

El método de la ciencia: la razón vital

Jesús Ruiz

ORCID: 0000-0003-3900-8061

Resumen

El presente artículo es una investigación sobre la razón vital de Ortega y Gasset, tema aún no suficientemente esclarecido pese a ser central en su filosofía. Consiste en un esfuerzo de integración de los diez submétodos del método de la razón vital –veracidad o *epojé*, concepto, intuición o evidencia, método hipotético-deductivo, dialéctica, método de Jericó, método dialógico, razón histórica, autorización y método metafórico-etimológico, a la vez que destaca su carácter fenomenológico y su relación con el modo de razonar común en la vida cotidiana.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Método, Ciencia, Razón vital, Fenomenología, Dialéctica

Abstract

This article is an investigation about Ortega y Gasset's Vital Reason, a topic which has not been sufficiently clarified despite being crucial in his Philosophical System. It is an effort to integrate the ten Vital Reason's methods –*epojé*, Concept, Intuition, Hypothetical-deductive method, Dialectical method, Method of Jericho, Dialogue, Historical Reason, *Authority and Etymological method*. Ortega y Gasset not only emphasizes their phenomenological nature but he also demonstrates that Vital Reason is the common way of thinking in every day life.

Keywords

Ortega y Gasset, Method, Science, Vital Reason, Phenomenology, Dialectical Method

Ortega nos enseñó que propiamente hablando no hay cosas, sino *vistas*, esto es, *caras* que nos pone la realidad, y que el conocimiento consiste en la integración del mayor número posible de ellas. Pues bien, uno de los aspectos que nos ofrece la filosofía es su carácter de ciencia. El método de la ciencia, la razón vital, quizás el concepto central de la filosofía de Ortega y Gasset, no ha sido sin embargo a estas alturas suficientemente esclarecido. Así lo constató José González-Sandoval al presentar sus trabajos, la más reciente investigación sobre este tema¹. Pero creo que todavía se echa

¹ Su primer estudio es su tesis doctoral de 1995, *Superación e intuición como problemas nodales en Ortega*. Pero, después de *La intuición como percepción del prójimo* (1996), donde más ampliamente lo desarrolla es en su trabajo de 1998, *El método de la razón vital*. Posteriormente, ha vuelto sobre ello en *La mirada de El Espectador. Conocimiento y método en Ortega* (2008).

Cómo citar este artículo:

Ruiz, J. (2009). El método de la ciencia: la razón vital. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (18), 171-191.
<https://doi.org/10.63487/reo.550>

Revista de
 Estudios Ortegaianos
 N° 18. 2009
 mayo-octubre

de menos un análisis en profundidad de la razón vital, así como despejar algunas dudas relacionadas con su carácter eminentemente fenomenológico. Pienso que José González-Sandoval, que es quien indudablemente se ha acercado más a la solución del tema, no acierta al interpretar la dialéctica en sentido platónico-hegeliano, y creo, además, que no insiste lo suficiente, dada su importancia, en la relación de la razón vital con el modo de razonar común en la vida cotidiana. Con estos tres propósitos presento, por tanto, este artículo: 1) realizar una descripción fenomenológica exhaustiva de la razón vital; 2) resaltar el necesario carácter fenomenológico de su interpretación, y 3) destacar que es en el fondo el razonar espontáneo del hombre común.

1. El método científico

En la ciencia lo verdaderamente importante es el método. Primero es el método; luego el contenido. Y de la novedad de su método derivará toda la novedad que contenga una ciencia. Unos filósofos han expuesto el método, otros en cambio se lo han guardado para sí. Pero no importa si de verdad se tiene, puesto que normalmente es fácil advertirlo al trasluz del contenido. El problema surge cuando a duras penas se puede colegir, cuando no se sabe *a qué se juega* en esa filosofía (cfr. *Oe83*, VIII, 71).

Por lo que respecta al método de Ortega, no son pocos los que piensan que su filosofía está *fuera de juego*. José Gaos sin ir más lejos, quien lo tenía por un filósofo *culturalista* sin sistema ni método (cfr. 1992, 126-128). O Muñoz Delgado, en su investigación sobre la lógica de la razón vital, quien concluye que ésta se quedó tan solo en un proyecto y en un programa –por lo demás, de dudosa realización (cfr. 1983, 353).

Sin embargo, también los hay quienes encuentran “una cierta teoría de la razón” (Rábade, 1983, 102), y cabos suficientes en sus escritos como para entretejer la idea que pretendía ofrecernos en la *Aurora de la razón histórica* (cfr. Cerezo, 1990, 307). El problema es que, a la hora de exponerla, los críticos, como ya resaltó José González-Sandoval, no coinciden. Compárense la exposiciones de la razón vital que nos ofrecen, por ejemplo, Julián Marías (cfr. 1971, 96-97; 1979, 167-168), Paulino Garagorri (cfr. 1970, 125-126) y Nelson Orringer (cfr. 1992, 35). Suelen ser exposiciones confusas e incompletas. Marías no se refiere para nada a la fenomenología; Garagorri es un caso claro de confusión entre la razón vital y la razón histórica, y Orringer no tiene en cuenta la dialéctica, que es justo la dimensión vital de la razón vital².

² Otras veces las exposiciones son francamente arbitrarias, como cuando Hans Poser afirma que la razón vital consiste en plantearse como no destruirnos mediante guerras ni destruir el mundo, en lugar de por qué existe algo y no nada (cfr. 1992, 105).

El presente trabajo defiende que hay una idea del método mucho más sistemática de lo que pudiera parecer a simple vista, aunque, por supuesto, no explícita. Ortega a través de sus años de escritor fue sacando de su zurrón multitud de métodos y sembrándolos a lo largo y ancho de sus obras. La tarea que nos compete ha de ser, pues, recoger todo ese material y ver si pudiera componerse con él algo con una cierta fisonomía. Por supuesto la fidelidad al autor ha de llevar a no desechar ninguna de las piezas del puzzle, por incómoda que pudiera resultar. He identificado hasta diez métodos en el segundo y tercer período de Ortega y Gasset³. Creo además que todos ellos pueden subsumirse en un método general que, coincidiendo con Juan José Abad (cfr. 1992, 79-80), podría llamarse *método de la razón vital*. Por supuesto, la obra de Ortega no avala una denominación tan precisa ni tan contundente; pero el tiempo ha depurado esta expresión orteguiana como la más representativa de su filosofía –más que *razón histórica*, por ejemplo–, aparte de que hay razones estrictamente filosóficas para adoptarla, que espero resulten convincentes en las páginas que siguen. Creo finalmente, coincidiendo de nuevo con Abad, que en esencia el método de Ortega es el método fenomenológico (cfr. 1992, 69).

La veracidad, el concepto, la intuición, la dialéctica, el método de Jericó y el método dialógico son fenomenológicos. La razón histórica, por su parte, con sus métodos derivados, la autorización y el método metafórico-etimológico, consiste en la aplicación de la razón vital a los fenómenos históricos. Veremos, también, como, incluso, el método clásico de las ciencias naturales, el método hipotético deductivo –entendido en sentido amplio– es perfectamente subsumible en el método de la razón vital.

