

# Dos escritos de Manuel García Morente

Presentación de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira

ORCID: 0000-0003-2815-9470

La reciente edición, en el marco de las nuevas *Obras completas* de José Ortega y Gasset, del célebre curso que el filósofo madrileño dictó en 1929<sup>1</sup>, es una buena ocasión para releer los dos escritos de Manuel García Morente que se publican a continuación. Su autor fue, como se sabe, amigo del filósofo desde la juventud, discípulo suyo, a pesar de ser tan sólo tres años menor que él, y estrecho colaborador en muchas de sus empresas universitarias y editoriales. El primero de los textos es precisamente una larga reseña del mencionado curso de Ortega, que Morente publicó en el periódico *El Sol*, en entregas sucesivas, los días 1, 9, 25 y 29 de junio de 1929<sup>2</sup>. El segundo, publicado en el mismo periódico el 8 de marzo de 1936, lo escribió Morente con ocasión de la celebración de las bodas de plata de Ortega con su cátedra de metafísica de la Universidad de Madrid<sup>3</sup>.

Ambos escritos coinciden en señalar lo que esencialmente representa, para su autor, la filosofía de Ortega: el ingreso definitivo de España en la obra de la cultura universal. Lo que se había ido logrando en el ámbito de algunos saberes particulares –la biología, la filología, la física–, se alcanza ahora plenamente, con la obra de Ortega y Gasset, en el saber de máxima radicalidad y sin

<sup>1</sup> José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, en José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, tomo VIII (1926-1932). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2008.

<sup>2</sup> Manuel GARCÍA MORENTE, "El «curso» de Ortega y Gasset" (1929), en Manuel GARCÍA MORENTE, *Obras completas*, edición de Juan Miguel PALACIOS y Rogelio ROVIRA. Madrid-Barcelona: Fundación Caja de Madrid / Editorial Anthropos, 1996, tomo I, vol. 2, pp. 484-503.

<sup>3</sup> Manuel GARCÍA MORENTE, "Carta a un amigo: evolución filosófica de Ortega y Gasset" (1936), en Manuel GARCÍA MORENTE, *Obras completas*, ob. cit., tomo I, vol. 2, pp. 536-541.

#### Cómo citar este artículo:

Palacios, J. M. y Rovira, R. (2008). Dos escritos de Manuel García Morente. *Revista de Estudios Orteguianos*, (16/17), 247-276.  
<https://doi.org/10.63487/reo.568>

Revista de  
 Estudios Orteguianos  
 N° 16/17. 2008  
 mayo y noviembre



supuestos. Pues Ortega, a juicio de Morente, tuvo el tino de situarse desde el comienzo de su carrera de pensador en la vía principal por donde discurría el pensar científico y filosófico europeo: el idealismo en sus diversas formas. Y tuvo asimismo el acierto, también desde sus primeros años, de convertir en su principal preocupación intelectual la tarea de “abrir brecha” desde dentro en esa posición filosófica. El descubrimiento de la vida como realidad radical, para cuyo análisis Ortega hizo suyo el método –que no las tesis– de la entonces reciente fenomenología, permitió al filósofo madrileño superar el idealismo y, a la vez, hacer que España se incorporase con pleno derecho “al río caudal de la cultura contemporánea”, como gráficamente lo expresa García Morente.

Mientras que en el primer escrito, el dedicado a “El «curso» de Ortega y Gasset”, explica Morente con cierto detalle el método de exposición o estructura de la filosofía de Ortega y el sentido en que la de Ortega es una filosofía de la vida; en el segundo, el titulado “Carta a un amigo: evolución filosófica de Ortega y Gasset”, añade una honda vivencia personal: la de su amistad con el filósofo. En esa carta a Santullano, en efecto, confiesa Morente sin rebozo la “fortuna increíble” que ha supuesto para él su larga y fraternal amistad con Ortega, al que no ha dejado un solo día de tributar “admiración, gratitud, efusión y respeto”. “Vi en él, veo en él”, escribe Morente de Ortega, “el tipo perfecto de pensador”.

No son estos dos escritos, sin embargo, los únicos que García Morente dedicó al pensamiento de su maestro y amigo. A Morente se le debe, en verdad, una de las primeras reseñas –si no la primera– del primer libro de Ortega, las *Meditaciones del Quijote*<sup>4</sup>. Y también se le debe un amplio comentario sobre las ideas pedagógicas que encierran las páginas de *El Espectador*<sup>5</sup> y una reflexión sobre el perspectivismo que expone Ortega en su libro *El tema de nuestro tiempo*<sup>6</sup>. A esos escritos deberá remitirse el lector interesado en completar la idea que Morente se forjó de la filosofía orteguiana y del valor que le atribuía.

