El conocimiento es más que un compuesto de lo dado por la experiencia y lo puesto por el sujeto, el perspectivismo integra la subjetividad de quien conoce sin anular la objetividad del objeto conocido. El perspectivismo permite satisfacer a un tiempo el imperativo de fidelidad a las cosas y el de autenticidad o fidelidad a uno mismo integrando la necesidad racional en la salvación vital⁴⁴.

La verdad es, pues, siempre limitada y circunstanciada. Pero eso no implica de ningún modo que sea relativa o que existan muchas verdades independientes. La verdad es una, pero en cada momento histórico se nos ofrece una perspectiva determinada que ilumina un aspecto concreto de la verdad total. El hecho de que todo conocimiento atienda necesariamente a un determinado punto de vista no implica que éste deforme la realidad. Al contrario, la perspectiva es el elemento que nos permite articular y organizar el conocimiento de lo real. Cada individuo y cada época poseen un aspecto de la verdad pero no la poseen en exclusiva. Cada perspectiva dibuja un horizonte vital, así pues, sólo un sistema que articule la multiplicidad de perspectivas y amplíe nuestro horizonte puede acercarnos al ser de lo real. Por esa razón la labor del historiador y del filósofo es la de, por una parte, desentrañar qué hay de temporal y qué de eterno en cada verdad concreta y por otra parte, hacer ver que “la sola perspectiva falsa es ésa que pretende ser la única”⁴⁵. Sólo la yuxtaposición de horizontes parciales puede ofrecernos un retrato verídico de la realidad, pero esta yuxtaposición es al mismo tiempo un proceso temporal e infinito, un movimiento dialéctico que no tiene fin.

El pensamiento de Ortega no sólo es dialéctico o perspectivístico en el contenido, también en su forma y dinámica es un camino de ida y vuelta. Su filosofía es la puesta en práctica de la dialéctica de la razón vital, se trata de un movimiento incesante desde la vida a la razón y desde ésta a la vida nuevamente, desde el ensimismamiento a la alteración para volver al recogimiento y salir al mundo con fuerzas renovadas.

Nuestro filósofo es consciente de que el sujeto que piensa ejecuta tal acción en un tiempo determinado y además tiene los días contados, resulta entonces

⁴⁴ “Si el fin inmediato del método es, pues, la objetividad del pensamiento –la función de *claridad* del concepto– o la verdad como coincidencia con las cosas, el fin último del mismo es la *vida*, la «salvación» –función de *seguridad* del concepto– o «la verdad como coincidencia consigo mismo». La normatividad entera del método de la verdad «objetiva» queda así supeditada en su eficacia y validez a la que se derive de la inserción de la perspectiva intelectual en una perspectiva *vital* concreta, esto es, «personal». Y ya sabemos que esto no implica subjetivismo alguno, sino, por el contrario, la última y, en definitiva, la última garantía y condición de la más perfecta «objetividad». A. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Verdad y Perspectiva*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, p. 162.

⁴⁵ *El tema de nuestro tiempo*, 1923 (III, 614).

que al examinar la historia de la filosofía encontramos en ella una concatenación de opiniones que, aun siendo diversas, siguen un cierto sentido dialéctico. Así pues, su trato con las grandes filosofías del pasado sigue de modo natural las pautas del pensar dialéctico: *pararse, seguir, conservar, integrar*. Aun siendo consciente de que él también está atado a una perspectiva, Ortega no se limita a una labor crítica sino que lleva los planteamientos clásicos hasta sus últimas consecuencias e intenta poner en claro qué hay de verdad nuda y qué de creencia en las filosofías que le preceden para depurar la suya propia y desde ésta poder enjuiciar con claridad la historia. Ésta es una tarea incesante que repite una y otra vez enriqueciéndose y enriqueciendo su análisis en cada recorrido.

4. A modo de conclusión: la posibilidad de un sistema abierto

Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad⁴⁶.

