

# Recasens: intimidad desde la distancia

Presentación de **Giuseppe Bentivegna**

ORCID: 0000-0002-4484-6556

**E**n la autopresentación de su pensamiento filosófico y jurídico escrita en 1963, ocho años después de la muerte de Ortega, Luis Recasens Siches<sup>1</sup>, escribiendo en tercera persona, empieza reconociendo en él su maestro intelectual durante catorce años, es decir hasta 1936, cuando se producirá su marcha al exilio, como les sucedió a casi todos los componentes de la Escuela de Madrid:

El maestro, por excelencia, de Luis Recasens Siches fue José Ortega y Gasset, con quien estuvo en contacto directo e inmediato durante catorce años, y a quien debe lo más importante de su formación espiritual. Durante su etapa de estudiante universitario en España (1918-1925), Recasens Siches, en materia de Filosofía del Derecho, fue un autodidacto que absorbió los materiales escritos más importantes en aquel tiempo<sup>2</sup>.

El dato biográfico es interesante porque nos orienta en la búsqueda de la influencia que Ortega tuvo sobre su joven alumno. Recasens siguió los cursos denominados *¿Qué es filosofía?* (impartidos por Ortega en la primavera de 1929 en el Teatro Infanta Beatriz de Madrid y cuyos resúmenes, aprobados por el propio Ortega, aparecieron en *El Sol*) y *Principios de Metafísica según la Razón Vital* (profesado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid en el año académico 1933-34), tomando apuntes que se revelaron importantes cuando escribe de su maestro, como en este ensayo, y que más han influido en la orientación de su filosofía general, del derecho y de la sociología<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Nació en Guatemala de padres españoles en 1903 y murió en México D.F. en 1977, donde fue acogido en 1936 y donde eligió quedarse hasta los años cincuenta, época en la que se le propuso volver a su patria.

<sup>2</sup> *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*. México D.F.: Porrúa, 1963, tomo I, pp. 488-489. La Auto-exposición, pp. 488-547, del primer tomo.

<sup>3</sup> Para el desarrollo de su pensamiento sociológico son fundamentales sus estudios en los Estados Unidos a partir de 1949-1954 y los estudios anteriores de las obras de M. Weber.

#### Cómo citar este artículo:

Bentivegna, G. (2011). Recasens: intimidad desde la distancia. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (23), 151-182.  
<https://doi.org/10.63487/reo.466>

Revista de  
Estudios Ortegaianos  
Nº 23. 2011  
noviembre-abril



En el breve ensayo que publicó, sin énfasis retórico dada la circunstancia en que se escribió, se considera a Ortega el filósofo español más grande de su tiempo, con una dimensión entre las más altas del pensamiento europeo. No se trata sólo de una necrológica, porque en él se resumen “algunos temas capitales” del raciovitalismo, que, con otros dos ensayos del mismo año que fueron escritos dentro de la misma circunstancia<sup>4</sup>, constituyen una verdadera monografía, que merecería ser publicada, habida cuenta de que Recasens no escribió nunca más de manera orgánica sobre Ortega y se limitó a recordar la doctrina en sus aspectos más “orteguianos” de sus grandes obras<sup>5</sup>.

Una cuidadosa lectura del ensayo propuesto, poniéndolo en relación con su producción principal, permite reconstruir una línea de desarrollo del pensamiento de Recasens desde los principios orteguianos de la metafísica de la vida, hasta sus implicaciones más significativas en el ámbito del derecho, de la filosofía y de la sociología.

Respecto a ese tema, Recasens subraya que el pensamiento de Ortega, por más que se encuentre enraizado en la circunstancia española e ibero-americana, no se debe interpretar limitándose a esta perspectiva, porque trata problemas universales puestos ante él por las urgencias del tiempo:

la vocación medular de Ortega le llevó predominantemente a la preocupación por los temas universales de la cultura, y especialmente a la situación de éstos en el área de nuestro tiempo [y] su teoría está íntimamente engarzada con las preocupaciones de la vida humana en general y especialmente con los problemas de nuestra época, lo mismo en el campo teórico que en la palestra práctica<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> L. RECASENS SICHES, “Sociología, filosofía social y política en el pensamiento de José Ortega y Gasset”, *Cuadernos Americanos*, [México D.F.], 1 (1956), enero-febrero, pp. 86-119 y “José Ortega y Gasset: Su metafísica, su sociología y su filosofía social”, *La Torre. Revista de la Universidad de Puerto Rico*, año IV, 15-16 (1956), julio-diciembre, pp. 305-335. Recasens cita a Ortega desde los primeros seis volúmenes de las *Obras completas* publicadas en Madrid por la Revista de Occidente en los años 1946-47.

<sup>5</sup> Recuerdo sólo: *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez, con uno estudio previo sobre sus antecedentes en la Patrística y en la Escolástica*. Madrid: Victoriano Suárez, 1927; *Vida humana, sociedad y derecho. Fundamentación de la filosofía del derecho*. México D.F.: UNAM, 1939. II.<sup>a</sup> ed. *Ibidem*, 1945; III.<sup>a</sup> ed., México D.F.: Porrúa, 1952; *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y lógica razonable*. México D.F.: UNAM, 1970; *Nueva filosofía de la interpretación del derecho*. México D.F.: UNAM, 1956; *Panorama de pensamiento jurídico en el siglo XX*, 2 tomos. México D.F.: Porrúa, 1963; *Tratado general de sociología*. México D.F.: Porrúa, 1956; *Tratado general de filosofía del derecho*. México D.F.: Porrúa, 1959; *Introducción al estudio del derecho*, III.<sup>a</sup> ed. México D.F.: Porrúa, 1970. Estas obras se han reeditado más veces y se utilizaron en cursos oficiales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>6</sup> L. RECASENS SICHES, “José Ortega y Gasset: Su metafísica, su sociología y su filosofía social”, ob. cit., p. 306.

Una de las tesis fundamentales de Ortega que más ha afectado al pensamiento filosófico-jurídico de Recasens, que va a la búsqueda de una nueva lógica dentro de la interpretación jurídica, es la que rechaza en ésta el uso de los procedimientos gnoseológicos y metodológicos de las ciencias de la naturaleza. Se trata de fundar una lógica basada en una nueva concepción de la razón, que no sea una concesión al irracionalismo, como a veces se ha dicho de Ortega, sino una nueva forma de razón no menos racional que la lógica de lo racional, es decir que la lógica de las ciencias físico-matemáticas. A partir de la razón vital e histórica y de la razón como narración (“el hombre no tiene naturaleza sino que tiene... historia”), Recasens hace surgir la lógica de lo razonable como lógica de lo humano y de las formas de la cultura<sup>7</sup>.

El periodo de estudio en Italia, Alemania y Austria es esencial para la formación de una perspectiva metodológica y filosófica personal, enraizada en la metafísica de la vida de Ortega. Recasens se da cuenta, también siguiendo las huellas de su maestro, de la inactualidad del neokantismo y de la necesidad de una fundación raciovitalista del derecho. En efecto, comprende que era prioritario no limitarse al ámbito puramente gnoseológico o epistemológico, ni empezar por él, sino que era necesario que se asumiera como fundamento el humanismo trascendental de Ortega y al mismo tiempo que se superase el formalismo puro en la teoría general del derecho, tomando como fundamento la realidad radical de la vida humana. Además, rasgo que en el curso de los años irá adquiriendo un papel cada vez más esencial, Recasens se da cuenta de la necesidad de superar el formalismo axiológico y de elaborar la estimativa jurídica valiéndose de la filosofía fenomenológica de los valores (sobre todo de Scheler y Hartmann) pero enraizándola en la metafísica orteguiana de la vida humana.

Recasens empieza a moverse dentro de su contexto nacional con un nuevo estilo filosófico-jurídico, de gran empeño y vitalidad. Él, manteniendo en gran parte la orientación iusnaturalista de la tradición española, pero reinterpretada desde la axiología jurídica, reflexiona críticamente desde el principio sobre los postulados del formalismo idealista en las versiones de G. Del Vecchio, R. Stammler o G. Radbruch. De todo modo, reflexiona críticamente también sobre el aporte ofrecido por la revolución impuesta por el positivismo formalista de H. Kelsen y se identifica con los avances ofrecidos por la aplicación de la fenomenología a la ética y al derecho<sup>8</sup>. En fin, bajo la presión del contacto directo con

<sup>7</sup> En *La Torre. Revista de la Universidad de Puerto Rico*, año IV, 15-16 (1956), julio-diciembre, pp. 324-325. Este tema se desarrolla por extenso en L. RECASENS SICHES, *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y lógica razonable*, ob. cit.

<sup>8</sup> Se trata de autores que Recasens ha encontrado durante su *tour* intelectual en Italia, Alemania y Austria. Por lo que se refiere a la filosofía fenomenológica de los valores, los autores que más le interesaron fueron Scheler y Hartmann.

Ortega, encuentra un esquema teórico para su proyecto de renovar su filosofía del derecho por medio de los fundamentos de la metafísica raciovitalista.

En un periodo posterior, no demasiado largo pero intenso y atormentado, Recasens experimenta casi al mismo tiempo la influencia del neokantismo, de la fenomenología y del raciovitalismo. El primero, mediante sus diferentes orientaciones, tiene sobre Recasens una fuerte influencia y, aunque se oponga de inmediato a muchos de sus fundamentos, en él permanecen unos influjos, sobre todo en la teoría fundamental del derecho. Recasens busca la superación del neokantismo, volviendo a las objeciones de Ortega, no sólo en el ámbito de la teoría fundamental, sino también en la orientación axiológica de la estimativa jurídica interpretada como teoría del ideal jurídico. Pero también este nivel, al que conduce la influencia fenomenológica, se tiene que superar o, por lo menos, ampliar, integrando la filosofía del derecho con un estudio ontológico y mediante la consideración unitaria de la estimativa jurídica dentro de la metafísica de la vida de Ortega<sup>9</sup>.