Aunque las diversas peripecias vitales de estos dos amigos hicieran que sus personas quedaran separadas tras la espantosa sacudida de la Guerra Civil, Morente no renunció nunca al magisterio de Ortega ni dejó nunca de ver en el pensador madrileño al gran filósofo que providencialmente se le había regalado

<sup>4</sup> Manuel GARCÍA MORENTE, “*Meditaciones del Quijote*. Un libro de Ortega y Gasset” (1914), en Manuel GARCÍA MORENTE, *Obras completas*, ob. cit., tomo I, vol. 2, pp. 621-627. Originalmente publicado en *Revista de Libros*, año II (1914), pp. 1-7.

<sup>5</sup> Manuel GARCÍA MORENTE, “La pedagogía de Ortega y Gasset. (*El Espectador*, tomo III, 1921)” (1922), en Manuel GARCÍA MORENTE, *Obras completas*, ob. cit., tomo I, vol. 2, pp. 696-707. Originalmente publicado en *Revista de Pedagogía*, año I, 2 (febrero, 1922), pp. 41-47, 3 (marzo, 1922), pp. 95-101.

<sup>6</sup> Manuel GARCÍA MORENTE, “*El tema de nuestro tiempo*. (Filosofía de la perspectiva)” (1923), en Manuel GARCÍA MORENTE, *Obras completas*, ob. cit., tomo I, vol. 2, pp. 713-722. Originalmente publicado en *Revista de Occidente*, tomo II, 5 (noviembre, 1923), pp. 202-217.

a España. Jamás se desdijo, en los pocos años que tras la guerra le quedaron de vida, de lo que públicamente expuso en la conferencia “La filosofía en España”, pronunciada en el Club Español de Buenos Aires el 21 de octubre de 1934<sup>7</sup>: que el singular esfuerzo filosófico que se llevaba a cabo por aquellos años en suelo patrio sólo la obra de Ortega y Gasset lo había hecho posible y sólo en ella encontraba su aliento. Y sin duda Morente no habría tenido reparo alguno en suscribir al término de su vida el pasaje que redactó para concluir la última lección de su “Breve curso de introducción a la metafísica”, dictado ese mismo año de 1934 en la Universidad de Montevideo:

Llegamos al término. He intentado poner a ustedes en contacto con el problema filosófico en su estado más reciente, que, como ven ustedes, arraiga, como siempre, en su pregunta eterna: ¿qué es la realidad, la última? Y podemos decir con orgullo bien legítimo que en este giro de la filosofía contemporánea –giro en profundidad, capa más honda de lo real– el pensamiento español se sitúa en la vanguardia, abre brecha y descubre nuevos planos. El primero que con total claridad ha visto la raíz de todo ser y existencia en la realidad vital ha sido nuestro filósofo don José Ortega y Gasset. Casi desde que empezó a dedicar su vida a la vocación filosófica, ya fue empujado su pensamiento hacia la rectificación del idealismo, hacia la superación del idealismo. Sus primerísimas obras reclaman ya una *filosofía de la razón vital*, más amplia, más concreta que el idealismo de la razón pura. Desde sus primeros trabajos empieza a construir lo que él llamaba entonces perspectivismo, una filosofía de la vida en donde no estuviesen en antítesis de dilema el sujeto y el objeto, sino que tanto el sujeto como el objeto quedasen incluso en la unidad más profunda de la vida, que a la vez es paisaje y espectador, panorama y punto de vista, periferia y centro. En estos últimos años ya la filosofía de la vida cuaja sistemática en trabajos aún inéditos, pero ya conocidos de sus amigos y oyentes universitarios. Estas conferencias que acabo de pronunciar ante ustedes no son sino una divulgación abreviada de esas obras ya escritas y que todos esperamos con legítimo afán ver pronto publicadas<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Manuel GARCÍA MORENTE, “La filosofía en España” (1934), en Manuel GARCÍA MORENTE, *Obras completas*, ob. cit., tomo I, vol. 2, pp. 410-424, especialmente pp. 421-424.

<sup>8</sup> Texto citado en Manuel GARCÍA MORENTE, *Obras completas*, ob. cit., tomo I, vol. 1, pp. 364-365.