El problema no es, por tanto, que Ortega no tenga método, sino que lo que tiene es más bien exceso de método. Vamos a ir viendo detenidamente todos estos submétodos, de uno en uno. Pero, antes, debemos detenernos en la cuestión planteada al principio: el hecho de que la razón vital es el modo de razonar común en la vida cotidiana. De un modo riguroso en la ciencia y consciente en la filosofía. Pero a esta perogrullada se reduce la razón vital⁴. Es cierto que Ortega no fue muy claro en este punto, pero se le deslizan las suficientes sugerencias como para poder entrever lo dicho. Entre ellas podrían apuntarse las siguientes:

Ortega nos tiene acostumbrados a leer que las respuestas a los problemas filosóficos más importantes son sencillas, triviales y hasta perogrullas, como

³ Distingo tres etapas en Ortega, neokantiana, fenomenológica y existencialista, bajo las influencias fundamentales del neokantismo, Husserl y Heidegger, respectivamente.

⁴ Además de José GONZÁLEZ-SANDOVAL (cfr. 1995, 53, 340-341), es probable que también se haya referido a ello Juan José ABAD (cfr. 1992, 67, 85).

buenos días. A la razón histórica se refiere explícitamente en estos términos (cfr. *Oc83*, VI, 356; VI, 236; IX, 88).

Sobre la dialéctica, que constituye buena parte del método de la razón vital, encontramos escrito que es “un fenómeno, tan claro y reiterado que no ofrece lugar a duda” (*Oc83*, IX, 359).

En *Investigaciones psicológicas* observa que, acaso sin darse clara cuenta, “las ciencias y tal vez no sólo las ciencias, sino el arte, la moral, la política, la religión, en suma, la cultura, íntegramente” (*Oc83*, XII, 345) estaban reformando sus principios para que tuvieran cabida dentro fenómenos que contradecían los antiguos. Esto fue lo que se llamó *crisis de las ciencias*, uno de los aspectos de la ‘crisis de fin de siglo’. Pues bien, este proceder de reformar la cultura establecida para que en ella encajen fenómenos nuevos es la dialéctica.

A propósito de la interpretación de una pintura negra de Goya, y en un momento en que está animando a los historiadores del arte a que adopten el método hipotético-deductivo de las ciencias naturales –pues sólo la Historia se constituirá en ciencia cuando, en lugar de amontonar hechos, proceda como sus hermanas, las otras ciencias empíricas–, añade: “no se hagan aspavientos. Después de todo se trata de ejecutar reflexiva, disciplinada y *técnicamente* lo que, a la buena de Dios, sin continuidad ni deliberación, hace el historiador y aun el simple contemplador constantemente” (*Oc83*, VII, 515). Tal corrección del método consiste en inventar la hipótesis más factible que refleje la intención de Goya a la hora de pintar la pintura negra, esto es, explicarla en base a su vida. Aquí se ve claramente como Ortega está hablando del método de la razón vital, y cómo afirma que es el que se utiliza corrientemente en la vida cotidiana: “en efecto, acontece que no se puede ver ese cuadro sin que en la mente del espectador se incorporen varias hipótesis sobre cuál fue el propósito de Goya” (*Oc83*, VII, 515).

En *¿Qué es filosofía?* nos advierte que, en lugar de definir la filosofía, se propone contarnos como llegó a la idea de ella, comenzando “por el principio, por lo que para ustedes puede ser hoy, como fue para mí ayer, término inicial” (*Oc83*, VII, 277).

2. Veracidad

La veracidad o afán de verdad es la *epojé* fenomenológica. Muchas vueltas se le han dado a esta aparentemente misteriosa palabra y las cosas más peregrinas se han dicho sobre ella, cuando en el fondo no es nada más que la resurrección del tradicional carácter desinteresado de la ciencia, de su famosa inutilidad, que cual ave fénix resurge de las cenizas positivistas; del hecho de que en beneficio de la verdad se hace de todo punto necesario no implicarse vi-

talmente –interesadamente– en el asunto estudiado, para así poder contemplarlo con la máxima objetividad posible.

La presunta refutación que realizó Ortega de la epojé husserliana –en la que se basó la otrora aireada cantinela de la superación del idealista Husserl por el filósofo español– se basó en una interpretación desorbitada de la misma. ¿Cómo vamos a pensar que Husserl pudiera llegar a creer que la actitud natural se esfume como por arte de magia merced a un puro golpe de *epojé*? (cfr. San Martín, 2005, 56). En otras ocasiones, sin embargo, la expuso en un sentido más ajustado al original husserliano, como esfuerzo por distanciarse en la medida de lo posible de los temas, para que nuestros prejuicios, intereses, condicionamientos, etc., no desdibujaran su contemplación.

Ahora bien, la *suspensión, desconexión o puesta entre paréntesis* de la vida cotidiana en que consiste la epojé, es un ideal que, como es obvio, no puede realizarse del todo. Por eso nunca se ha terminado de entender muy bien aquello de la *inutilidad* o *desinterés* de la ciencia o de la filosofía. Ambas son una función de la vida, y la vida es el interés personificado. Pero es que, además de imposible, no es ni siquiera conveniente. Javier San Martín gusta de comparar la *epojé* con los viajes y la contemplación estética (cfr. 1998, 244), mas porque en su comparación no tiene cabida el turismo. El turista no se entera de nada porque lo que contempla ni le va ni le viene; es contemplar por contemplar; la realidad no le pone ninguna cara porque no hay perspectiva, atención, al no haber un interés subjetivo⁵. Ahora bien, el exceso de interés también anula toda posibilidad contemplativa, como ocurre con el campesino, que jamás ha mirado el paisaje. Habrá que optar, por tanto –como siempre, tratándose de Ortega–, por la solución integradora:

La situación prácticamente óptima para conocer –es decir, para absorber el mayor número y la mejor calidad de elementos objetivos–, es intermediaria entre la pura contemplación y el urgente interés. Hace falta que algún interés vital no demasiado premioso y angosto, organice nuestra contemplación, la confine, limite y articule, poniendo en ella una perspectiva de atención (*Oc*83, III, 406).

⁵ Cuenta Luis Díez del Corral el siguiente episodio, ocurrido en un viaje que realizó con Ortega a Alemania: “En Estrasburgo, dejamos el coche delante de la puerta sur del transepto de la catedral, que da acceso directo al célebre pilar de los Ángeles, con una estatuaria que es de lo mejor en todo el arte gótico del siglo XIII, pero Ortega se negó a entrar en el recinto, y se fue a la peluquería. No hubo manera de convencerle. Decía que para saber lo que es una catedral no basta con visitarla, hay que vivirla. El sólo había conocido de verdad la catedral de Sigüenza, ciudad en la que había pasado algunos veranos y sobre cuyas tierras y caminos escribió algunas de las más bellas páginas de *El Espectador*” (1983, 105-106).

3. El concepto

El correlato cognoscitivo del ser —objeto de la ciencia— es el concepto. Y “el manejo de los conceptos, las *operaciones* con los conceptos es lo que se llama *razón*” (Ortega, 1994, 276). Ciertamente es que el concepto es muy poca cosa comparado con el percepto: simplificador, exagerado, falso en definitiva. Ocurre como con los planos o los mapas, que ¿quién cambiaría un tesoro por el plano del tesoro? Y, sin embargo, sin el plano no hay tesoro. A *salvar* la vida viene el concepto, no a *plantarla*, gustaba decir Ortega, utilizando la terminología humanista.