Recasens trabaja en la elaboración de una teoría fundamental del derecho y de la estimativa jurídica, de acuerdo con estos dos postulados, que él mismo subraya: a) no limitarse al plano puramente gnoseológico, sino asumir como base y fundamento el plano ontológico y la realidad de la vida humana; y b) superar el formalismo axiológico y reelaborar la estimativa jurídica conforme a los aportes de la filosofía fenomenológica de los valores y a las presuposiciones de la metafísica de la vida.

De esta manera, mediante el ahondamiento en las tesis orteguianas, Recasens hace propia la diferencia establecida por Dilthey entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, y da una fundamentación lógica y metodológica personal y original, que se subdivide, además, en la tesis de la historicidad de los ideales jurídicos. De todo esto nace la nueva fundamentación de la historicidad de la estimativa jurídica, en que los valores permanecen con un apriorismo objetivo, como Ortega declara, sin, pese a ello, afirmarse como entes en sí subsistentes.

Inspirándose en la metafísica de Ortega, Recasens entra en contacto con la realidad de la vida humana. La vida es intimidad con uno mismo, enterarse, darse cuenta de sí mismo, cuidarse y tenerse. La vida es dinamismo (espíritu deportivo); consiste, por lo tanto, a diferencia de lo que afirma el idealismo desde Descartes, en la copresencia, en la coexistencia del *yo* con un mundo y de un mundo conmigo, como elementos inseparables, insolubles. Hablar de un mundo que es independiente del hombre es invención, mera hi-

<sup>9</sup> Cf. lo que escribe a propósito de la interpretación en el *Tratado general de filosofía del derecho*, ob. cit., p. 7.

pótesis de la fantasía intelectual. El yo no es, como ya había dicho Ortega, ser biológico o psíquico:

El yo no es una cosa; es quien tiene que vivir con las cosas, entre las cosas. Y la vida no es algo que nos sea dado hecho, que tenga un ser predeterminado, sino que es algo que tiene que hacerse, que tiene que hacérselo el yo que cada uno de nosotros es. Y la estructura de la humana existencia es *futurición*, esto es, tener que decidir en cada momento lo que vamos a hacer en el momento siguiente, es, por lo tanto, albedrío o libertad. Pero una libertad no abstracta (como absoluta e ilimitada indeterminación), sino libertad encajada en una circunstancia, entre cuyas posibilidades y potencialidades concretas tiene que optar. Cada cual tiene que vivir no una vida cualquiera, antes bien, se encuentra ante la misión de realizar el proyecto de existencia que cada quien es. Este proyecto en el cual consiste el yo o la persona no es una idea o plan meramente ideado por el hombre. Ese proyecto es anterior a todas las ideas que su inteligencia forma, a todas las decisiones que tome. Ese proyecto es nuestro auténtico ser, nuestra destinación. Cada quien es indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse<sup>10</sup>.

En esto se basa un dato fundamental que tiene su raíz en la reflexión jurídica de Recasens: en la existencia, más allá de las necesidades de la naturaleza, se encuentra un horizonte vital de posibilidades, es decir de libertad. Vivir es, en el pensamiento de Ortega, realizar un proyecto de existencia, es un querer, una sucesión y una simultaneidad de hacerse. El esencia del hacer, de todos los seres humanos de realizarse, está en el puro querer. Para Recasens, que también aquí se refiere a Ortega, se puede decir que el hombre es el ser que tiene urgencias, que debe solucionar por sí mismo, y que el mundo de la vida es esencialmente *circunstancia*. Pero añade que los principios de la metafísica orteguiana de la vida conducen a la aserción de que la vida humana se compone de un conjunto de valorizaciones y de su sucesión. Así la estimativa jurídica no se limita a establecer objetos ideales, como en Scheler, sino que tiene una dimensión más radical; constituye la estructura esencial de la vida humana. La originalidad de Recasens consiste sobre todo en insertar la reelaboración de los valores dentro de una visión circunstancial, una visión de perspectiva y una visión histórica. Otros elementos del pensamiento de Ortega consisten en la teoría de la vida humana objetivada y en la consideración de la cultura como función vital, con una dimensión trascendente, y como obra circunstancial.

Esto es muy importante, porque el derecho pertenece con razón al reino de la vida objetivada, o, en otras palabras, de la cultura y por más que éste tenga

<sup>10</sup> L. RECASENS SICHES, *Introducción al estudio del derecho*, ob. cit., p. 152. El texto propone tesis orteguianas y también el estilo expositivo recuerda a Ortega.

una dimensión que trasciende las realidades particulares en que se genera, nace de las urgencias que los hombres sienten y que quieren satisfacer. Con Ortega, Recasens reconoce la doble dimensión de la cultura (idealidad e historicidad) y usa en sus páginas largas citas tomadas de *El tema de nuestro tiempo* de 1923. Afirma que existe una *relación recíproca* entre los actos vitales y sus contenidos o resultados. Es decir, hay una *influencia recíproca* entre los procesos vitales y las obras realizadas en éstos. Los objetos culturales se deben entender correctamente, como objetivaciones de la vida humana, porque gracias a esta tesis se desvanece para siempre la *fantasmagoría* que crearon el pensamiento hegeliano y romántico (en particular Savigny) de un Espíritu Objetivo o de un Alma Nacional, con un ser substancial y con vida propia. En síntesis,

*cultura en ese sentido es lo que los miembros de una determinada sociedad concreta aprenden de sus predecesores y contemporáneos en esa sociedad, y lo que le añaden y modifican. Es la herencia social utilizada, revivida y modificada*<sup>11</sup>.

La norma jurídica, como los otros productos culturales, es vida humana objetivada y como tal, para comprenderla, se debe analizar desde la perspectiva del carácter y la estructura de la vida humana. Recasens insiste en particular en la dimensión humana, porque ésta es circunstancial, a fin de que no se tropiece en el error de colocar el estudio de los productos humanos en el “vago reino” de un espíritu intelectualizado, distinto de la auténtica realidad efectiva de estos objetos: los hechos humanos, a diferencia de lo que afirma Hegel, no son entidades espirituales<sup>12</sup>. La esencial historicidad del hombre no implica que en la vida no haya elementos fijos y estables; sin embargo, se debe afirmar que el hombre hace siempre las mismas cosas (conocimiento, religión, técnica, economía, etc.) pero las hace siempre de manera diferente, en virtud de su historicidad esencial. Sin embargo, la creatividad pertenece a la vida individual dentro de lo colectivo y de lo social que mantienen y transmiten todas las experiencias que el hombre ha cumplido en la historia. Pero estas experiencias que el yo va haciendo en relación a sí mismo y en relación al mundo (elemento circunstancial) no son teóricas sino experiencias en relación a la vida humana, es decir, experiencias sobre la inseparable conexión entre el mundo y el yo, sobre las maneras de relación entre el sujeto y su entorno; en suma, experiencias respecto a cómo el yo va a tejer la trama de su existencia. Entonces, la razón vital e histórica constituye la acumulación de las experiencias humanas cumplidas y socializadas y que condicionan la conducta futura. Se trata de premisas propias

<sup>11</sup> *Idem.*

<sup>12</sup> *Idem.*

de Dilthey, pero reinterpretadas y renovadas en la filosofía de Ortega. En esta breve "Presentación" me he propuesto tan sólo subrayar algunos temas fundamentales en el pensamiento de Recasens, en su conexión con el raciovitalismo de Ortega, haciendo referencia a uno de los más significativos ejemplos de la gran influencia del humanismo trascendental orteguiano dentro del renacer de España y de la cultura hispano-americana cada vez más orientada hacia una renovación cultural y civil, a partir de las aportaciones de los intelectuales de la Escuela de Madrid en el exilio.



---

---

## LUIS RECASENS SICHES

### *José Ortega y Gasset: algunos temas capitales de su filosofía*

#### **Nuestra condolencia**

La filosofía en el mundo y la cultura de lengua española están de luto por la muerte de José Ortega y Gasset. El Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México siente con honda pesadumbre la amputación que el pensamiento del siglo XX sufre con la desaparición de José Ortega y Gasset, y quiere rendir homenaje a su obra y a su memoria ofreciendo aquí un resumen de algunas –sólo de algunas– de las contribuciones del genial maestro español a la filosofía de nuestro tiempo.

#### **Breve esquema biográfico**

José Ortega y Gasset nació en Madrid el 9 de mayo de 1883. Se doctoró en Filosofía en la Universidad Central de la capital española. Durante algunos años amplió estudios en varias universidades alemanas, entre ellas en la de Marburgo. En noviembre de 1910 y en virtud de brillantísimas oposiciones, que suscitaron admiración superlativa, ingresó en el profesorado universitario, sirviendo primero una cátedra de Filosofía en la Escuela Superior del Magisterio y al poco tiempo la cátedra de Metafísica en el período del doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, en la que profesó hasta 1936. En 1930 fundó la Agrupación al Servicio de la República. Fue diputado en las Cortes Constituyentes de la República Española (1931); tuvo importantes y luminosísimas intervenciones en el debate constitucional. Por discrepar de ciertos rumbos tomados por el Parlamento y el Gobierno, se apartó de la política en 1932. Durante la guerra civil española residió en Francia, Holanda y Argentina. Regresó a Europa hacia 1942, fijando su do-

micilio legal en Lisboa, donde lo conservó. Desde 1948 a 1952 profesaba todos los años durante unos meses en un instituto privado de Humanidades fundado por él en Madrid. Desde 1953 hasta poco tiempo antes de su muerte residió muy largas temporadas en Alemania, dando cursos y conferencias en la Universidad de Múnich y en otras. Murió en Madrid el 18 de octubre de 1955.