---

---

# MANUEL GARCÍA MORENTE

## *El “curso” de Ortega y Gasset*

**E**l curso de filosofía dado por Ortega y Gasset en los meses de abril y mayo constituye un acontecimiento de importancia tanta, que desde hace muchos años no se ha producido otro que pueda ponerse en parangón. Si a alguien le pareciese exagerada esta afirmación, ruégole que medite las razones siguientes.

### I

En primer término podemos poner los motivos nacionales. Este curso de filosofía representa la incorporación definitiva de España al río caudal de la cultura contemporánea. No puede negarse que, de las distintas labores en que se distribuye la obra cultural del hombre, las filosóficas ocupan la posición central. Las demás modalidades –el arte, la ciencia, el trabajo agrícola, industrial, comercial, la vida social, la vida política– son en cierto sentido secundarias y derivadas, puesto que necesitan apoyarse en fundamentos ajenos a ellas mismas o manan de hontanares que suponen otros veneros más radicales. La filosofía, en cambio, es esencialmente, por definición, pensamiento autónomo, que no necesita de nada otro para existir. Cualquier arte, por hondo y amplio que sea su desarrollo, por sensible que responda a todas las conmociones del espíritu, es eso justamente: una respuesta, un índice, una resultante de más recónditos movimientos, acaso sentidos oscuramente por el alma del artista, sin que éste los traduzca en conceptos claros y universales. Todo arte se sustenta, pues, sobre un método de ser y de pensar que constituye el núcleo más profundo de su época:

su filosofía. Todo arte implica una filosofía. Y otro tanto puede decirse de las formas sociales, económicas y políticas. Puede decirse incluso de las ciencias. Cualquier ciencia, por amplio y general que sea su objeto, se refiere sin remedio a ese objeto, aislándolo de los demás objetos; es decir, entresacando una parte de la realidad total, con exclusión de todas las demás partes. La ciencia es exclusivista, particularista. Ahora bien: todo particularismo supone que sobre lo que excluimos tenemos, bien que acaso imprecisas, algunas ideas o nociones. Las ciencias particulares se fundan, por lo tanto, en ciertos pensamientos, más o menos claros y conscientes, acerca de esas otras cosas a que las ciencias no se refieren y acerca de la relación de estas cosas con el objeto propio de la investigación científica especial. Todo pensamiento científico es, pues, heterónomo: recibe leyes de la parte de realidad a que no atiende directamente, supone algo previo, algo que rebasa los límites de su objeto. En cambio, la filosofía no supone nada. Es el único conocimiento que no tiene supuestos previos. Así, pues, toda ciencia particular implica una filosofía. En toda actividad mental, por modesta, por práctica que sea, van incluidas ideas —a veces oscuras e implícitas— acerca del conjunto de cuanto existe. Hay, por lo tanto, una *philosophia perennis*, como llamaba Leibniz, que palpita en el fondo último de todo pensamiento humano. El esfuerzo más generoso y noble de la mente, en todo momento histórico, consiste en extraer y expresar con la mayor claridad posible ese último aroma del espíritu. La filosofía es el producto más delicado y quintaesenciado del afán cultural.

Ahora bien: recordad el anhelo que desde hace más de treinta años sentimos con creciente vehemencia los españoles. Hace más de treinta años que venimos anhelando justamente nuestra incorporación plena a la obra de la cultura universal. Venimos anhelando que nuestra labor ahonde cada vez más en los planos de la vida culta y se extienda por los ámbitos de lo universal. Un profundo, clarividente amor a nuestro pueblo, tan singularmente dotado de cualidades intuitivas, artísticas, vitales, llevó a muchos y buenos ingenios a plantearse el llamado problema de España, esto es, a indagar las causas que habían postrado a nuestro país en el curso de estos últimos siglos, y a buscar los remedios que pudieran sacarlo de esa postración y hacerlo desembocar en la ancha corriente de la cultura. Ya el solo hecho de plantear semejante problema constituía un inequívoco signo del despertar hispano. El alma de España empezó a revivir desde el momento mismo en que empezó a preguntarse por qué no vivía y qué había de hacer para revivir. Pascal, acuciado por el puro amor de Dios, y buscando anheloso la divinidad, llega de pronto a la satisfacción mística suprema al darse cuenta de que buscar a Dios es ya poseerlo. Y exclama: "¡Dios mío! Yo no te buscaría tanto si no te hubiese encontrado ya". Igualmente España celebró el primer acto de su posesión en el instante mismo en que comenzó a bus-