El dualismo ontológico del ser y del hecho encuentra su paralelo en el dualismo gnoseológico del mirar y del ver. Ésta fue la lección magistral que una tarde de primavera recibió Ortega del bosque que ciñe el Monasterio del Escorial, que —como nos confiesa en *Meditaciones del Quijote*— no miramos con los ojos, sino con los conceptos (cfr. *Oc83*, I, 358). Naturalmente el druida del bosque no fue otro sino Husserl, quien enseñó a mirar a toda una generación de fenomenólogos.

En “Ni racionalismo ni vitalismo”, de 1924 (cfr. *Oc83*, III, 273-275), Ortega examina detenidamente el concepto de razón, comprobando que la definición que de la misma nos dio Platón continuaba siendo válida. Razón es *dar razón*, esto es, ir de un objeto a su *principio*, que se llama *causa* en el caso de las cosas y *fundamento* o *prueba* en el caso de los pensamientos. Cosas y pensamientos son entes complejos que se pueden descomponer por análisis en sus componentes simples. Pues bien, éstos son sus causas, pruebas, principios o razones. Leibniz llamó a las razones *pruebas* y este término, desde su fenomenológico curso *Investigaciones psicológicas*, Ortega lo utilizará numerosas veces para distinguir la ciencia de las demás formas de pensamiento.

La razón lee dentro *–intus-legere–* del hecho, se fija en sus componentes. Por ejemplo, de la nieve se fija en su blancura. Mas al fijarse la fija, y, como tocándola con una varita mágica, la deja petrificada. Es la reducción eidética. Como en el símil de Platón, la razón es un chef que corta el pollo de la realidad en pedazos y luego los congela (cfr. *Oc83*, XII, 225). Naturalmente que la nieve no sólo era blanca, sino de multitud de colores; cambiará, además, e incluso desaparecerá; pero la blancura es absoluta, una, inmutable y eterna. ¿De qué color es la nieve? No lo sé. Pero sé qué es el blanco. De la percepción o intuición empírica abstraemos la intuición esencial. Ahora bien, Ortega insiste en que la intuición esencial es una imagen o recuerdo: “la intuición es imaginación [...], lo que siempre puede tener uno presente” (1994, 296).

El método fenomenológico tiene como misión describir las intuiciones esenciales, esto es, relacionar sus elementos, jerarquizarlos, hasta llegar a los elementos últimos o definición —la forma de análisis más perfecta (cfr. *Oc83*, III,

273-274). El concepto constituye los límites de la percepción, su lugar dentro del sistema de la realidad, como el hueco que queda de un mosaico cuando arrancamos un trozo. Si no ligáramos unos perceptos con otros, se nos escaparían, como se escapaban, hasta que las encadenaron, las estatuas de Demetrios. Etimológicamente *concepto*, a través de *conceptum* y *concipere*, deriva de *capere*, que significa agarrar o capturar algo.

Julián Marías (cfr. 1971, 60-62; 1983, 330, 494) y Rodríguez Huéscar (cfr. 1966, 190-194) han negado que el método de Ortega se reduzca al método fenomenológico, ya que, de ninguna manera se limitaría a una mera descripción, sino que proporcionaría razones. Sin embargo, no veo qué problema hay en que una descripción proporcione razones. La descripción de la esencia de la caza como diversión radical del famoso *Prólogo* al libro de caza del conde de Yebes proporciona la razón de por qué caza el hombre; la definición de la filosofía como orientación radical de *¿Qué es filosofía?* nos viene a indicar por qué filosofa el hombre. Ortega insistió mucho en que la seriedad de la ciencia consiste en poner las ideas en serie, en realizar inventarios o catalogaciones de los elementos que encuentra el análisis (cfr. *Oc83*, III, 275; IX, 376). Y, como a su juicio, y también según él a juicio de la filosofía tradicional, los elementos son las razones, se trataría de un catálogo de razones. Mas ¿un catálogo no es una descripción?

4. Intuición y evidencia

Si, como pensaba Ortega, el arte nos muestra las cosas en su ejecutividad, podría decirse que el *San Ildefonso* del Hospital de la Caridad de Illescas es un fenomenólogo redivivo:

Es un clérigo que tiene la nariz en alto, como un podenco de ideas: las huele en su tránsito ingrávito por el aire, y con una pluma que tiene suspendida en la atmósfera, las punza y las clava como mariposas en el papel blanco que tiene sobre la mesa. Yo no recuerdo un cuadro que represente más estrictamente el Pensador (*Oc83*, IV, 385)⁶.

Este clérigo ni induce ni deduce ni explica; sólo anota lo que *buele*. El secular prejuicio empirista de la humanidad ha causado que el lenguaje epistemológico esté repleto de metáforas sensuales, especialmente visuales, dado que la vista es el sentido más nítido. Decimos *mira como buele*, nos recuerda Heidegger (cfr. 2003, 194), y, Ortega como *aspecto* era la *idea* griega, que en latín viene de

⁶ Entre la serie de Meditaciones que tenía planeadas añadir a la del Quijote estaba *El pensador de Illescas*, a la vez sobre el *San Ildefonso* y Sanz del Río.

spec, ver, mirar, y de ahí nuestro *espectador* y *per-spec-tiva*. (cfr. *Oc83*, VII, 121). *Vista* como metáfora de intuición es perfectamente válida, con tal de que se reconozca como metáfora. Pero, en realidad, cualquier sentido valdría como tal, incluido el olfato (cfr. *Oc83*, VII, 352, IX, 372 y XII, 47). O incluso el gusto. No es una mera *ocurrencia* que haya escrito Ortega que la filosofía sea una cuestión de paladar (cfr. 1994, 68). Una larga degustación recorre la historia de la filosofía, desde el *catador de alimentos* hasta la fenomenología.

Sólo la intuición proporciona evidencia –de *videre*, ver–; sólo ella puede ser la piedra de toque de la verdad, porque, como asegura Ortega, “para mí es razón; en el verdadero y riguroso sentido toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente” (*Oc83*, VI, 47). Ortega no rechaza métodos clásicos como la inducción y la deducción, pero, al no tener en ellos delante el objeto estudiado, les otorga una importancia menor, considerándolos tan sólo auxiliares.

En la regla de la intuición y evidencia se basa la pedagogía de la alusión, el método pedagógico de Ortega. Otra de las enseñanzas del bosque de La Herrería de El Escorial:

Este bosque benéfico que unge mi cuerpo de salud, ha proporcionado a mi espíritu una grande enseñanza. Es un bosque magistral; viejo, como deben ser los maestros, sereno y múltiple. Además, practica la pedagogía de la alusión, única pedagogía delicada y profunda. 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 verdad (*Oc83*, I, 335-336; ver también I, 275; VIII, 390).

Las maneras nuevas de mirar las cosas en que consisten las propuestas de *Meditaciones del Quijote* son invitaciones a que el lector las ensaye por sí mismo. Invitaciones fenomenológicas. Max Scheler acudió en defensa de Husserl cuando Wundt le reprochó que nunca dijera lo que las cosas son, sino una y otra vez lo que no son, recalcando lo que ya Husserl había dicho, que la fenomenología era una especie de puntero con que señalar hacia donde el lector debería mirar (cfr. 1980, 79-80). Este fenomenológico convencimiento de que ni la filosofía ni la ciencia en general pueden ser enseñadas se remonta a Platón, quien en su *Carta VII* fue muy explícito con respecto a esta pedagogía de la alusión.

5. *Alétheia*

Los dos pasos del método que hasta ahora llevamos vistos, la veracidad y el concepto, constituyen lo que Ortega llamó *alétheia*. Este término griego terminó

significando verdad, pero originariamente era descubrimiento, desvelamiento, o también averiguación, hallazgo. Se trata de una acción, de una acción negativa, de un quitar.