La mayor parte de sus obras escritas figuran en la edición de sus *Obras completas*, seis gruesos volúmenes, publicados por la editorial de la Revista de Occidente, Madrid, en 1947. En los últimos años publicó nuevos trabajos en alemán. Ha dejado algunos inéditos, que es de esperar sean pronto sacados a luz por sus deudos.

### Su personalidad y su significación

Nadie, absolutamente nadie, contribuyó en tal altísimo grado a prestigiar la cultura española de nuestra época como José Ortega y Gasset. Ya hacia 1925 circulaba en Alemania, usada por los más ilustres próceres del pensamiento filosófico la frase "*das Spanien von Unamuno und Ortega*", para enaltecer lo mejor del pensamiento español.

En ocasiones, se había descrito a Ortega como el hombre que mejor hablaba y escribía en castellano, como el mejor orador académico del mundo entero, como uno de los más grandes filósofos de nuestro tiempo, y como un magnífico catador en todas las otras ramas de la cultura.

Fue realmente un gran creador en filosofía, así como en otros campos próximos a ésta, tales como los de la sociología, la historiología y la pedagogía, sin olvidar empero sus contribuciones a la teoría del arte, a la crítica literaria, y a la historia.

Ernst Robert Curtius, que ya en mil novecientos veintitantos dijo que Ortega debía ser considerado como uno de los Doce Pares de la cultura del siglo XX, en mayo de 1949 escribía: "Ortega tenía en la Alemania del segundo decenio de nuestro siglo muchos y entusiastas lectores [...]. La filosofía coincidía en este pensador con la realidad de nuestra existencia. La filosofía se nos presenta como una ciencia que se puede estudiar en las Universidades. Es una especialidad. Es una profesión. Hay hombres que se ocupan oficialmente de filosofía, con frecuencia durante una vida entera. ¿Es ésta la única forma de existencia de la filosofía? ¿No tiene algo cuestionable? ¿Cómo han sido nuestras experiencias personales con esa forma de filosofía incorporada socialmente, hecha inocua? Me gustaría ver al estudiante alemán que no hubiese hecho la experiencia del Fausto de Goethe: «He estudiado, ¡ay! filosofía de cabo a rabo con ardiente afán. Pero sigo siendo un pobre necio». Así nos ha pasado a todos nosotros. ¿Qué esperanzados estábamos en nuestra primera lección filo-

sófica! ¡Y qué desilusionados salíamos! Así tiene que ser cuando la filosofía se convierte en objeto de enseñanza y tema de examen [...]. Que el entusiasmo del filosofar vivo nos haya sido devuelto a nosotros por un español fue una de las sorpresas en que fue tan rico el mundo espiritual en el decenio de 1920 a 1930. Ortega es algo totalmente distinto de un mero discípulo y rebrote o continuador de la filosofía alemana. Ortega la ha recibido en sí como estímulo, desde Leibniz hasta Husserl, desde Kant hasta Scheler, y tomó aquí estímulo en sentido fisiológico. El estímulo provoca una reacción, una respuesta del sistema orgánico. El pensamiento de Ortega, mediante el encuentro con el mundo intelectual alemán, ha llegado a sí mismo. Todo auténtico filósofo nace con una intuición originaria, que luego se le revela como su misión. Es una idea nuclear, que se desarrolla conceptualmente y se robustece en la resistencia. Este papel de la resistencia productiva lo ha desempeñado la filosofía para el joven Ortega, el celtíbero del Escorial”<sup>1</sup>. De hecho, algunos de los más grandes filósofos del siglo XX, como Husserl, Scheler y Cassirer solían referirse a Ortega como a uno de sus iguales en rango y en obra creadora. Hoy Ortega ha pasado ya a los manuales de Historia de la Filosofía Contemporánea. Conviene recordar esto, y subrayarlo enérgicamente, porque en algunas atmósferas de envidia y de resentimiento, así como también de cerrilidad, se han desarrollado intrigas encaminadas a restar importancia a la obra filosófica de José Ortega y Gasset<sup>2</sup>. Refiriéndose a alguna de esas intrigas, Manuel García Morente decía en 1936: “Don José [...] ha hecho filosofía, una filosofía auténtica. Y, por haberla hecho ha incorporado el pensamiento español a la corriente del pensamiento universal. No consentiría usted, [...] que me esforzase en demostrar aserto tan notorio. Pero, además, ¿quién pide esta demostración? ¿Quién necesita que se le pruebe por *a* más *b* que Ortega y Gasset es filósofo, y lo es aquí, en Madrid, y lo es allá, en París, y acullá, en Berlín, y en Londres, y en América, la de arriba y la de abajo? El que diga que necesita esa demostración demuestra con pedirla que no la merece, que no es cierto que la necesite, y que lo que se propone no es precisamente satisfacerse con su obtención [...]. Porque las obras impresas de don José circulan por todo el orbe y en diferentes idiomas [...]”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Ernst Robert CURTIUS, “Ortega”, *Merkur*, mayo de 1949, pp. 419-427 (cit. por Julián MARÍAS, *Ortega y tres antípodas: Un ejemplo de intriga intelectual*, Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1950).

<sup>2</sup> Sobre este punto véase la excelente obra de Julián Marías, citada en la nota precedente.

<sup>3</sup> Cf. Manuel G. MORENTE, “Carta a un amigo: evolución filosófica de Ortega y Gasset”, publicada en *El Sol*, Madrid, 8 de marzo de 1936, y reproducida en el volumen *Ensayos*, Revista de Occidente, Madrid, 1945, pp. 202 ss.

Pero yo deseo ser más explícito y resumir aquí algunas, nada más que algunas, de las muchas creaciones filosóficas de Ortega.

### **El estilo expositivo de José Ortega y Gasset**

Aparte de aquellos ambientes de intriga a que aludía, tal vez en ocasiones algunos no se han percatado de la novedad y de la dimensión genial del pensamiento de Ortega, debido al hecho de que sus exposiciones, tanto las escritas dirigidas al gran público, como sus lecciones de cátedra dedicadas a los especializados, fuesen tan prodigiosamente fáciles y tan diáfananamente claras. Como tanta facilidad y tan irresistible atractivo ahorran esfuerzos al lector o al oyente, en ocasiones algunos de éstos creían que manjar intelectual tan sabroso y que tan poco costaba digerirlo, en el fondo, no debía encerrar gran cosa. Pero los que así pensasen olvidaban que en el modo de exposición de la filosofía hay dos egregias tradiciones de signo contrario. Hay, por una parte, la tradición de un modo adusto y esotérico, que usa una terminología comprensible solamente para los iniciados: Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, Husserl, Heidegger, Whitehead, etc. Pero hay también, en cambio, otro estilo expositivo que emplea para la expresión filosófica el lenguaje habitual y corriente, o el lenguaje literario: Sócrates, Platón, San Agustín, en parte Descartes, Bergson, Santayana, Caso, Vasconcelos, Ortega y Gasset.

### **Lo que aprendió y lo que rechazó de Kant**

Una de las más decisivas aportaciones de Ortega es su metafísica de la razón vital, o racio-vitalismo. Con ella, Ortega superó la tradición trisecular del idealismo moderno, y sentó las bases de una nueva filosofía centrada en la vida humana.

El estudio de Kant, en sus años de post-graduado en Marburgo dio al pensamiento de Ortega una base y un cauce, pero no lo aprisionó dentro de la tradición del idealismo. Por el contrario lo incitó, como él solía decir, a fugarse de la "prisión kantiana". El estudio de Kant "lo contrajo de la periferia al centro. Lo introdujo en la ancha vía por donde, a partir de Descartes, discurre el pensar científico y filosófico europeo. Y desde Kant comenzó Ortega a dilatar su visión filosófica..., a aquilatar su propio problema. En Kant no encontró, ni siquiera buscó, lo que quería, sino que aprendió a buscarlo... Ya entonces se advertía clara en el espíritu de Ortega la preocupación esencial: abrir brecha en el idealismo. El punto básico de la filosofía idealista no podía satisfacerlo. Veía en él una actitud segunda, no primera, no primaria, del filosofar. Ya entonces repetía con frecuencia que en Kant el ser es una posición, una construcción. Pero posición y

construcción, ¿de quién? ¿Quién pone y construye el ser? Sin duda, el pensamiento. Ahora bien: el yo pensante no es el yo real, no es el yo que existe y vive. El pensar es un hacer, es algo que yo, viviendo, hago; precisamente porque vivo y para vivir. El pensamiento no es, pues, lo primario, sino la actuación de algo más hondo todavía. Ese algo más hondo es el vivir mismo. Así, desde sus primeros ensayos filosóficos, percibía ya Ortega con claridad que el pensamiento es una actitud de la vida, que es... razón vital. La superación del idealismo había, pues, de lograrse reduciendo toda la construcción del pensamiento a una base más radical de intuición directa, inmediata: la propia vida<sup>4</sup>.

“La «fenomenología» ha sido para Ortega no un puerto de llegada, ni siquiera de escala, sino un mero arsenal de herramientas útiles para la elaboración de fórmulas, giros y análisis con qué expresar su última y radical certidumbre”<sup>5</sup>.