carse. Y a partir de este instante el esfuerzo fue incesante, dramático, conmovedor. En todos los órdenes y modos –y modas– de la vida: en arte, en ciencia, en industria y comercio, nuestra aspiración más profunda y arraigada –incluso para los mismos que se burlaban de ella– ha sido “europeizarnos”, como por entonces se decía; ha sido despojarnos de nuestro localismo, de nuestro hermetismo provinciano para elevarnos cuanto antes a valores universales. A Francia, a Alemania, a Inglaterra fueron nuestros jóvenes más estudiosos en busca de métodos y orientaciones, deseando incorporarse al pensamiento del mundo, no solamente por modo pasivo, como receptores, sino por modo activo, como productores y propulsores del gran desarrollo cultural. Y los éxitos que se han obtenido no han sido ciertamente despreciables. A la escuela biológica de Ramón y Cajal se han añadido la filológica de Menéndez Pidal –con sus discípulos Américo Castro, Tomás Navarro, etc.– y la física de Cabrera, sin contar otros muchos esfuerzos que han contribuido en no pequeña medida a enaltecer el valor de la ciencia española de nuestros días.

Pero al mismo tiempo que nuestro anhelo de incorporación a la cultura universal iba intensificándose y lográndose por partes, producíase el correspondiente y natural fenómeno de un creciente interés hacia los temas de la filosofía. La obra de Ortega y Gasset iba penetrando cada vez más en la conciencia de círculos amplios y variados. Sería un error profundo el creer que este notorio aumento del interés filosófico se debe exclusivamente al singular atractivo de la forma literaria con que Ortega y Gasset, escritor de primer orden, envuelve sus pensamientos más profundos. No. En esta reciente afición a la filosofía reside positiva, innegablemente, un interés auténtico por los temas filosóficos. Los hechos hablan. Los libros de filosofía se publican hoy entre nosotros –ya en forma de traducciones o de exposiciones– con éxitos cada día mayores. Y si es cierto que esta predilección por los temas filosóficos constituye un rasgo general de nuestra época en todo el mundo, también debe subrayarse el hecho de que ese rasgo general contemporáneo se marca especialmente en España con caracteres –relativamente– superlativos. Hay libros filosóficos que se han traducido al español del alemán, y no al francés; los hay cuya edición española ha obtenido éxitos de lectura incomparablemente superiores a los de la edición francesa. Otro tanto puede decirse de las conferencias filosóficas. Los españoles las oyen hoy con insospechado deleite. Sin duda, a las conferencias de Ortega y Gasset habrán asistido personas a quienes no un puro interés objetivo, sino otros motivos, hayan impulsado. Pero no creo que sean muchas esas personas. El género de atención que el público ofrecía a la palabra precisa y coloreada del conferenciante era de tipo predominantemente ideológico. Seguía con emoción la peripetia dialéctica del pensamiento, más aun que la redondez y brillo de las metáforas o de los símiles.