Ésta es sin lugar a dudas la sensación que más se repite en el lector de Ortega, en numerosas ocasiones sus escritos acaban abruptamente cuando apenas ha dejado entrever la pieza clave que nos permite vislumbrar verdades fundamentales. No tenemos datos concluyentes que nos permitan saber hasta qué punto Ortega llegó a dar cuerpo a una obra definitiva cuyo profético título podría haber sido *Aurora de la razón vital*. Junto a la cuestión del estilo, éste ha sido otro obstáculo para la recepción de su pensamiento como una filosofía seria y rigurosa. No obstante, y más allá del desarrollo efectivo de esta obra definitiva la cuestión es: ¿puede la filosofía de Ortega, tal y como aquí se ha expuesto, consolidarse en un sistema?

Una vez más, necesitamos afinar los conceptos para evitar interpretaciones disonantes: antes de dar solución a la sistematicidad o no de la filosofía orteguiana nos es perentorio aclarar qué es lo que Ortega entiende por sistema.

Contrariamente al pensar común, la posibilidad de un sistema no está ligada a la posibilidad de alcanzar verdades definitivas. De hecho, las filosofías que se presentan bajo una apariencia arquitectónica y que pretenden decir la última palabra sobre el universo son sistemas cerrados, ucrónicos y utópicos, ya que han cortado toda conexión con el sustrato vital del que emerge el conocimiento. Es un error pensar que un sistema es un conjunto ordenado de res-

⁴⁶ *Meditaciones del Quijote*, 1914 (I, 769).

puestas ya que, como acabamos de ver, el conocimiento no consiste en ser respuesta sino pregunta. Por consiguiente, la sistematicidad de una filosofía no viene dada por las soluciones que aporta sino por el alcance de sus preguntas.

Puesto que vivir significa manejarse en el mundo, el hombre no puede renunciar a tener una noción completa de lo que ese mundo es. Por tanto, la filosofía, que es la forma más rigurosa del pensamiento, está siempre sometida a un imperativo de pantonomía. Lo importante no es que sea una respuesta absoluta, sino que sea *pregunta absoluta*, que sea capaz de admitir que el mundo puede ser un problema irresoluble. Lo mejor del hombre no es su capacidad de razonar –ya que ésta nunca consigue su objetivo–, lo más maravilloso que hay en el ser humano es que es capaz de aceptar la imperfección del mundo. Es capaz de vivir en una realidad imperfecta e incompleta, que siempre se le presenta como radical contradicción.

Ya hemos visto que los fundamentos metafísicos de la filosofía de Ortega se sitúan en la vida, no en la vida pensada como concepto, sino en la *vida vivida*. De ahí que el trasfondo del raciovitalismo sea la intuición. La aceptación de lo real que mueve todo el pensar orteguiano es una aceptación intuitiva y preteórica que sólo en segundo lugar será traducida del “*lenguaje del ser al lenguaje decidor del conocer*”. El raciovitalismo nos hace ver que la verdad es algo vivo, es vital e histórica. Por lo tanto, la filosofía, como forma del conocer, debe constituirse en un sistema. Pero como todo conocer debe estar al servicio de la vida, ese sistema debe ser abierto.

Así pues, la filosofía de Ortega y Gasset nace de una nueva sensibilidad que, sin renunciar a la búsqueda de una verdad absoluta, se reconoce finita y circunstanciada. La aceptación de lo real implica reconocer que la verdad tiene una dimensión vital. No se trata, pues, de un presupuesto epistemológico, sino de un compromiso ético, o lo que es lo mismo: vital. Este imperativo de autenticidad exige la afirmación de los propios límites y de los límites de nuestro paisaje. Eso quiere decir que si aspiramos a llevar una vida auténtica hemos de ser fieles a nuestra perspectiva, porque cada individuo es un punto de vista insustituible. Al haber sometido el método a la propia vida, el pensamiento orteguiano es capaz de integrar la contradicción y reconocer que, por una parte, la filosofía es mera técnica conceptual por la cual creamos seguridades en la radical incertidumbre que es la vida. Pero por parte, debemos hacer de esa limitación nuestra virtud, seguir filosofando, afinar los conceptos, articular las diferentes perspectivas y ser fieles a las urgencias de nuestro tiempo.