### Primer atisbo de la metafísica de la vida

Ya en sus *Meditaciones del Quijote* (1914) estampó Ortega su famosa frase: “Yo soy yo y mi circunstancia”, con la que sentó los primeros cimientos de su nueva filosofía de la vida humana. Adviértase que en esa frase de Ortega aparece dos veces la palabra “yo”, y que esta palabra tiene significados diferentes la primera y la segunda vez. La primera vez, cuando dice “yo soy”, el vocablo “yo” significa “mi vida”, la cual comprende a la vez como componentes inseparables, a mí mismo y a la circunstancia. En cambio, la segunda vez, cuando dice “soy yo y mi circunstancia”, aquí el pronombre “yo” expresa la unidad radical e invariable del sujeto que coexiste con los objetos, los cuales están indisolublemente asociados con él mismo y cuyo conjunto es lo que se llama, mi contorno, circunstancia o mundo.

### Su análisis crítico del idealismo

Ortega había sentido la insuficiencia y secundariedad del idealismo. Por otra parte, había intuido cuál debía ser la base para la nueva filosofía. Pero había que justificar esto intelectualmente de modo por entero satisfactorio. Al fin y al cabo, el idealismo, cuyo régimen imperó durante tres siglos en la historia del pensamiento, no había sido una anécdota. Era nada menos que el espíritu de la cultura moderna. El idealismo tenía indudablemente razón en su crítica del realismo ingenuo de los antiguos y los medioevales. Pero si bien tenía razón

<sup>4</sup> Cf. Manuel G. MORENTE, *op. cit.*, pp. 206 ss.

<sup>5</sup> *Ibid.*

cara al pasado, en cambio *no tenía toda la razón*, no la tenía sobre todo cara al porvenir. Era necesario, por lo tanto, revalorar críticamente el idealismo para descubrir cuál era su punto débil, su yerro fundamental.

Con tal propósito realizó Ortega lo que él llamó operación quirúrgica sobre el cuerpo del idealismo cartesiano, para descubrir el punto flaco de éste<sup>6</sup>.

Descartes tenía razón al considerar que el mundo exterior tiene una existencia no evidente, sospechable, dubitable. Con esto no se niega ni se afirma su realidad. Descartes intenta únicamente no fundarse sobre nada que meramente se supone. No le basta la suposición; busca algo indubitable, algo que se imponga. Pero ¿qué queda, cuando la duda lo invade todo? Queda la duda, es decir, la realidad del pensamiento. El pensamiento es lo único que no se puede negar, porque negar es pensar. De eso resulta que del universo, al pensamiento sólo le es dado como algo evidente, innegable, indubitable, él mismo, la realidad del pensamiento. Mi pensamiento se tiene presente a sí propio con íntima posesión.

El ser del pensar consiste en darse cuenta de sí mismo, en un saberse. La existencia de las cosas es dudosa, pero es indudable que existen en mi pensamiento como “cogitaciones”. Entonces resulta que, en Descartes y los sucesivos idealistas, el pensamiento aparece como centro y soporte de toda realidad. Este principio lleva a intentar un sistema de explicación de todo cuanto hay, interpretando todo lo que no es pensamiento como consistiendo en ser pensado, en ser idea. Ésta es la archiparadoja que hace de la filosofía moderna una contradicción de nuestra creencia vital. Desde Descartes, la filosofía caminó al retropelo de la vida corriente, y se aparta de ella hasta que en Kant, Fichte, Hegel, es el mundo visto del revés.

La superioridad del idealismo frente a la filosofía antigua y a la medioeval consistió en haber descubierto el pensar, cuyo modo de ser es distinto del ser de todas las otras cosas. El ser del color es colorear; pero no consiste en ser para sí blanco o azul; el cuerpo es peso, pero no consiste en pesarse a sí mismo. La idea platónica no consiste en darse cuenta de sí misma, ni el Dios de Aristóteles, ni el Logos de Plotino, ni el alma de Santo Tomás. El ser de esas cosas es ser para otro, exterioridad, ser para fuera. Por el contrario el atributo constituyente del pensamiento —el gran hallazgo cartesiano— es saberse, tenerse a sí mismo, entrar en sí, ser intimidad, reflexividad.

<sup>6</sup> Para esta parte del pensamiento de Ortega tengo a la vista principalmente, aunque no de modo exclusivo, su curso “¿Qué es la Filosofía?” dado en la primavera de 1929 en el Teatro Infanta Beatriz de Madrid, cuyos extensos resúmenes, aprobados por el propio Ortega y Gasset, aparecieron en *El Sol* de Madrid. Tengo asimismo a la vista los apuntes tomados por mí de su curso sobre “Principios Metafísicos según la Razón Vital” profesado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, en el año académico 1933-34.

Ese descubrimiento de la subjetividad tiene dos hondas raíces históricas: una negativa, el escepticismo; otra positiva, el Cristianismo. La duda es condición del conocimiento científico. Ya los griegos ejercitaron la virtud de dudar. Mas, por otra parte, para descubrir algo, hace falta amor y entusiasmo, cosas que el escéptico no tiene. El interés por la subjetividad se debe al Cristianismo. El Dios cristiano es trascendente, extramundano, incomparable con la realidad cósmica. ¿Cómo es posible el trato con Él? No es posible a través del mundo; todo lo de este mundo es estorbo, interposición. Por eso dice San Juan de la Cruz: “Apártalas, amado, que voy de vuelo”. Para estar con Dios, es preciso dar por inexistente lo terrenal, puesto que no es nada frente a Dios. Para acercarse a Dios, el cristiano hace lo que el escéptico: negar el mundo, las cosas, el cuerpo, su propio cuerpo, y entonces es cuando siente que verdaderamente vive, y es porque el alma se ha quedado sola, sola con Dios. El Cristianismo descubre que la soledad es la substancia del alma. No es casual que sea San Agustín el primero que entrevé el hecho de la conciencia y del ser como intimidad. Esta idea corre por la Edad Media a través de San Bernardo de Clairvaux, los franciscanos Scoto, Occam, Autrecort, hasta Descartes, sin sufrir más que un tropiezo: Santo Tomás de Aquino, que vuelve al alma cósmica de Aristóteles.

¿Cuál fue el genial descubrimiento de Descartes?: fue la realidad del pensamiento, que existe en la medida y según *es para sí*. Por eso, la primera verdad indubitable es ésta: el pensamiento existe, *cogitatio est*. Pero Descartes dijo algo más –lo cual incluye fatales errores. Dijo: pienso, luego soy, existo; lo que equivale a decir: el pensamiento es, luego yo existo.

En puridad, decir que el pensamiento existe incluye decir que el pensamiento contiene un sujeto que piensa, así como contiene también objetos pensados. Si existe, pues, pensamiento, en el mismo sentido tendrá que existir su sujeto y su objeto. Pero Descartes no se ha desasido de las categorías cósmicas, pierde la serenidad ante el ser del pensamiento que consiste en pura agilidad y reflexión. Olvida esto, y se agarra al ser cósmico, buscando tras ese ser del pensamiento un *ser-cosa*. Descartes viene a decir: el pensamiento existe indubitablemente; pero como consiste en mero parecerse a sí mismo, no es una realidad, un ser en el sentido tradicional, y ha de admitirse una realidad bajo esa apariencia, un algo que se aparece en ella. Esa realidad latente es mi “yo” real. Así, para Descartes, el “yo” no es pensamiento, sino cosa de la cual el pensamiento es atributo o fenómeno. Con esto, Descartes recae en el ser inerte de la ontología griega. Nos descubrió un mundo nuevo, el pensamiento, pero nos lo retira en seguida. Intuye un nuevo ser –ser para sí–; pero en seguida lo concibe a la manera griega, como ser substancial. Cuando Descartes ve que el pensamiento consiste en aparecerse a sí mismo, entonces mecánicamente le aplica la vieja categoría de substancia y busca una cosa substancial debajo del pensa-

miento, de la cual éste sea emanación, manifestación, y la halla en la “cosa que piensa”, *res cogitans*, en una substancia. Descartes canjea la primera parte de su frase, que es evidente —el pensamiento existe—, por la segunda, que es archiproblemática, y desvirtúa el modo de ser del pensar, solidificándolo y paralizándolo en ser sustantivo o cosa. Frente a esto hay que decir no; el yo y el pensamiento no son una misma cosa; el pensamiento no necesita nada para existir indubitablemente. De otro modo no podría decir: *cogito*. Descartes sustancializa indebidamente el sujeto del pensamiento, y, al hacerlo, lo arroja fuera del pensamiento, como cosa exterior cósmica.

La incapacidad del idealismo para inventar un nuevo modo de ser que le permita ser fiel a su tesis se muestra también cuando del sujeto pasamos al objeto. El idealismo propone suspender la creencia en la realidad exterior para decir: “esta sala” es, por de pronto, sólo un pensamiento, únicamente un contenido de la conciencia. Como la realidad que las cosas puedan tener fuera de mí es problemática, el idealismo dice que no tengo más remedio que reconocer la existencia de las cosas en mí, como contenidos mentales. Pero ¿tiene sentido la expresión “contenido de la conciencia”, o es sólo una combinación de palabras incompatibles? El idealismo acaba por sustituir aquella afirmación por la siguiente: lo que es contenido de mi conciencia es “mi pensar esta sala”. Ya no se habla de la cosa; la cosa ha quedado fuera; el mundo no es mi representación. Lo mío es el acto de representar.

Frente a esa tesis del idealismo, Ortega sostiene que el dato primordial, incluido precisamente en la realidad evidente del pensamiento, es la imprescindible correlación y la recíproca dependencia entre los objetos y el sujeto, entre el sujeto y los objetos, entre yo y el mundo, entre el mundo y yo. Si el pensamiento existe —y esto es evidente—, existo yo, que pienso, y existe el mundo en que pienso, el uno con el otro. Yo soy para el mundo, y el mundo es para mí. Si no hay cosas que ver, que pensar, o imaginar, yo no vería, no pensaría, no imaginaría; es decir, yo no sería. Yo no me doy cuenta de mí, sino en tanto en cuanto me doy cuenta de objetos; no pienso, si no pienso cosas. El dato radical no es la existencia de objetos fuera de mí e independientemente de mí (realismo); ni es tampoco mi existencia (idealismo); sino que es mi coexistencia con el mundo: una correlación entre dos términos inseparables.