Este fenómeno de una afición particular a los temas filosóficos no es, empero, de extrañar en los españoles de hoy. Lo creo consecuencia natural de ese afán primordial a que aludía antes, de ese anhelo de europeización, de ese apetito de intervención directa en la obra de la cultura universal; porque esos afanes y anhelos no llegan a su plena satisfacción sino cuando la labor creadora, original, pone mano en los temas esenciales, esto es, en los temas filosóficos. La afición que ahora sienten los españoles a la filosofía es síntoma patente de que están llegando a la madurez cultural, de que los esfuerzos de estos treinta últimos años reciben al fin su premio. La labor subterránea y continua de esos deseos ha actuado sobre las almas en dos sentidos: por una parte, ha ido preparando los ánimos para la filosofía, predisponiéndolos, aficionándolos a la actitud filosófica; por otra parte, han ido sosteniendo y alentando el maduramiento interior de un excelso representante de nuestra mentalidad española y le han ayudado y excitado a afirmar, cada día más robusto y amplio, su dominio del pensamiento filosófico universal. Y finalmente, ha llegado el momento en que se ha producido la congruencia de esos dos movimientos, ha llegado el momento en que la preparación del público —me refiero, no a la preparación técnica, que es de menor urgencia, sino a la preparación sentimental, a la predisposición, a la afición— ha coincidido con la madurez personal del pensador. Y se ha verificado el encuentro con una precisión, con una holgura como no pudiera ni soñarse hace dos lustros. Treinta años, en realidad, venían preparando este momento. Desde hace treinta años, el más profundo y escondido anhelo de los españoles era llegar a este instante, era llegar a vivir la vida espiritual en el centro de la cultura universal. El sentido profundo de todos esos esfuerzos científicos, literarios, artísticos, vitales, no ha sido otro que lograr al fin que por España pase la corriente central de la cultura humana. Ahora bien: el centro de la cultura humana es siempre el pensamiento filosófico, y en cuanto que meditamos un punto sobre la totalidad del ser, en ese instante mismo nos colocamos ya virtualmente en el foco de la humanidad. En simbólica confesión acaso, referíanos en una de sus conferencias Ortega y Gasset que, siendo mozo, fue a veces su ideal remoto hablar de filosofía en un teatro madrileño, ante un público de españoles aficionados a la meditación. Este ideal se ha realizado ahora. Y no sólo la aspiración personal de Ortega y Gasset se ha realizado, sino el afán colectivo de todo un pueblo. En estos meses de abril y mayo, un gran público español ha oído en España fervorosamente a un filósofo español, que en diez lecciones magistrales ha esbozado un sistema de rango, arquitectura y contenido universales. Durante los martes y los viernes de estas últimas semanas, el eje de la cultura ha gravitado sobre el corazón de España. ¿No es razonable motivo este para sentir la profunda alegría de la feliz arribada? El curso de Ortega y Gasset ha sido, sin duda, el acontecimiento más importante que ha tenido lugar en España desde hace muchos años.

Dejemos para otro día el señalar el lugar que ocupa en el cuadro filosófico del pensamiento actual.

## II

Dedicaremos este segundo folletón al estudio de lo que podríamos llamar método de exposición o estructura en los trabajos filosóficos de Ortega y Gasset. ¿Cómo expone Ortega y Gasset su filosofía? Esta pregunta no debe entenderse en el sentido de estilo, de la forma externa, verbal –imágenes, sentimiento, etc. En toda obra literaria –científica y filosófica– hay que distinguir tres partes. La primera es el fondo, conjunto de ideas, que pueden ser verdaderas o falsas, importantes o baladíes, grandes o mezquinas, etc. La segunda es el método de exposición, que puede caminar en orden, o en desorden, en proceso lógico o en proceso viviente, en serie estática o en curso dramático. La tercera es la forma verbal, el conjunto de palabras, imágenes, metáforas, alusiones, con que el autor conduce al lector al pensamiento del fondo. Son frecuentes los estudios críticos que se refieren a la primera parte, al fondo o contenido de las obras. No escasean tampoco los que se refieren a la forma exterior del estilo. En cambio, son raras las reflexiones acerca de la parte intermedia, al método de exposición, a la estructura, que, sin dejar de ser también en cierto modo formal, rebasa sin embargo la pura forma y toca al contenido mismo de la obra.

Porque, en efecto, el método de exposición no depende sólo de las condiciones personales del escritor. Depende también, en no escasa medida, de las condiciones internas propias de los objetos expuestos. El pensamiento no tolera ser presentado en una estructura cualquiera, y la libertad con que el escrito filosófico o científico puede organizar el desfile de sus ideas no es omnímoda, sino que queda circunscrita en límites precisos, impuestos por el objeto mismo. Así, por ejemplo, entre los temas científicos y los temas filosóficos existe ya una diferencia muy profunda, que se traduce en diferentes condiciones impuestas al método expositivo. La ciencia parte siempre de supuestos determinados. En cambio, la filosofía es un pensar sin supuestos. Ahora bien: esta radical discrepancia se manifiesta por fuerza en el método, en el método de presentar las teorías. ¿Qué quiere decir que la ciencia parte de supuestos? Quiere decir, por lo pronto, que no se preocupa para nada del origen y validez de sus primeros objetos y conceptos. El científico acota para su estudio un sector de la realidad, lo circunscribe, lo define para distinguirlo de los demás y empieza a estudiarlo, desde luego, desmenuzándolo, descomponiéndolo, recomponiéndolo. Pero nunca siente el afán de preguntar: ¿en qué relación se halla esta parte de la realidad con las demás?; ¿es ella causa o efecto de las demás?; ¿necesita o