¿Qué es lo que está oculto? El ser de las cosas. ¿Qué lo oculta? Los hechos de una parte; de otra, la venda que tenemos en los ojos. La realidad se complace en ocultarse, decía Heráclito; la realidad se “comporta con esencial doblez” (Ortega, 1992, 83), el Universo es un constante carnaval (cfr. *Oc83*, V, 525), dirá Ortega. Para *descubrir* la realidad es preciso que retiremos los hechos que la cubren (cfr. *Oc83*, V, 16); pero también es necesario practicar la *epojé*, despojarse de las ideas establecidas, vulgares, tópicas.

Lo importante es prescindir de intermediarios, tener la realidad en persona frente a frente. La voz latina *veritas*, *verum* y nuestra *verdad* debió provenir, estima Ortega, de una raíz indoeuropea *ver*, que significó decir, y de ahí *verbum*, palabra; pero no un decir cualquiera sino el más solemne, el juramento en el que ponemos a Dios por testigo. Pero si Dios es el gran ausente, entonces jurar consiste en dejarnos solos con las cosas. Por eso, puede decir Ortega que la filosofía “no es, pues, una ciencia, sino, si se quiere, una indecencia, pues es poner a las cosas y a sí mismo desnudos, en las puras carnes –en lo que puramente son y soy– nada más” (*Oc83*, VII, 145). P. J. Chamizo lo ha visto muy bien: “Tras la fachada lúdica consistente en calificar a la filosofía como «una indecencia», Ortega nos está proponiendo la idea de que sólo desde la desnudez del hombre y de las cosas es posible la relación del hombre con la verdad. Y en esta desnudez, que en el hombre es desnudez de prejuicios y en las cosas desnudez del velo con que se nos dan, es en la que consiste el quehacer que llamamos filosofía” (1985, 15).

Después de la exitosa puesta en circulación del término *alétheia* por parte de Heidegger, Ortega reivindicó su prioridad (cfr. *Oc83*, IV, 403-404), remontándolo a *Meditaciones del Quijote*, una buena tanda de años antes de *Ser y tiempo*. Y, desde luego, el hecho de que en *Meditaciones* aparezca unida a la pedagogía de la alusión, hace pensar que no fue una mera ocurrencia parentética, como sostiene José Gaos, basándose en que no vuelve a aparecer hasta 1928 (cfr. *Oc83*, IV, 532).

Quizás la posición más exacta sea que Ortega interpreta la *alétheia* en *Meditaciones del Quijote* como descubrimiento, hallazgo. Sin embargo, desde ese momento y hasta 1928 la interpretación será exclusivamente en el tradicional sentido de *adaequatio intellectus et rei* (cfr. *Oc83*, XII, 432; III, 145, 164-165; III, 256). Sólo después de su contacto con Heidegger vuelve a acordarse de la *alétheia*-desvelamiento –en *¿Qué es filosofía?*, por ejemplo, donde la llama “hallazgo del ser” (*Oc83*, VII, 372)–, interpretación a la que añadirá además la heideggeriana de verdad óptica. Así, si en 1915 (cfr. *Oc83*, XII, 410) o en 1924

(cfr. *Oc83*, VIII, 373) defiende que “las cosas no pueden ser verdaderas ni falsas” y que no tiene sentido hablar, por ejemplo, de una *estrella falsa* o de un *verdadero amigo*, en su curso universitario de 1930 proclama, en cambio, lo contrario, que uno de los peores errores de la filosofía ha sido suponer que la verdad es una característica del juicio, que tras esta luz que veo está la verdadera luz que no veo y que la verdad de mi juicio reside en la coincidencia con ella (cfr. 1992, 83; *Oc83*, IX, 433-434).

Vemos, por tanto, como en su tercera fase o fase existencialista Ortega interpreta la verdad en tres sentidos: como hallazgo, como lo hallado y como adecuación.

6. El método hipotético-deductivo

Algunos autores, como García Aguilar (cfr. 1996, 272), han detectado cierta incoherencia en Ortega, cuando, por una parte nos habla de intuición, y, por otra, de invención, construcción y fantasía. Se trata del típico dilema que se nos plantea cuando pretendemos interpretar unilateralmente al filósofo español. Sin embargo, allí donde Ortega *parece* contradictorio, mirado al trasluz resulta ser complejo. Una cosa es ser contradictorio, y otra ambivalente, equívoco, multilateral.

Ortega creía que una de las razones por la que estaban estancadas las ciencias humanas era por no haber adoptado el método hipotético-deductivo de sus hermanas las naturales, que tan buenos resultados había dado desde la Edad Moderna. Este método se malinterpretó cuando, después de los excesos constructivistas del idealismo alemán, reaccionó la filosofía de la ciencia a favor de la experiencia y el experimento. Sin embargo, estos ingredientes, por muy importantes que fueran, tan sólo constituían una parte del método; la otra era la hipótesis, esto es, las elucubraciones matemáticas *a priori*. Precisamente lo que los escolásticos criticaban a Galileo era que se saltaba la observación y el experimento en favor de tales elucubraciones. En esta interpretación de la ciencia moderna, Ortega, como ha señalado Gustavo Bueno entre otros, se sitúa en la corriente crítica de la filosofía de la ciencia positivista, que iniciaron Duhem y Poincaré, corriente que “navega entre dos aguas” (Madrid, 2005, 17), entre el construccionismo y la observación y el experimento, y que se le podría aplicar perfectamente la metáfora baconiana de la abeja, término medio entre la empirista hormiga y la razonadora araña⁷.

⁷ Interpretación que sigue siendo actual en la forma del “nuevo experimentalismo” de Ian Hacking.

El problema de las ciencias humanas es que habían comenzado a caminar en ese estado de espíritu en que se rechazaba todo constructivismo en beneficio del dato. Y así ocurría, que la montaña de hechos crecía y crecía, y, proporcionalmente, también, la ausencia de comprensión en tales ciencias. Y es que no se quería ver que la ciencia no es una vendimia de hechos, sino una guerra contra ellos. Los hechos, más que regalarnos la realidad, lo que hacen es plantearnos el problema de la realidad.

“La «Filosofía de la historia» de Hegel y la historiología” y *En torno a Galileo* son las obras de Ortega donde las ciencias naturales y las ciencias humanas se hallan más cerca –*Galileísmo de la historia* se llama uno de los capítulos de este último libro⁸. Sin embargo es –¡nada menos!– en sus escritos sobre Goya donde más claramente expresa que el método de las ciencias humanas es el método hipotético-deductivo de las ciencias naturales, a la vez que es donde mejor se advierte su relación con el razonamiento cotidiano, como vimos más arriba⁹.

En el Prólogo a la traducción de la *Filosofía de la Historia* de Hegel, Ortega asegura que toda ciencia de realidad se compone de cuatro elementos:

- a) Un núcleo *a priori*, la analítica del género de realidad que se intente investigar –la materia en física, lo “histórico” en Historia.
- b) Un sistema de hipótesis que enlaza ese núcleo *a priori* con los hechos observables.
- c) Una zona de “inducciones” dirigidas por esas hipótesis.
- d) Una vasta periferia rigurosamente empírica –descripción de los puros hechos o datos.