La conciencia sigue siendo intimidad; pero ahora resultado íntimo e inmediato con mi subjetividad y, también, con el mundo que me aparece. Conciencia no es reclusión, sino que es esa extraña realidad en la que yo soy yo precisamente cuando me doy cuenta de cosas, del mundo.

Esta nueva situación salva de la tesis realista de la filosofía antigua lo esencial de ella; y lo logra depurando la tesis idealista, cuya decisiva afirmación es que sólo existe para mí *indubitablemente* lo que a mí me parece existir.

El idealismo tuvo razón al criticar al realismo, porque éste consideraba al sujeto como una de tantas cosas de las que en el mundo hay, bien que con características especiales. Pero la verdad es que yo no soy una de tantas cosas; por el contrario, yo soy, por lo menos, la condición para que pueda hablar de cualquier realidad. Si del mundo desaparece cualquier cosa, la realidad de las restantes cosas no desaparecerá; pero si yo quedo suprimido, desaparecen todas las demás cosas, es decir, ya no puedo afirmar la realidad de ellas. *Yo soy, por lo menos, el testigo de todo lo demás.* Éste es el sentido correcto de la afirmación idealista de que todos los objetos dependen de mí. Pero el idealismo malinterpretó este sentido, porque entendió lo que es una mera dependencia como una especie de emanación, de *cuasi fantasía*, de *cogitatio* o como una especie de deformación.

El dato radical, lo que hallo de veras –según Ortega–, es *mi yo en el mundo*. No me encuentro solo ni aparte, sino entre las cosas, trabado con ellas. Nadie ha conseguido quedarse solo. No se puede estar fuera del mundo. Así, pues, también yo dependo del mundo. La inseparabilidad es bilateral. Si suprimiéramos el mundo, tampoco me encontraría a mí mismo. Faltaría un lugar para poner el yo. El idealismo se queda con un solo lado de la dependencia.

Lo que encuentro efectivamente es el yo y el mundo, juntos, con igual carácter originario. El idealismo cometió además el error de generalizar indebidamente el modo de ser de la fantasía, tratando de convertir ésta en la realidad general. Cuando pienso en el centauro, encuentro el centauro envainado en un acto de imaginación; encuentro el centauro imaginado, y mi acto de imaginarlo. Pero al encontrar una pared y encontrarme a mí, no encuentro además la conciencia de esa pared. Mientras que al recordar un suceso, nos encontramos con que hay tres *algos*, el suceso, yo, y mi acto de recordar, en cambio en la visión, en la percepción, yo no encuentro la percepción.

El dato radical es: existo yo con mi mundo, y en mi mundo. Yo consisto en ocuparme con ese mi mundo, verlo, pensarlo, amarlo, odiarlo, sufrirlo, transformarlo.

### “Mi vida” es la realidad radical o primaria

Ese hecho radical de alguien que ve, ama, odia un mundo, tiene que contar con los objetos de ese mundo, los utiliza, los aparta, o los destruye, etc., es “mi vida”. Éste es el hecho radical, lo absolutamente dado, lo independiente de toda concepción intelectual. Por lo tanto, es el dato primario del cual tiene que partir la filosofía, la base absoluta de la cual la filosofía debe arrancar.

La metafísica, o lo que es lo mismo, la filosofía, es un esfuerzo encaminado a encontrar una realidad radical, primaria, esto es, autónoma o que se justifi-

que a sí misma, que se nos imponga con toda evidencia. Esa realidad o certidumbre radical, además de eso, es decir, además de ser plenamente firme y segura, debe servir para asegurar todas las ulteriores verdades; es decir, debe ser pantónoma.

El pensamiento auténtico, o la razón verdadera, consiste en poner algo como realidad. Si el pensamiento, en vez de ser posición que él hace por su cuenta y riesgo, fuese recepción, sería siempre verdadero; pero al poner algo, corre el peligro de equivocarse. Aunque el pensamiento pone algo por su cuenta, lo pone como lo no puesto por él, como algo puesto por sí, como algo impuesto. Esta característica podría llamarse altruismo constitucional del pensamiento: no ponerse a sí mismo, antes bien poner lo diferente de sí mismo, a saber, lo real.

Si cada época de la filosofía pone como realidad algo distinto, será porque cada una concibe de modo diverso las condiciones que han de concurrir en esa verdad primaria y radical. El hegelianismo elimina el problema; antes de echar a andar ha llegado a la posada; lo que lleva a la filosofía es la afirmación de que la realidad es el conocer: Hegel resuelve, pues, previamente a la filosofía el problema radical de ésta. Con cómica petulancia cree estar en el secreto de la filosofía antes de plantearse el auténtico problema filosófico.

El propósito de la filosofía es evitar los errores que derivan de las equivocaciones o de las fantasías de la mente, y seguir el camino (el método) que lleve a la auténtica realidad. La gran innovación de Parménides fue evitar todas las opiniones que se funden en los sentidos; porque los sentidos no nos llevan a la realidad. Para salir a lo real hay que guardar la identidad en nuestros pensamientos. Así, Parménides dice que son los conceptos mismos lo que constituye el ser: ellos son el tacto mental a través del cual topamos con el ser. Parménides creía que los conceptos son precisamente lo que no es una posición nuestra, sino que es lo que se impone. En contra de lo que suponían Cohen y Natorp, eso no era la alborada del idealismo; porque no se convertía al pensamiento en ser; por el contrario, lo que en Parménides el pensamiento creía encontrar –aunque se equivocase– era el ser mismo, ante el cual el pensar se desvanecía. El pensamiento auténtico, es decir, el que no es puro juego o diversión mental, es aquello por lo cual el hombre sale de sus fantasías y de sus opiniones inseguras al continente firme del ser. Toda la historia de la filosofía es la historia de los ensayos para salir de lo subjetivo a la realidad firme, es decir, para buscar lo absolutamente dado con independencia de la mente. Es, en suma, una exigencia de radical positivismo –de auténtico positivismo a diferencia del positivismo comtiano de vía angosta y puramente ilusorio.

La exigencia del método filosófico es buscar lo dado por sí. Pero sólo poco a poco los filósofos se han ido dando cuenta de lo que hacían. El filósofo es el hombre que sabe que es tramposo y se pone un detective dentro de sí mismo.

Es el hombre que tiene fe en la falta de fe; es el tipo más auténticamente heroico. No está dispuesto a morir sino, por el contrario, a vivir en la verdad.

La postulada realidad radical aparecerá al final del buscar filosófico. Buscamos lo que no es pensamiento; pero ese buscarlo es pensar. Ahora bien, lo que se busca no es pensamiento sino que es cabalmente la realidad dada con independencia del pensamiento.

Esa realidad radical, la cual precede a la posición intelectual, no puede consistir en algo que aparezca como resultado del proceso filosófico, sino que ha de consistir en algo puesto por sí mismo, antes de que el intelecto salga a buscarlo. Por consiguiente, el comienzo de la filosofía no puede ser un buscar algo nuevo, sino un mirar atrás y buscar qué era lo que ya estaba puesto antes de por sí. Ahora bien, lo que verdaderamente hay es un hombre que va a buscar esa realidad radical. Todo lo que nazca después de la pregunta por la realidad radical es una afirmación que constituye ya un fruto del intelecto. Lo radical, lo previo, lo que está intacto, lo que es ajeno a toda deformación por el intelecto, es lo que hay antes de filosofar, a saber: el hombre, la vida humana.

El máximo cuidado ha de consistir en no poner como real aquello que no es lo puramente dado, sino que es ya una reacción interpretativa de nuestro intelecto, pues es una construcción, que puede deformar la realidad. El pensamiento debe ponernos en contacto con esa realidad auténtica; pero el pensamiento puede también ponerse a jugar con ideas ágiles e ingeniosas, en vez de pensar la verdad, la realidad. Ortega busca una idea de lo que no es idea; no busca una verdad que sea verdadera como idea, sino una realidad anterior a la interpretación que de ella se forje el pensamiento. Descartes en lugar de haber tomado la realidad radical que palpó con su *cogito*, tal y como ésta se presentaba y con todo cuanto en ella hay, la convirtió en idea, la intelectualizó.

Para evitar ese error, hay que hacer un método de la desintelectualización del universo, desnudarlo para tocar su carne viva. Pero esto no significa que haya de desintelectualizar al hombre. No, de ninguna manera. El pensamiento es el que ha de poner al hombre en contacto con la realidad. Pero el pensamiento si bien es por una parte el instrumento merced al cual podemos tocar la realidad, es también una actividad con la cual podemos equivocarnos cuando se interponga entre nosotros y la realidad. El que acierta es el que no está en sus ideas solamente, sino que además está en lo real. El que yerra es el que cree que sus ideas son la realidad. En cambio, el que acierta se da cuenta de que la manera de acertar es cabalmente desconfiar de sus ideas: pedir que detrás de ellas aparezca la instancia de la realidad, hacer del pensar un instrumento a través del cual veamos la realidad.