no de las demás para existir? Casi me atrevería a decir que al científico no le interesa que su realidad –la parte de la realidad que se ha acotado– exista o no exista de veras. Bástale con que parezca que existe y que ese parecer sea constante y coherente. Así, pues, el científico da por supuesto su objeto. Lo toma tal y como lo encuentra, sin buscarlo. Tropieza con él, por decirlo así, y, sin perder tiempo en admirarse de haberlo encontrado, pasa de seguida a descuartizarlo para ver lo que tiene dentro. Y describe luego lo que tiene dentro con toda calma, detenimiento y minuciosidad. La figura misma del objeto es ya para el científico como una pausa evidente sobre la cual inscribe sus intuiciones sucesivas. Así, la exposición científica propende siempre a aceptar como estructura propia la estructura del objeto estudiado. Las clasificaciones de la Historia Natural en los libros pretenden ser –acaso con justicia– las clasificaciones de la naturaleza en la realidad.

Hay, pues, en las ciencias un primer grupo de supuestos que determinan la estructura de la exposición; este primer supuesto es la forma misma del objeto estudiado. Pero hay además otro grupo de condiciones que se imponen también al científico como desde fuera: el conjunto de nuestros conocimientos en cada momento histórico. La tradición científica es la base sobre la que se apoya indefectiblemente la exposición de temas científicos. Los esfuerzos de los científicos suman –casi siempre– sus resultados, dando así al proceso de las ciencias esa forma típica que llamamos "progreso" y que Kant denominaba "el camino seguro de la ciencia". El científico empieza aprendiendo lo ya conocido en su ciencia; necesita ante todo adquirir ciertos conceptos, definiciones, leyes, que luego ha de usar, dándolas por supuestas, en su avance personal. Hay, pues, un bloque más o menos grande de técnicas preexistentes, que precisa conocer de antemano quien quiera leer y entender una teoría científica nueva. Ésta es la causa principal de la dificultad que ofrece hoy la ciencia al hombre medio. La complicación del edificio científico es hoy tal, que no hay nadie que –en una u otra de sus partes– no sea lego y, por tanto, incapaz de comprender los últimos avances. Ya hoy no es posible el auténtico enciclopedismo de un Leibniz o de un Kant.

Para la filosofía, en cambio, la cuestión se plantea en términos muy distintos. La filosofía no parte de supuestos previos. No tiene un objeto entre otros objetos, cuya forma misma le sirva de pauta o guía. Lo que la filosofía necesita es la totalidad absoluta de cuanto existe, es decir, el conjunto que comprende en su seno los objetos todos de cada una de las ciencias habidas y por haber. Así, pues, el filósofo no tiene en su horizonte norte alguno que le guíe. Ha de buscárselo todo, incluso el objeto de su meditación. Nada le es dado. Todo ha de ser por él conquistado y, por decirlo así, creado pieza a pieza.

Pero, además, si el filósofo no recibe del objeto la estructura de su pensamiento, como le sucede al científico, tampoco puede aceptar como bases y premisas de su reflexión las soluciones a que hayan llegado sus predecesores. Ni por parte del objeto ni por parte de la tradición le son, pues, dadas al filósofo pautas generales para su pensamiento. Ésta es la razón por la cual la filosofía, a diferencia de toda otra ciencia, no progresa en la forma típica –por lo menos, en el sentido en que las ciencias progresan. La filosofía, como Penélope, deshace cada día la tela tejida en el día anterior y repone cada día las cosas en el momento, por decirlo así, inmediatamente anterior a la creación. Muchos creerán que este perpetuo tejer y destejer, esta anulación que el filósofo hace de sus antecesores, es justamente el estigma que condena a la filosofía por estéril y vana. Pero los que así piensan ignoran que, por definición, la filosofía ha de ser esa constante recreación de todo cuanto existe, y que la meditación del universo como tal es la única que no puede ser ciencia, porque no puede ser fragmentaria. Toda ciencia es necesariamente “particular”. Ahora bien: la filosofía, o es total, o no es filosofía. Por eso las filosofías no se suman, como los descubrimientos científicos, sino que se sustituyen totalmente unas a otras.