⁸ En *Las Atlántidas*, de 1924, cuatro años anterior al artículo sobre Hegel, Ortega había distinguido las ciencias humanas de las naturales en unos términos parecidos a la distinción diltheyana entre “explicación” y “comprensión”, por lo que J. MOLERO ve allí una anticipación de Dilthey (cfr. 1981, 45), y a Pedro CEREZO a admirarse de que no volviera sobre ello en el *Hegel* (cfr. 1990, 319). Sin embargo, la distinción de *Las Atlántidas* no es en base al método, sino a que sólo en el ámbito humano hay sentido –“el hecho humano es precisamente el fenómeno cósmico del tener sentido” (III, 310)– por lo que las ciencias naturales consisten en explicar unos fenómenos sin sentido por otros igualmente sin sentido.

Entiende Ortega que sentido pleno sólo tiene para nosotros la cultura de nuestra propia generación, lo que hace realmente dificultosa la labor de historiar. Manuel GARRIDO ha señalado con razón la coincidencia de Ortega con Kuhn (cfr. 1983, 316), y MARTÍNEZ BONATI, también con razón, lamenta que, a pesar de que Ortega se adelantó a Kuhn y a Foucault respecto a la tesis central de la *Estructura de las revoluciones científicas*, sólo aparezca en los manuales de filosofía de la ciencia a lo sumo como pionero de la filosofía de la técnica (cfr. 2000, 7). Sería muy interesante a este respecto estudiar también la relación entre Ortega y Feyerabend, en especial en lo que se refiere al principio de “proliferación de teorías” de este último.

⁹ Arturo GARCÍA ASTRADA ha visto bien como el método hipotético-deductivo de la física es la razón vital, pero no se refiere para nada a las ciencias sociales ni a la razón vital como método de la filosofía (cfr. 1959, 75).

La proporción en que estos diversos elementos u órganos intervengan en la ciencia depende de su fisiología particular, y ésta, a su vez de la textura ontológica que cada forma general de realidad posea (*Oc83*, IV, 530).

Incluso la parte de la filosofía que es la ontología, filosofía primera o razón vital, tiene un cuerpo *a priori* –la vida es hacer, hay muchas posibilidades, hay que elegir el quehacer, no se puede vivir sin creencias, etc.– necesitado de confirmación (cfr. Ortega, 1974, 116).

Ortega no veía contradicción entre intuición y construcción. En *En torno a Galileo* nos dice en una página que la ciencia es *alétheia* y justo en la siguiente que es hermana de la poesía (cfr. *Oc83*, V, 16-17). Y es que, si la ciencia es *alétheia*, descubrimiento de la realidad, “la realidad no es dato, algo dado, regalado –sino que es construcción que el hombre hace con el material dado” (*Oc83*, V, 16, 84-85). Como nos dice su etimología, *inventar* es hallar (cfr. *Oc83*, IV, 366)¹⁰. Con la ciencia ocurre exactamente igual que con la vida, donde descubrir la vocación, el destino es a la vez inventarlo.

La aparente contradicción se funda en la concepción de la intuición como algo pasivo. Cuando ni siquiera la intuición sensible, la percepción, es pasiva. Nadie ha visto jamás una naranja. ¿No es la percepción una construcción, un producto de la fantasía? La intuición sensible es la suma de un ver pasivo y de un mirar activo. Este mirar es la atención, un buscar, una anticipación. Como dijo Goethe, “todo hecho es ya teoría” (*Oc83*, IV, 531). Menos pasiva será entonces la intuición intelectual esencial, si consiste en el recuerdo o imagen de la percepción. Y menos aún el concepto, que consiste en el trabajo con las intuiciones esenciales¹¹.

7. Dialéctica

En *Origen y epítologo de la filosofía*, Ortega se ocupó en profundidad del método dialéctico, aplicándolo al estudio de la historia de la filosofía. No obstante, apa-

¹⁰ Este *hallar* pone de manifiesto la distancia que hay entre sus etapas más maduras y la primera. En la etapa neokantiana, Ortega distinguió entre veracidad y sinceridad; la primera, activa, cultural y masculina; la segunda, pasiva, natural y femenina. En la fase neokantiana “la verdad no se siente, la verdad se inventa” (*Oc83*, I, 147), pero no se halla. Y es que en aquella fase la veracidad aniquila la sinceridad, mientras que en ésta la perfecciona.

¹¹ El momento de la construcción es lo que Ortega conserva en sus períodos posteriores de la etapa neokantiana, como ha puesto de manifiesto Ciriaco MORÓN ARROYO (cfr. 1992). No coincido, en cambio, con Nelson ORRINGER cuando resalta la presencia del momento del problema en el método orteguiano, el cual a su parecer le habría llegado del neokantismo. Pese a algunas afirmaciones de Ortega, que habría que matizar, sabiendo lo que el filósofo madrileño pensaba de los escolasticismos, que no entendían las soluciones porque no sentían los problemas, es problemático mantener esta influencia.

rece por primera vez en 1913, en “Sobre el concepto de sensación”, artículo con el que pretendía introducir el conocimiento de la fenomenología en España (cfr. *Oc83*, I, 250). El método dialéctico es, por tanto, una de las caras del método fenomenológico, por más que en las exposiciones de Husserl no suele aparecer junto a la epojé, la reducción eidética, la intuición y la evidencia. Ortega bien claro lo dice: anunciando en plena conferencia sobre el teatro en 1946, que, a propósito de ese tema, quería “dar un ejemplo del más riguroso método dialéctico –y a la vez fenomenológico” (cfr. *Oc83*, VII, 453); al ponernos al tanto en el *Leibniz*, de 1947, que en 1925 se proponía replantear el problema del ser, y añadiendo a continuación que este replanteamiento “había que hacerlo con el método fenomenológico en tanto y sólo en tanto significa este un *pensar sintético o intuitivo*” (*Oc83*, VIII, 273), y en *Notas de trabajo... epílogo*, con una anotación llamada *Mi Dialéctica*, que aclara: “no es un pensar en conceptos (lógicos) sino un pensar en visiones (intuición husserliana)” (1994, 66). Ortega casi siempre reconoce sus deudas intelectuales, como en este caso: “Husserl, que apenas habla del pensar sintético, es quien más ha esclarecido su índole. Pero aún estamos al comienzo de la faena de tomar posesión de él y queda mucho por hacer” (*Oc83*, IX, 351). Esta confesión nos va a decir mucho, no sólo en lo que se refiere a este punto, sino en lo que importa al sentido total de la obra orteguiana, y en especial a su relación con Husserl. Nos dirá que, con la inseguridad que le caracterizaba, Husserl, había abierto una senda nueva, en la que Ortega estaba trabajando, pero donde todavía quedaba mucha selva que desbrozar.

Kant fue el primero en darse cuenta de la existencia de los juicios sintéticos evidentes, esto es, universales y necesarios y que suponen a la vez una ampliación de nuestro conocimiento; pero, como todavía dominaba en él el prejuicio de la tradición, la cual atribuía tan sólo evidencia a los juicios analíticos, no supo qué hacer con ellos, y al final hizo lo que Platón con su mundo de ideas: dejar el asunto pendiente hasta que la llegada de la intuición intelectual de la mano de la fenomenología solucionara el problema (cfr. Ortega, 1994, 276).