Lo primero que se les ocurrió a los filósofos al buscar la realidad fue pensar en el mundo como algo independiente de nuestro pensamiento. Pero esta

tesis de la filosofía antigua, aparte de otras equivocaciones e ingenuidades, contiene una dificultad insuperable: ese mundo objetivo que se supone la realidad ¿me incluye a mí o no me incluye? Me incluye a mí porque yo no solamente encuentro las cosas, sino que me encuentro a mí mismo –lo cual fue precisamente lo que se les olvidó a los realistas antiguos. Pero hay todavía algo más: no es sólo que me incluya a mí; es que, para decir que hay mundo, he tenido que fundarme en algo, a saber, en el hecho de que yo encuentro eso. Así, pues, en rigor, no puedo afirmar el mundo, los objetos, sin afirmarme a mí mismo, como *sujeto testigo de esos objetos*. Una “realidad sin mí” no es la realidad; fue tan sólo una hipótesis o construcción mental de los filósofos antiguos, cuyo error o deformación consistió en suprimir de la realidad auténtica al sujeto. Un mundo ahí, solo, por sí mismo, es una mera fabricación. No es un dato.

El idealismo, como se ha expuesto ya, cometió el error inverso al afirmar el yo como realidad radical. En este caso el error consistió también en una supresión, en la supresión del mundo, sin el cual no hay yo, en la supresión de los objetos, sin los cuales no hay sujeto.

La realidad radical, lo dado verdadera y absolutamente es el  *darse cuenta a la vez de sí mismo en y con el mundo*, en pareja inseparable, en recíproca interdependencia; en suma, la realidad radical es la vida humana<sup>7</sup>.

### Análisis de la vida humana

Es evidente que vivir (en el sentido humano y no en el biológico) es encontrarse en el mundo. Pero este mundo no es la naturaleza, el cosmos de los antiguos –realidad subsistente de la que sólo conocería un pedazo– sino mi *mundo vital*, lo que se me hace presente, lo vivido como tal. Así, pues, el atributo radical de “nuestra vida” es el ser para sí, enterarse, darse cuenta de sí propia.

Nuestra realidad “vivir” estará constituida por un conjunto de categorías o compuestos originarios e inseparables entre sí. “Nuestra vida” es la cada cual; pero en todas habrá una serie de ingredientes comunes: sus categorías.

Ahora bien, hay una diferencia entre la realidad “mi vida” y la realidad “ser” de la filosofía corriente. “Ser” es algo general, que no pretende por sí mismo el carácter de lo individual. Las categorías aristotélicas son categorías del ser “en general”, pero “mi vida” implica lo individual. Hemos encontrado, pues, una idea rarísima, que es a la par “general” e “individual”. A este respecto, recuer-

<sup>7</sup> Principal, aunque no exclusivamente para esta parte del pensamiento de Ortega me sirvo de mis apuntes de su mencionado curso “Principios Metafísicos según la Razón Vital” (1933-34). También de muchas de sus páginas publicadas y de su curso “¿Qué es la Filosofía?” (1929) mencionado en la nota precedente.

dese que hay conceptos que algunos denominan “ocasionales”. Así, el concepto “aquí”, el concepto “yo”, el concepto “éste”. Tales conceptos o significaciones tienen una identidad formal que les sirve precisamente para asegurar la no-identidad constitutiva de la materia por ellos significada o pensada. Todos los conceptos que quieren pensar la auténtica realidad –que es la vida– tienen que ser en este sentido “ocasionales”. Mientras en los otros conceptos su generalidad consiste en que, al aplicarlos a un caso singular, debemos pensar siempre *lo mismo* que al aplicarlos a otro caso singular, en el concepto ocasional, la generalidad actúa invitándonos precisamente a *no pensar nunca lo mismo* cuando lo aplicamos. Ejemplo máximo es el concepto “vida humana”. Su significación *qua* significación, es, claro está, idéntica; pero lo que significa es no sólo algo singular, sino algo único. La vida es la de cada cual. Dos vidas cuyos atributos fuesen los mismos y, por tanto, indiscernibles, no serían la *misma* vida. La idea de la vida obliga, en efecto, a invertir el principio leibniziano y a hablar de “discernibilidad de los idénticos”<sup>8</sup>.

Encontrarse, enterarse de sí misma, es la primera categoría de nuestra vida. El encontrarse es encontrarse ocupado con algo del mundo, hacer tal o cual cosa; por ejemplo, pensar, hacer verdades, hacer filosofía, hacer revoluciones, hacer un cigarrillo, hacer tiempo. Esto es lo que soy yo. Y ¿qué son las cosas? ¿Qué es lo hecho? Lo hecho es también mi vida. Si hago una cosa, lo hecho no es la cosa, sino mi acción de hacerla; ella por sí y aparte de mi actividad, no tiene ser primario. Cuando ha dejado de ser el tema de mi acción, se convierte en tema de otra acción mía. No es por sí subsistente, aparte de mi vivirla, de mi actuar con ella. Es un ser “para” que yo haga esto o lo otro con él. Si, no obstante, hablo del ser de las cosas como algo que tienen por sí, uso en el sentido inveterado el concepto ser, el cual resulta únicamente cuando, al abstraer su ser primario, que es su ser servicial, usual y vivido, encuentro que la cosa no ha desaparecido, cuando dejo de ocuparme con ella, sino que queda ahí, tal vez en espera de que vuelva a usarla<sup>9</sup>.

Pero entonces esta abstracción es también un hacer, un ocuparse; un ocuparse en fingir que no vivo esa cosa. Así, pues, ese ser por sí de las cosas, ese ser cósmico y subsistente, es también un ser para mí, lo que son para mí cuando me ocupo en fingir que no las vivo. Esta actitud de virtual no vivir es la actitud teórica. La teoría, la filosofía, es el ensayo que la vida hace de trascender de sí misma, de ocuparse, de desvivirse, de desinteresarse. Pero este desinteresarse no es pasivo, sino que es interesarse en lo que la cosa es en sí

<sup>8</sup> Cf. José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. [Madrid: Revista de Occidente, 1946-1947], tomo VI, pp. 35 ss.

<sup>9</sup> Curso “¿Qué es la Filosofía?”, cit. en la nota 6, conferencia 10ª.

misma, dotarla de independencia, ponerme yo a mirarla desde ella misma y no desde mí. Y este buscar en algo lo que tenga de absoluto, dejar de usarlo, no utilizarlo, sino servirle yo de pupila imparcial, ¿no es amor? Así hallamos en forma nueva la idea platónica del origen erótico del conocimiento<sup>10</sup>.

Si hemos encontrado una realidad indubitable, “nuestra vida”, todo lo demás que digamos no podrá contradecir los atributos que constituyen con toda evidencia aquella realidad radical. Todas las demás cosas tienen que apoyarse en ella. Incluso mi pensar en mi vida es un hecho que se encuentra formando parte de mi vida. El mismo buscar una realidad evidente lo hago porque filósofo, y si hago filosofía es por un afán de mi vida, que está inquieta acerca de sí misma. Insistiendo sobre este punto, escribía Ortega y Gasset en 1932: “el hecho radical, el hecho de todos los hechos –esto es, aquel dentro del cual se dan todos los demás como detalles e ingredientes de él–, es la vida de cada cual. Toda otra realidad que no sea la de mi vida es una realidad secundaria, virtual, interior a mi vida y que en ésta tiene su raíz o su hontanar. Ahora bien: mi vida consiste en que yo me encuentro forzado a existir en una circunstancia determinada. No hay vida en abstracto. Vivir es haber caído prisionero de un contorno inexorable. Se vive aquí y ahora. La vida es, en este sentido, absoluta actualidad. Esta idea fundamental fue vista por mí y formulada cuando la filosofía europea, e especialmente la de mis maestros más inmediatos, sostenía lo contrario y se obstinaba en el tradicional idealismo que yo desenmascaré como utopismo, es decir, la existencia fuera de todo lugar y tiempo. Hoy han descubierto esta verdad en Alemania, y algunos de mis compatriotas caen ahora en la cuenta de ella; pero es un hecho incontrovertible que fue pensada en español hacia 1914”<sup>11</sup>.

“Consiste el vivir en que el hombre está siempre en una circunstancia, en que se encuentra, de pronto y sin saber cómo, sumergido, proyectado en un orbe o contorno incanjeable, en éste de ahora. –Para sostenerse en esa circunstancia tiene que hacer siempre algo– pero este quehacer no le es impuesto por la circunstancia como al gramófono le es impuesto el repertorio de sus discos o al astro la línea de su órbita. El hombre, cada hombre, tiene que decidir, en cada instante, lo que va a hacer en el siguiente. Esta decisión es intransferible: nadie puede sustituirme en la faena de decidir mi vida. Cuando me pongo en manos de otro, soy yo quien ha decidido y sigue decidiendo que él me dirija: no transfiero, pues, la decisión, sino tan sólo su mecanismo”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Cf. José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, [op. cit.], tomo VI, pp. 349 ss.

<sup>12</sup> Cf. José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, [op. cit.], tomo V, p. 23.

“Lo que verdaderamente diferencia al hombre de una piedra no es que el hombre tenga entendimiento y la piedra carezca de él. Podemos imaginar una piedra muy inteligente, pero como el ser piedra le es dado ya hecho de una vez para siempre y no tiene que decidirlo ella, no necesita para ser piedra plantearse en cada momento el problema de sí misma, preguntándose: ¿qué tengo yo que hacer ahora o lo que es igual, qué tengo yo que ser? Suelta en el aire, sin que necesite preguntarse nada, la piedra que imaginamos caería hacia el centro de la tierra. Aunque tuviese inteligencia, ésta no formaría parte de su ser, no intervendría en él, sino que sería un aditamento extrínseco y superfluo. –Lo esencial del hombre es, en cambio, no tener más remedio que esforzarse en conocer, en resolver el problema de su propio ser y para ello el problema de lo que son las cosas entre las cuales inexorablemente tiene que ser”<sup>13</sup>.