Mas es seguro que al llegar a esta altura –dice Ortega–, los lectores que me hayan quedado, probablemente alpinistas, renovarán con mayor presión su pregunta: ¿por qué, con todas esas ideas en el cuerpo, no se dedicó usted a ex-

ponerlas adecuadamente, en libros compactos, técnicamente bien artillados, y, en vez de ello, se ocupó en escribir artículos de periódico? Ha llegado el instante oportuno para dar respuesta taxativa; *yo rehuí exponer esas ideas precisamente por esas ideas*. La idea de que “el destino concreto del hombre es la reabsorción de su circunstancia” no era para mí sólo una idea, sino una convicción⁴⁷.

Es indiscutible que el imperativo de autenticidad entreteje en una única pieza la vida y la filosofía de Ortega en la salvación de su circunstancia. No obstante, creo que no es demasiado aventurado hacer otra interpretación de esta cita y quedarnos con que *las ideas de Ortega no cristalizaron en un sistema precisamente por esas ideas*. El punto de partida de este trabajo era precisamente que la aceptación de lo real, la higiene de los ideales, la pulcritud mental, el imperativo de autenticidad, el hacer de la limitación virtud, la seguridad en la incertidumbre y el reconocimiento del pluralismo no eran meras “ideas” sino imperativos del quehacer de Ortega. Estas convicciones vitales implican una determinada concepción de la realidad radical que, sin dejar de ser sistemática, en ningún caso podrían haber cuajado como un sistema al uso.

Para Ortega, la filosofía es un hacer forzoso mientras sigamos en un sistema de creencias cognoscitivo que a su vez es fruto de una coyuntura histórica y se fundamenta en la creencia en una “naturaleza” o “cosa”. Y ahí está la gravedad del asunto: la filosofía de Ortega, sin dejar de ser mera “idea-ocurrencia” que aspira a conceptualizar la realidad, propone un cambio en ese fundamento. Nos propone una filosofía desde el punto de vista de la propia vida. La cuestión es ¿qué tipo de sistema de certezas se puede articular desde la concepción orteguiana del ser?

Al contrario que otras filosofías, la de Ortega no nos ofrece una certeza dogmática, sino que marca los límites de la incertidumbre que puede vislumbrar desde su situación histórica. Ortega asume que la lógica del pensamiento no es la lógica de la vida y que, por lo tanto, el verdadero decir tiene mucho que ver con la contradicción o la paradoja ya que ninguna realidad puede pensarse sin tener en cuenta su contrario. Así que, a fin de cuentas, si la razón quiere ser fiel al punto de vista de la realidad radical tiene que asumir la paradoja –puesto que es a la razón lo que la incertidumbre a la vida.

El legado de Ortega no reside tanto en las respuestas que ofreció a los problemas de su tiempo como en el enfoque desde el cual su pensamiento es capaz de abrir preguntas a las cuestiones que acucian nuestro presente. La sistematicidad de su filosofía reside precisamente en su preguntar, porque cada inte-

⁴⁷ “Prólogo para alemanes”, 1934 (IX, 161). El subrayado es nuestro.

rrogante lleva en sí un abanico de posibles respuestas que, aun siendo contradictorias, delimitan un contorno en el que la realidad se muestra en su auténtica complejidad. ●

Fecha de recepción: 31/10/2010
Fecha de aceptación: 22/07/2011

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRIOSO, J. (2005): "Un arte de vivir: la filosofía de Ortega y Gasset", [en línea], *Circunstancia*, 6. Dirección URL: <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/54/circunstancia>. [Consulta: 30 de septiembre de 2010].
- D'OLHABERRIAGUE, C. (2009): *El pensamiento lingüístico de Ortega y Gasset*. A Coruña: Espiral Maior.
- GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO, J. (1998): "El Método de la razón vital", en A. JIMÉNEZ GARCÍA, (coord.), *Estudios sobre historia del pensamiento español: (Actas de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico)*. Santander: Asociación de Hispanismo Filosófico / Fundación Histórica Tavera / Sociedad Menéndez Pelayo.
- LASAGA MEDINA, J. (2005): *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma.
- (2005): "Los nombres de una filosofía: razón vital o razón histórica", *Revista de Occidente*, 293, pp. 5-25.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1966): *Verdad y Perspectiva*. Madrid: Revista de Occidente.
- (2002): *La innovación metafísica de Ortega*. Madrid: Biblioteca Nueva.