Un ejemplo de juicio sintético evidente es *no puede haber color sin extensión*. En él podemos advertir dos cosas: una es que no es analítico, porque la extensión no está incluida en el concepto de color; otra, que no es un añadido caprichoso mío, sino que el color pide extensión, lo necesita, lo llama. En el conocimiento manda la cosa, es el lazarillo que nos guía. Y la razón de que una cosa lleve a otra es su insuficiencia, su limitación. Pasa como con el otro ejemplo de la Tierra y el espacio, que a aquélla sin éste le falta algo. La razón sintética es una máquina de completar.

¿Por qué el razonamiento sintético se llama dialéctico? El término *dialéctica* tenía tras de sí una ilustre tradición, y, a este propósito, Ortega confiesa que lo tomó porque desde Hegel ya era prácticamente una institución; pero nos ad-

vierte que su dialéctica apenas tenía nada ver con la dialéctica lógica del alemán (cfr. *Oc83*, IX, 375). La dialéctica hegeliana era una camisa de fuerza puesta a las cosas, un dar de coscorrones al lazarillo para que obedeciera (cfr. *Oc83*, XII, 388; II, 299; IV, 25-26; IX, 359; XII, 262-263; VII, 453), mientras que su dialéctica viviente era, en cambio, “mucho más amplia, honda y rica” (*Oc83*, V, 135)¹².

La dialéctica orteguiana se reduce al fenómeno de la *absorción*, el fenómeno más sencillo, trivial y perogrullesco del mundo (cfr. *Oc83*, IX, 359, 371), que consiste en que todas las cosas que hacemos en la vida normalmente terminan siendo un error; pero ninguno de estos fracasos cae en saco roto, sino que lo aprovechamos para el futuro. Normalmente nos arrepentimos y nos culpamos, aunque de inexperiencia. En lugar de *absorción* también podría decirse *superación*, pues “superar es heredar y añadir” (*Oc83*, VII, 421). La misma condición humana, el extraño misterio de que el mero reconocimiento de un error se convierta mágicamente en una nueva verdad (cfr. *Oc83*, IV, 287). Por eso, otra oportuna ilustración de la dialéctica podría ser la vivencia que Ortega tuvo del neokantismo, y que transcribió con estas palabras: “de la magnífica prisión kantiana sólo es posible evadirse ingiriéndola. Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu” (*Oc83*, IV, 25).

El pensar sintético o dialéctico tiene cuatro pasos: 1) nos hacemos una idea de una cosa; 2) que, al ser insuficiente, choca con la cosa, y esta experiencia nos llevará a otra idea; 3) nueva idea, que, sin embargo, conserva la primera, y 4) aunque superada. “«Pararse», «seguir», «conservar» e «integrar» son, pues, las cuatro acciones que el pensar dialéctico ejecuta” (*Oc83*, IX, 375). Como se ve, toda la pretendida seriedad y pedantería de la ciencia se reduce a poner las ideas en serie: la serie dialéctica.

Anteriormente me referí a cómo la dialéctica la institucionaliza Hegel. Pero en realidad es muy anterior. El primer filósofo dialéctico fue Heráclito. En su gigantomaquia con Parménides perdió la batalla; pero, ahora, después de veintitantos siglos volvemos a inspirarnos en él. Ambos, Parménides y Heráclito toman el camino de la razón; pero, mientras que en Parménides la razón es exclusivamente analítica, en Heráclito es sintética (cfr. Ortega, 1994, 245).

¹² No comprendo como José González-Sandoval interpreta la dialéctica en sentido hegeliano, cuando Ortega fue tan claro en este punto. Y aún comprendo menos que eche mano de la dialéctica platónica. Platón quizás sea el autor que más cite Ortega, y su influjo se le advierte por doquier, hasta el punto de que insinúa que es un referente nada menos que de *El tema de nuestro tiempo* (cfr. *Oc83*, XII, 388). Pero, la dialéctica platónica en concreto no acabo de ver qué podía aportarle a Ortega teniendo como tenía ya la de Husserl. Por otro lado, la dialéctica de Antonio Regalado es aún más extraña: Hegel mediatizado por Dilthey, sin que aparezca Husserl para nada (cfr. José GONZÁLEZ-SANDOVAL, 1995, 34-35).

8. Método Jericó

El método de Jericó –Julián Marías reivindicó la denominación (cfr. 1973*b*, 269, 279)– aparece en numerosos lugares, desde *Meditaciones del Quijote* hasta el *Leibniz* (cfr. *Oc*83, I, 327; IV, 44; VII, 279, 288, 315, 414; XII, 32; VIII, 285; IX, 277)¹⁵. Se trata de la dialéctica –Rodríguez Huéscar (cfr. 1966, 155; 2002, 57), Abad (cfr. 1992, 81) y San Martín (cfr. 1998, 149)–, con la matización de que la serie es en espiral, de modo que podría simbolizarse con la toma de Jericó por los israelitas, la cual se produjo dando vueltas alrededor de la ciudad, cada vez en círculos más estrechos. En la espiral en torno a algo, pasamos cada vez por el mismo sitio, pero las vistas son cada vez más cercanas. Se conserva y ahonda, se profundiza. Juan José Abad (cfr. 1992, 81) señala como Ortega toma el método de Jericó de *Ideas* (cfr. Husserl, 1949, 99, 21 y 263); no es necesario, por tanto, recurrir a la intermediación de Schapp, como sugiere Nelson Orringer (1984, 21). En lo que sí tiene razón Orringer es en que el método de Jericó gana en profundidad por influencia de Heidegger, al desembocar en la vida humana. El germano también lo emplea en *Ser y tiempo*, llegando, como Ortega en *¿Qué es filosofía?*, al filósofo filosofando, aunque Heidegger vuelve siempre a la pregunta por el ser, en lugar de a la pregunta por la filosofía, como Ortega (cfr. 1984, 21-22).

La idea es que los problemas –*El Quijote*, Kant, la filosofía, la Nación, la vida– no se deben atacar al derecho, directamente, sino asediándolos a base de rodeos, dándoles vueltas en espiral. Desde lo más lejano a lo más cercano, desde lo más superficial o trivial a lo más profundo, desde lo más exterior a lo más íntimo e interno, desde lo más periférico a lo más central, desde lo más indiferente a lo más patético. Las trompetas que tocaban los sacerdotes en el cerco a Jericó simbolizarían el dramatismo de los problemas, los cuales habría que mantener constantemente presentes.

9. Diálogo

“La fenomenología es relativista, no en el sentido tradicional del término, sino en un sentido «relacionista»”. Relacionista en dos direcciones: entre el sujeto y el objeto, y entre los sujetos. La fenomenología “refuerza la tendencia al diálogo inter-individual” (Cristin, 2000, 39-42). Si cada individuo puede apor-

¹⁵ Sin embargo, en los escritos sobre Baroja de 1912, nos podemos encontrar con que: “perseguiendo amplios círculos concéntricos hemos salido de la torre de Babel y ahora intentamos acercarnos al vértice cordial del novelista” (*Oc*83, IX, 501). Poco antes había escrito que en Historia hay que ir del ambiente al individuo, de lo recibido por éste a lo que él mismo es.

tar una verdad parcial sobre cualquier tema con tal de que sea fiel a su punto de vista, y la verdad total es una integración de perspectivas, resulta claro que el diálogo no sólo es recomendable, sino necesario. En esta importante característica la razón se diferencia de otras formas de pensamiento como la literatura y la religión (cfr. *Oc83*, III, 255; IX, 49-50).