“La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer. Y lo más grave de estos quehaceres, en que la vida consiste, no es que sea preciso hacerlo, sino, en cierto modo, lo contrario –quiero decir que nos encontramos siempre forzados a hacer algo, pero no nos encontramos nunca estrictamente forzados a hacer algo determinado, que no nos es impuesto este o el otro quehacer, como le es impuesta al astro su trayectoria o a la piedra su gravitación. Antes que hacer algo, tiene cada hombre que decidir, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer”<sup>14</sup>.

Pero las posibilidades de mi vida, en cada uno de sus instantes son limitadas. Si fueran ilimitadas no serían posibilidades concretas, sino la pura indeterminación. Ahora bien, en un mundo de absoluta indeterminación no cabe decidirse por nada. Para que haya decisión tiene que haber, a la vez, limitación y holgura. Esto es lo que expresa la categoría “circunstancia”. El mundo vital es constitutivamente “circunstancia”, algo cerrado y a la vez abierto, con hueco interior donde moverse. La vida se va haciendo libremente su propio cauce dentro de una cuenca inexorable. Vida es, a la vez, fatalidad y libertad; es ser libre dentro de una fatalidad determinada<sup>15</sup>.

“El modo de ser de la vida ni siquiera como simple existencia *es ser ya*, puesto que lo único que nos es dado y que *hay* cuando hay vida humana es tener que hacerse, cada cual la suya. La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*. La vida es quehacer. [...] Su modo de ser es formalmente ser difícil, un ser que consiste en problemática tarea. Frente al ser sufi-

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>14</sup> Cf. *Obras completas*, [op. cit.], tomo VI, p. 13.

<sup>15</sup> Cf. el curso “¿Qué es la Filosofía?”, conferencia 10ª.

ciente de la sustancia o cosa, la vida es el ser indigente, el ente que lo único que tiene es, propiamente, menesteres [...]. En cada momento de mi vida se abren ante mí diversas posibilidades: puedo hacer esto o lo otro. Si hago esto, seré *A* en el instante próximo; si hago lo otro, seré *B* [...]. El hombre es el ente que se hace a sí mismo, un ente que la ontología tradicional sólo topaba precisamente cuando concluía y que renunciaba a entender: la *causa sui*. Con la diferencia de que la *causa sui* sólo tenía que «esforzarse» en ser la *causa* de sí mismo, pero no en determinar qué *si mismo* iba a causar. Tenía, desde luego, un *si mismo* previamente fijado e invariable, consistente, por ejemplo, en infinitud”.

“Pero el hombre no sólo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar *lo que va a hacer*. Es *causa sui* en segunda potencia”<sup>16</sup>.

Sobre las posibilidades que se me ofrecen en mi vida importa decir lo siguiente: “1.º Que tampoco me son regaladas, sino que tengo que inventármelas, sea originalmente, sea por recepción de los demás hombres incluso en el ámbito de mi vida. Invento proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias. Esto es lo único que encuentro y que me es dado: la circunstancia [...]. El hombre es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarse una figura de vida, de «idear» el personaje que va a ser. El hombre es el novelista de sí mismo, original o plagiatario. 2.º Entre estas posibilidades tengo que elegir. Por tanto, soy libre. Pero, entiéndase bien, soy *por fuerza* libre, lo soy quiera o no. La libertad no es una actividad que ejercita un ente, el *cual* aparte y antes de ejercitarla, tiene ya un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era, y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad. Para hablar, pues, del ser-hombre, tenemos que elaborar un concepto no-eleático, como se ha elaborado una geometría no euclidiana. Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha”<sup>17</sup>.

Es la vida una paradójica realidad que consiste en decidir lo que vamos a hacer, en ocuparse de lo que aún no somos, en pre-ocuparse, en empezar por ser futuro. Esto sería imposible si el tiempo fuese originariamente el tiempo cósmico. El tiempo cósmico solamente es el presente porque el futuro todavía no es, y el pasado ya no es. ¿Cómo, entonces, pasado y futuro siguen siendo parte del tiempo, de mi tiempo? “Nuestra vida” está alojada, anclada en el instante presente. Pero ¿qué es mi vida en este instante? No es decir o escribir lo que estoy diciendo o escribiendo: lo que vivo en este instante no es mover los

<sup>16</sup> Cf. *Obras completas*, [op. cit.], tomo VI, pp. 32-33.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 33 y ss.

labios o la mano; eso es mecánico, pertenece al ser cósmico. Es, por el contrario, estar yo pensando lo que voy a decir, anticipándome o proyectándome en un futuro. Pero para decirlo o escribirlo necesito emplear ciertos medios, palabras, y esto me lo proporciona mi pasado. Mi futuro, pues, me hace descubrir mi pasado para realizarse. El pasado es ahora real porque lo revivo, y cuando encuentro en mi pasado los medios para realizar mi futuro es cuando descubro mi presente. Y todo esto acontece en un instante; en cada instante la vida se dilata en las tres dimensiones del tiempo real anterior. El futuro me rebota hacia el pasado, éste hacia el presente, de aquí voy otra vez al futuro, que me arroja al pasado, y éste a otro presente, en un eterno girar<sup>18</sup>.

El “yo” no consiste en mi cuerpo, pero tampoco en mi alma, conciencia o carácter. El “yo” se encuentra con un cuerpo, con un alma, con un carácter determinados, lo mismo que se ha encontrado con una fortuna que le dejaron sus padres, con la tierra en que ha nacido y la sociedad humana en que se mueve. Uno no es su hígado, sano o enfermo, ni tampoco su memoria, feliz o deficiente, ni su voluntad recia o laxa, ni su inteligencia aguda o roma. El “yo” que uno es se ha encontrado con estas *cosas* corporales o psíquicas al encontrarse viviendo; y es el que tiene que vivir *con* ellas, mediante ellas, y tal vez protesta del alma con que ha sido dotado –de su falta de voluntad, por ejemplo–, como protesta de su mal estómago o del frío que hace. Ciertamente el alma es de las cosas con que el yo se ha encontrado la más próxima a uno, pero no es uno mismo. El yo no es *cosa* ninguna, es simplemente el que tiene que vivir *con* las cosas, *entre* las cosas<sup>19</sup>. “Decir que somos materia o espíritu es expresar mitos, a lo sumo hipótesis plausibles, pero nada más. Hay que aprender a libertarse de la ida tradicional que nos arrastra a hacer consistir siempre la realidad en alguna cosa, sea corporal o sea mental. El «yo» ni es materia ni es espíritu. Es algo previo a todas esas respuestas «teóricas», es sencillamente el que tiene que vivir una cierta vida”<sup>20</sup>.

Nótese que acaba de decirse “una cierta vida”. No hay un vivir abstracto. Cada quien tiene que vivir no una vida cualquiera, sino la suya, el proyecto de existencia que cada cual es. “Este proyecto en que consiste el yo no es una idea o plan ideado por el hombre, y libremente elegido. Es anterior a todas las ideas que su inteligencia se forme, a todas las decisiones de su voluntad. Más aún de ordinario no tenemos de él sino un vago conocimiento. Sin embargo, es nuestro auténtico *ser*, es nuestro destino. Nuestra voluntad es libre para *realizar o no* ese proyecto vital que últimamente somos, pero no puedo corregirlo, cambiarlo,

<sup>18</sup> Curso “¿Qué es la Filosofía?”, conferencia 10ª.

<sup>19</sup> Cf. *Obras completas*, [op. cit.], tomo IV, pp. 399-400.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 76.

prescindir de él o sustituirlo. Somos indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse. El mundo en torno o nuestro propio carácter nos facilitan o dificultan más o menos esta realización. La vida es constitutivamente un drama, porque es la lucha frenética con las cosas y aun con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto. [...] La biografía necesita de la psicología como de la fisiología. Pero todo ello es pura información. Es preciso superar el error de [...] pensar que la vida de un hombre pasa dentro de él y que, consecuentemente, se la puede reducir a pura psicología. ¡Bueno fuera que nuestra vida pasase dentro de nosotros! Entonces el vivir sería la cosa más objetiva de todas. Es encontrarse el yo del hombre sumergido precisamente en lo que no es él, en el puro *otro* que es su circunstancia. Vivir es ser fuera de sí –realizarse. El programa vital de cada cual es irremediablemente, oprime la circunstancia para alojarse en ella. Esta unidad de dinamismo dramático entre ambos elementos –yo y mundo– es la vida”<sup>21</sup>.

Si la circunstancia –incluyendo en ella el cuerpo y el alma– se muestra hostil para que el yo realice su programa vital, entonces la vida cobra una dimensión trágica, porque no podemos en ella ser el programa que inexorablemente somos. En todo caso la vida es constitutivamente un drama porque es la lucha frenética por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto. Este proyecto se encuentra ya formado al encontrarse viviendo. “Los antiguos usaban confusamente de un término cuyo verdadero significado coincide con el sentido de ese proyecto vital: hablaban del Destino y creían que consistía en las cosas que a una persona le pasan. Pronto se advierte que una misma aventura puede acontecer a dos hombres y, sin embargo, tener en la vida de uno y otro valores distintos y hasta opuestos, ser para uno una delicia y para el otro un desastre. Lo que nos pasa, pues, depende para sus efectos vitales, que es lo decisivo, de quién seamos cada uno. Nuestro ser radical, el proyecto de existencia en que consistimos, califica y da uno y otro valor a cuanto nos rodea. De donde resulta que el verdadero Destino es nuestro ser mismo. Lo que fundamentalmente nos pasa es el ser que somos”<sup>22</sup>.