El método dialógico está indisolublemente unido a la figura de Sócrates. Era normal que al exponerlo, Ortega nos recordara al viejo "sátiro" griego, poniéndose de su parte en la polémica con los sofistas. De que Ortega era dialogante, de que escuchaba, al contrario que Unamuno, a quien sólo se podía escuchar, da fe María Zambrano (cfr. Zamora, 2002, 305).

Ortega se lamentaba de que en España predominara el monologuismo y de que, cuando no se monologaba, se arremetiera (cfr. *Oc83*, III, 255-256). La razón dialógica orteguiana tiene, en cambio, consecuencias de orden político, que llevan directamente a la democracia liberal (cfr. *Oc83*, IV, 191-192).

10. La Razón Histórica

¿Razón vital y razón histórica son la misma cosa en Ortega y Gasset? Para unos críticos sí, para otros no. Para Paulino Garagorri (cfr. 1970, 210), Pedro Cerezo (cfr. 1993, 169) y José Lasaga (cfr. 2003, 118) parece que sí. Este último sostiene que la imprecisa razón biológica se habría hecho nítida al transmutarse en histórica. Algo parecido piensa José Luis Abellán, si bien ahora la razón vital formaría parte de la histórica, reducida al plano individual (1966, 386). En otros autores, en cambio, la razón histórica forma parte de la vital. Según la lista que nos proporciona Pedro Cerezo (cfr. 1993, 169), habrían mantenido esta posición los siguientes autores: Ciriaco M. Arroyo (cfr. 1968, 229), J. H. Walgrave (cfr. 1965, 217), Molero (cfr. 1981, 38-39), Marías (cfr. 1983, 197 y 212) y Rodríguez Huéscar (cfr. 1966, 179). Ésta quizás sea la opción más correcta. Ni como realidades ni como métodos ni como partes de la filosofía razón vital y razón histórica coinciden, sino que la segunda forma parte de la primera.

Como realidades, razón vital y razón histórica aparecieron unidas en *El tema de nuestro tiempo* (cfr. *Oc83*, III, 158, 201). No se puede distinguir, por tanto, entre una fase vitalista y otra historicista en Ortega. Como no es posible tampoco que Ortega tomara de Dilthey la razón histórica, influencia señalada, entre otros, por Nelson Orringer (cfr. 1992, 35); ni que fuera decisiva la influencia de Köhler, como ha propuesto Manuel Benavides (cfr. 1988, 11). Antes de que Dilthey y Köhler hicieran su aparición en el horizonte filosófico de Ortega, éste ya tenía la razón histórica, por la sencilla razón de que ya tenía la dialéctica.

Pero el que nacieran juntas no significa que sean términos sinónimos. Como ha visto muy bien Javier San Martín (1992, 499), la vida no es sólo historia; la vida es historia y otras cosas: menesterosidad, pluralidad, consumación, pensamiento, diversión, etc. Así, por ejemplo, cuando en el “Prólogo” al libro de caza del conde de Yebes, Ortega tiene que dar razón de la caza, no nos proporciona una razón histórica, sino vital. El hombre caza para divertirse —evadirse de la vida cotidiana. Es más, las diversiones humanas, constata, han sido casi las mismas a lo largo de toda la historia.

Como métodos, tampoco son lo mismo. En este artículo se llamará *razón vital* a la totalidad del método de Ortega y *razón histórica* a parte del mismo. La razón histórica consiste en la aplicación de la razón vital a los fenómenos históricos. Naturalmente, no todos los temas objeto de estudio son históricos. Por ejemplo, el cuarto giro que el método de la razón vital efectúa sobre la vida en *¿Qué es filosofía?* no tiene para nada tono histórico. Y es que las categorías de la vida no son históricas; al contrario, la historia es una de esas categorías.

Por eso, como disciplinas o partes de la filosofía, tampoco razón vital y razón histórica coinciden. La razón vital es la ontología o filosofía primera, mientras que la razón histórica es la filosofía de la historia. En una de sus cartas a Curtius —1938—, Ortega le aclara que la razón vital es para la razón histórica como la mecánica para la física. ¿Qué quiere decir esto? Qué la razón histórica siempre es razón vital, pero que la razón vital no necesariamente es razón histórica. Si la vida se puede definir,

¿qué contendrá mi definición? Evidentemente, una arquitectura de momentos abstractos la cual llevaría una serie de *leere stelle* [lugares vacíos] que habría de llenar cuando de la pura “razón vital”, disciplina que es como la mecánica racional de lo humano, pasamos a la “razón histórica” que aquélla por sí misma reclama y postula y en que viene a efectuarse. En este parangón la razón histórica representaría el papel de la física (1974, 111-112).

El cariz fenomenológico de la razón histórica se pone al descubierto cuando leemos que “no consiste en inducir ni en deducir, sino lisamente en narrar” (*Oc83*, IX, 88-89); en contar un cuento, bien que verídico: este hombre, esta nación hicieron tal cosa porque antes hicieron tal otra. Porque han aprendido de sus errores. Y eso es todo; una perogrullada, como ya se ha dicho. La historia progresa en complejidad, lo que no implica el *progresismo* de que camine hacia lo mejor. Al contrario, el hombre siempre está igual porque es el eterno insatisfecho. Se pasa la vida queriendo ser otro, “es la existencial metáfora” (*Oc83*, VII, 495). Diríase que la historia humana es donjuanesca (cfr. *Oc83*, VI, 137).

11. Autorización

Aunque no todos los temas que quepa estudiar con la razón vital sean históricos, lo cierto es que los estudios en sí mismos sí lo son. De modo que, de una forma u otra, la razón vital siempre demanda el auxilio de la razón histórica. Éste es el sentido de la autorización, como parte del método de la razón vital.

Una concepción de la historia que da tanta importancia al pasado, en el sentido de que las soluciones que históricamente se han dado a los problemas son parcialmente verdaderas, encamina necesariamente a rescatar el famoso *criterio de autoridad*. Este criterio, tan usado por los medievales, ha provocado últimamente burla por ser entendido frívolamente. Naturalmente, que el criterio de autoridad no sirve para garantizar la parte de verdad que corresponde a nuestro tiempo, pero sí para garantizar la parte de verdad que tocaba al clásico, parte que es parte de la nuestra. Por eso dice Ortega que los clásicos son “la escuela del científico” (*Oc83*, XII, 340). “Dentro, pues, del sistema de los métodos científicos es la *autorización* un método necesario, bien fundado y de positiva fecundidad” (*Oc83*, XII, 340).

12. Método Metafórico-Etimológico

El método metafórico-etimológico consiste en la aplicación de la razón histórica al lenguaje. El que muchas veces no se haya entendido la teoría orteguiana de la metáfora, o de que se haya visto en ella poca precisión o escaso interés, se ha debido a que no se la ha relacionado con la etimología. Es cierto que en “Las dos grandes metáforas”, de 1924, la etimología no aparece; pero ya en 1947, en el *Leibniz*, o, en los artículos que escribió a propósito de su intervención en Darmstadt en 1951, la teoría de la metáfora –quizás por influencia de Heidegger– resulta mucho más elaborada.

Este método está basado en una concepción naturalista del lenguaje, según la cual cada cosa tiene su nombre y nombrar es llamar: “la palabra *llama* a la cosa [...] y la cosa acude como un can” (*Oc83*, VIII, 292). Por eso el nombre es una metáfora, porque es “anuncio y promesa de cosa, es ya *un poco* la cosa” (*Oc83*, IX, 382).

Sin embargo, no se limita este método a conocer el significado original de las palabras ni a posibilitar una historia de ellas. En efecto, saber que *hígado* deriva etimológicamente de higo (cfr. *Oc83*, IX, 88), poco interés puede tener en ciencia. Pero, ¿y si la filosofía toda hubiera sido ya descubierta por el pueblo, y permaneciera dormida en el lenguaje esperando el beso principesco que la despertase?¹⁴ Lo que tendría que hacer entonces el filósofo sería redescubrir

¹⁴ Éste es el significado auténtico de la filosofía como *princesa lejana* (cfr. *Oc83*, VIII, 263).

sus hallazgos en el lenguaje, recuperando el significado original de las palabras, perdido por el manoseo social (cfr. *Oc83*, II, 388; IX, 635-637).

13. Conclusiones

¿No dijo Ortega que las cosas son el maestro del hombre (cfr. *Oc83*, IX, 368; VI, 46)? Pues fijémonos en las cosas. La pedagogía de la alusión se limita a señalar hacia dónde hay que mirar. Pues bien, miremos. Y yo lo que veo es que me pongo a pensar en una cosa cuando no sé qué hacer con ella. Porque me ha fallado. Y entonces tengo que hacerme una idea de ella. Que, si quiero que sea objetiva, tendré que retirarme a cierta distancia, para no implicarme vitalmente. Marcharé con mi idea, hasta que tropiece con algún hecho que no encaje. Y me obligue a reformarla, a cambiarla por otra mejor, más compleja, donde tenga cabida. Y seguro que no encontraré ninguna acertada. En el sentido de definitiva. La vida es siempre más compleja que nuestras ideas, y va siempre por delante por muy vivas que estén.

Quizás ésta haya sido la manera más clara y sencilla de expresar lo que de un modo más técnico y exhaustivo ha sido expuesto en este trabajo. Por otra parte, me atrevería a decir que los diez pasos del método podrían reducirse a la intuición y dialéctica fenomenológicas. La razón vital: la intuición en movimiento.

Este trabajo ha consistido sobre todo en un esfuerzo de integración, puesto que creo que la idea de integración ha de ser el referente para estudiar a un autor posmoderno como Ortega. A causa de la falta de espacio debe quedar para mejor ocasión el estudio de la relación entre la razón vital y la posmodernidad. Así como la relación de aquella con la filosofía española, y la psicología cognitiva y el constructivismo psicológico. ●

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABAD PASCUAL, Juan José, *El método de la razón vital y su teoría en Ortega y Gasset*. Madrid: Teatropoe, 1992.
- ABELLÁN, José Luis, *Ortega y Gasset en la filosofía española*. Madrid: Tecnos, 1966.
- BENAVIDES LUCAS, Manuel, *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1988.
- CEREZO GALÁN, Pedro, "De la crisis de la razón a la razón histórica", en *Historia, Literatura, Pensamiento. Estudios en homenaje a María Dolores Gómez Molleda*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990, pp. 307-344.
- , "La razón histórica en Ortega y Gasset", en MATE, Reyes, *Filosofía de la historia*. Madrid: Trotta, 1993, pp. 167-192.
- CRISTIAN, Renato, *Fenomenología de la historicidad. El problema de la Historia en Dilthey y Husserl*. Madrid: Akal, 2000.
- CHAMIZO RODRÍGUEZ, P. J., *Ortega y la cultura española*, introducción de Antonio Heredia Soriano. Madrid: Cincel, 1985.
- DÍEZ DEL CORRAL, Luis, "Recuerdos de Ortega", en *Ortega vivo*. Madrid: Revista de Occidente, 1983, pp. 95-111.
- GAOS, José, *Obras completas*, vol. IX. México: UNAM, 1992.
- GARAGORRI, Paulino, *Introducción a Ortega*. Madrid: Alianza Editorial 1970.
- GARCÍA AGUILAR, Luis, "La ciencia en el pensamiento de Ortega. Ensayo sobre la influencia de la ciencia en la evolución del pensamiento orteguiano", *Éndoxa. Series filosóficas*, 7, 1996, pp. 257-278.
- GARCÍA ASTRADA, Arturo, "Teoría de la ciencia en Ortega y Gasset", *Revista de la Facultad de Filosofía y letras*, 12 (1959), pp. 57-78.
- GARRIDO, Manuel, "El yo y la circunstancia", *Teorema*, XIII, 3-4 (1983), pp. 309-343.
- GONZÁLEZ-SANDOVAL, José, *Superación e intuición como problemas nodales en Ortega*. Murcia: Universidad de Murcia, Facultad de Filosofía. Tesis doctoral, 1995.
- , "La intuición como percepción del prójimo", *El Basilisco*, 21 (1996), pp. 54-56.
- , "El método de la razón vital", en JIMÉNEZ GARCÍA, A., *Actas de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico*, 1998, pp. 225-232.
- , *La mirada de El Espectador. Conocimiento y método en Ortega*. Madrid: Isabor, 2008.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.
- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: F.C.E., 1949.
- LASAGA MEDINA, José, *José Ortega y Gasset (1883-1955) Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- MADRID, Carlos, "A vueltas con Ortega, la física y Einstein", *Revista de Occidente*, 294 (2005), pp. 5-20.
- MARIAS, Julián, *Acerca de Ortega*. Madrid: Revista de Occidente, 1971.
- , *Introducción a la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1979.
- , *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- MOLERO, J., "La razón histórica en Ortega", *Axerquía*, 2 (1981), pp. 37-51.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco, *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Alcalá, 1968.
- , "Las ciencias naturales como Humanidades: Ortega y Hermann Cohen", en *Ortega y Gasset: un humanista para nuestro tiempo*. Pennsylvania: Aldeeu, 1992, pp. 19-31.
- MUÑOZ DELGADO, Vicente, "Ortega y Gasset y el proyecto de una lógica de la razón vital", en HEREDIA, A., *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983 pp. 321-353.
- ORRINGER, Nelson, *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía? de Ortega*. Madrid: CSIC, 1984.
- , "Reducción fenomenológica y razón vital. Ortega y la fenomenología", en SAN MARTÍN, J., *Ortega y la fenomenología*. Actas de la I Semana Española de Fenomenología. Madrid: U.N.E.D., 1992, pp. 29-43.

- ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882
- ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas*. 12 Vols. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983
- , *Epistolario*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.
- , *¿Qué es conocimiento?* Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- , *Notas de trabajo. Epílogo...*, Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- POSER, Hans, "Ortega: una reflexión sobre los principios y el nuevo modo de pensar", *Revista de Occidente*, 132 (1992), pp. 95-105.
- RÁBADE, Sergio, *Ortega y Gasset, filósofo. Hombre, conocimiento y razón*. Madrid: Humanitas, 1983.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio, *Perspectiva y verdad*. Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- SAN MARTÍN, Javier, *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Madrid: Tecnos, 1998.
- , "Epojé y ensimismamiento. El comienzo de la filosofía", en MORENO MÁRQUEZ, C., y DOMINGO RODRÍGUEZ, A., *Signo, intencionalidad, verdad. Estudios de Fenomenología*. Actas del V Congreso Internacional de Fenomenología. Sevilla: Sociedad Española de Fenomenología & Universidad de Sevilla, 2005, pp. 41-56.
- SCHELER, Max, *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Buenos Aires: Nova, 1980.
- WALGRAVE, J. H., *La filosofía de Ortega y Gasset*. Madrid: Revista de Occidente, 1965.
- ZAMORA BONILLA, Javier, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002.