El hombre –esto es, su alma, sus dotes, su carácter, su cuerpo– es la suma de aparatos con que se vive, y es quien ha de llevar a realización aquel proyecto o Destino. Pero “el hombre posee un amplio margen de libertad con respecto a su yo o Destino. Puede negarse a realizarlo, puede ser infiel a sí mismo. Entonces su vida carece de autenticidad”. Si por vocación se entendiese “un programa integro e individual de existencia, sería lo más claro decir que nuestro yo es nuestra vocación. Pues bien, podemos ser más o menos

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 400.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 77.

fieles a nuestra vocación y, consecuentemente, nuestra vida puede ser más o menos auténtica”<sup>23</sup>.

### Razón vital y razón histórica. El hombre es historia

La razón física, naturalista fracasó totalmente en el estudio del hombre. Trató de poner al descubierto la naturaleza del hombre: como el hombre tiene cuerpo se apresuró a extender a él la física, y, como ese cuerpo es además un organismo, lo entregó a la biología; y notando que posee un mecanismo psíquico encargó el estudio de éste a la psicología. “Pero el caso es que así llevamos trescientos años, y que todos los estudios naturalistas sobre el cuerpo y el alma del hombre no nos han aclarado lo que sentimos como más estrictamente humano, eso que llamamos cada cual su vida y cuyo entrecruzamiento forma las sociedades, que perviviendo integran el destino humano. El prodigio que la ciencia natural representa como conocimiento de cosas contrasta brutalmente con el fracaso de esa ciencia natural ante lo propiamente humano. Lo humano se escapa de la razón físico-matemática, como el agua por una canastilla”.

Cuando las llamadas ciencias del espíritu quisieron llenar la misión en la que fracasaran las ciencias naturales, el conocimiento del hombre, fallaron también en este empeño: los fenómenos humanos mostraron la misma resistencia, la misma indocilidad a dejarse apresar por los conceptos de las ciencias del espíritu. “La interpretación del hombre como realidad espiritual no pudo ser más que violenta, arbitraria y fallida”. “Cuando los caballeros del Espíritu salían en guerra contra el naturalismo, resueltos a reflejar escrupulosamente los fenómenos humanos en su estricta genuinidad, alejando de sí los conceptos y categorías que la naturaleza nos obliga a pensar [...] especialidad, fuerza [...], etc., [...] creían que basta con sustituirlos por otros atributos antagónicos –la *cogitatio*, la conciencia, el pensarse a sí mismo etc.– para estar fuera del naturalismo. En definitiva, cometían el mismo error que Descartes cuando creyó suficiente para definir el *moi-même* oponerlo como *res cogitans* a la *res extensa* [...]. Para dirimir la cuestión fuera preciso hacer lo que Descartes no hizo, a saber: preguntarse qué es eso de *res*, cuál es su estructura previamente a su calificación de pensante o extensa. Porque si los atributos de *cogitatio* y *extensio* son de tal modo antagonistas que no pueden convivir en una misma *res*, es de sospechar que cada uno de ellos repercute sobre la estructura misma de la *res* como tal *res*. O, lo que es igual, que el término *res* resulta equívoco en ambas expresiones”.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 401.

“Ahora bien: el concepto de *res* había sido establecido por la ontología tradicional. El error de Descartes y el de los caballeros del Espíritu ha sido no llevar a fondo su reforma de la filosofía, y aplicar, sin más, a la nueva realidad que aspiraban estatuir –la *pensée*, el *Geist*– la doctrina vetusta sobre el ser. Un ente que consiste en pensar, ¿puede *ser* en el mismo sentido en que *es* un ente que consiste en extenderse? Además de diferenciarse en que el uno piensa y el otro se extiende, ¿no se diferencian en su mismo ser, como entidades *sensu stricto*?”<sup>24</sup>.

“En la ontología tradicional, el término *res* va siempre conjugado con el de *natura*, bien como sinónimo, bien en el sentido de que la *natura* es la verdadera *res*, el principio de la *res*. Como es sabido, el concepto de naturaleza es de pura sangre griega: recibe una primera estabilización en Aristóteles, que, modificada por los estoicos, entra en el Renacimiento y por aquel gran boquete inunda la época moderna. En Robert Boyle adopta su expresión aún vigente: la *natura* es la regla o sistema de reglas según la cual se comportan los fenómenos, en suma, la ley”<sup>25</sup>.

“Ahora bien, poner como condición a lo real para que sea admitido como tal que consista en algo idéntico, fue la gigantesca arbitrariedad de Parménides y, en general, del griego ortodoxo [...]. El eleatismo fue la intelectualización radical del ser [...]. Lo que en el naturalismo nos estorba para concebir los fenómenos humanos y los tapa ante nuestra mente no son los atributos secundarios de las cosas, de las *res*, sino la idea misma de *res* fundada en el ser idéntico y, porque idéntico, fijo, estático, previo y dado”<sup>26</sup>.

Ahora bien, “el concepto de Espíritu es un naturalismo larvado y, por ello, inoperante frente a las concepciones naturalistas, sus presuntas enemigas. El Espíritu [...] es identidad y, por tanto, *res*, cosa, todo lo sutil, etérea, que se quiera. El Espíritu tiene una consistencia estática: es ya y desde luego todo lo que es y va a ser. Era tan evidente la rebeldía de lo humano a ser concebido estáticamente, que pronto hubo de intentarse –Leibniz– superar el estatismo haciendo consistir al Espíritu en actividad [...]. ¡Intento vano! Porque esa actividad, como toda actividad, es siempre una y la misma, fija, prescrita, ontológicamente inmóvil. En Hegel el movimiento del Espíritu es pura ficción, porque es un movimiento interno al Espíritu, cuya consistencia es, en su verdad fija, estática y preestablecida. Ahora bien: toda entidad cuyo ser consiste en ser idéntico posee evidentemente ya y desde luego todo lo que necesita para ser. Por esta razón, el ser idéntico es el ser sustantivo o substancia, el ser que se basta a sí mismo, el ser suficiente. Esto es la *cosa*. El espíritu no es

<sup>24</sup> Cf. *Obras completas*, [op. cit.], tomo VI, p. 24.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 26-27.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

sino una cosa. No parece sino que las otras cosas son cosas por su materialidad, por su espacialidad, por su fuerza. De nada les serviría todo esto si no fuesen además, y antes que todo, idénticas, *por tanto, conceptos*. La *protocosa*, la *Urðing*, es el intelecto. Él *identi-fica, cosi-fica –ver-ðinglicht–* todo lo demás”<sup>27</sup>.

“El hombre no es cosa ninguna, sino un drama –su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento. Todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar a lo que encuentra [...]. Lo que encuentra son puras dificultades y puras facilidades para existir”<sup>28</sup>.

“El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera [...]. El hombre ha sido, es decir, ha hecho de sí desde el salvaje paleolítico hasta al joven *surrealista* de París [...]. De la hembra paleolítica han salido Madame Pompadour y Lucila de Chateaubriand [...]. Mientras tanto el cuerpo y la psique del hombre, su naturaleza no han experimentado cambio alguno importante al que quepa claramente atribuir aquellas efectivas mutaciones. Por el contrario, si ha acontecido el cambio sustancial de la realidad «vida humana» [...]. La vida humana no es, por tanto, una entidad que cambia accidentalmente, sino, al revés, en ella la «sustancia» es precisamente cambio, lo cual quiere decir que no puede pensarse eleáticamente como sustancia. Como la vida es un «drama» que acontece y el «sujeto» a quien le acontece no es una «cosa» aparte y antes de su drama, sino que es función de él, quiere decirse que la «sustancia» sería su argumento. Pero si éste varía, quiere decirse que la variación es «sustancial»<sup>29</sup>. No hay que decir, pues, que el hombre *es* sino que *vive*.

En una exposición sobre Ortega observa Julián Marías<sup>30</sup> que “la razón matemática, la razón pura, no es más que una especie de la razón. Entenderla como la razón sin más, es tomar la parte por el todo: una falsedad. Junto a la razón matemática y «eterna» y por encima de ella, está la *razón vital*. Esta razón no lo es menos que la otra. Ortega no es un vitalista propenso al irracionalismo. Se trata de una razón rigurosa, pero capaz de aprehender la realidad temporal de la vida; es lo que llama también la razón histórica”. Se trata, dice Ortega<sup>31</sup>, de una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 30-31.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 34-35.

<sup>30</sup> Cf. Julián MARIAS, *Historia de la Filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1941, p. 396.

<sup>31</sup> *Obras completas*, [op. cit.], tomo VI, p. 40.

“Las formas más dispares del ser *pasan* por el hombre. Para desesperación de los intelectualistas, el *ser* es, en el hombre, mero pasar y pasarle [...]”. El hombre se inventa un quehacer vital, pero al experimentarlo aparecen sus insuficiencias, sus límites. Entonces el hombre idea otro quehacer vital, teniendo en cuenta no sólo la circunstancia sino también a la vista lo que le pasó con el primero. Al segundo quehacer, a la segunda experiencia a fondo sucede una tercera, forjada en vista de la segunda y la primera, y así sucesivamente. “El hombre «*va siendo*» y *des-siendo* –viviendo. Va acumulando ser –el pasado: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino precisamente de la histórica –es la *Realdialektik* con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey, el hombre –dice Ortega– a quien más debemos sobre la idea de la vida”<sup>32</sup>.

“En suma, que el *hombre no tiene naturaleza sino que tiene... historia*. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia –como *res gestae*– al hombre. Un vez más tropezamos con la posible aplicación de conceptos teológicos a la realidad humana. *Deus cui hoc est natura quod feceret...*, dice San Agustín. Tampoco el hombre tiene otra «naturaleza» que lo que ha hecho”<sup>33</sup>.

Tal vez el medio mejor de ofrecer un homenaje a la memoria del genial Maestro José Ortega y Gasset haya sido presentar la síntesis que antecede de algunos de los temas fundamentales de la nueva filosofía por él creada.

*Diánoia*, número 2, 1956

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 41.