Esta esencial diferencia entre los problemas científicos y el problema filosófico impone, naturalmente, a las respectivas formas de exposición, una diferencia también esencial. La ciencia sigue en su didáctica un método objetivo, un método que llamaríamos casi “natural”, que consiste en definir su objeto en conjunto y recorrerlo luego en intuiciones parciales, sucesivas, de sus distintos aspectos, intuiciones que se van adicionando tranquila y sosegadamente unas a otras y que las generaciones transmiten guardándolas en el almacén del “progreso”. En cambio, la filosofía necesita ante todo conquistar su objeto. Es una busca, no sosegada y tranquila, sino, por el contrario, anhelante, patética, dramática. El filósofo, cuando sale de aventuras, no sabe, no ya lo que va a encontrar, pero ni siquiera si va a encontrar algo. Peregrina por el universo en busca de un suelo absolutamente sólido donde posar la planta para reconstruir todo lo existente. Mas cuanto se le va ofreciendo lo rechaza, acaso, por incompleto, dudoso y vacilante. ¿Encontrará eso que busca? El drama de la investigación filosófica, una y otra vez y siempre, agarrota el corazón del hombre, incluso cuando el hombre llegare a convencerse de que no tiene desenlace.

En la exposición científica no hay peripecias. En la filosófica no hay más que peripecias. Leed un libro de geometría o de física. Se os define una figura, de cuya definición se sacan en buen orden, unas tras otras, propiedades en forma de teoremas y corolarios. Podéis suspender la lectura cuando queráis y cuanto queráis: un día, un año, una generación. Al día siguiente, al año siguiente, a la generación siguiente, las mismas consecuencias seguirán fluyendo unas de otras con la necesidad de lo que está incluso en la cosa misma. Dijérase que el

científico se limita a tomar en sus manos el objeto y a abrir la espita de los secretos, que, una vez abierta, mana de sí el chorrillo inacabable y tranquilo de las verdades.

Tomad, en cambio, a Descartes. El solitario, en su estufa, se encara con el mundo. Examina las cosas una por una. ¿Dónde hay una realidad absolutamente indubitable? ¿Lo es ésta? No. ¿Y ésta? Tampoco. En todas las cosas hay motivos –pretextos, si preferís– para la duda. El filósofo ha rechazado ya el mundo sensible, cuya realidad es problemática. ¿Aceptará acaso el mundo inteligible, el mundo de la razón, los conceptos geométricos? No los acepta tampoco, porque mi razón bien pudiera ser tal que me fingiera reales unos conceptos que no lo son. Pero, entonces, ¿caerá el filósofo en la desesperación de la negativa absoluta, del escepticismo absoluto? ¿No habrá nada seguro, indudablemente cierto? Al llegar aquí, el drama culmina y la peripecia se anuncia. Sí, existe algo indudable. Y este algo no es otra cosa que esto mismo, a saber: que yo estoy pensando. El pensamiento, como actividad del sujeto pensante, es la primera –única– cosa indubitable, base intuitiva de todas las demás realidades. El filósofo, que salió en busca de una realidad indudable, se ha encontrado a sí mismo. Esta peripecia dramática es la forma natural de toda filosofía.

El método filosófico es, pues, narración dramática, peripecia. Así se presenta a nosotros siempre el pensamiento de Ortega y Gasset. Todo tema, en sus manos, se convierte al punto en interrogación. Y esta interrogación se deshace a su vez en un programa emocionante de indagaciones escalonadas. Con el maestro nos lanzamos a la empresa dramática; buscamos afanosos la solución anhelada. Al cabo de patéticos esfuerzos, después de haber desechado –en varias jornadas– aparentes, pero falaces soluciones, que se nos ofrecían tentadoras, llegamos al fin a un desenlace satisfactorio. Ya respiramos contentos. Mas he aquí que, en el seno mismo de esa solución hallada, la descontentadiza mirada del filósofo descubre una sobra, una mota, nuevas dudas, nuevo problema. Otra vez salimos en busca de la solución escurridiza. La filosofía no consiste como la ciencia, en enhebrar pensamientos, sino en forzar soluciones. No organiza un desfile de ideas, sino una gran caza, un acoso. O también, propone una serie de enigmas para obtener respuestas sorprendentes que, a modo de relámpagos, iluminen con cegadora luz el orbe universal de la realidad. (Las recientes teorías físicas –relatividad, átomo, *quanta*– adoptan gustosas, a veces, formas también dramáticas, justamente porque en el fondo de ellas hay una gran dosis de espíritu filosófico; ¡cómo que replantean las cuestiones primarias de la física misma!).

Ahora bien: el dramatismo de la filosofía tiene diferente cariz, según las edades y los sistemas. (Sería interesante contemplar la idea del pensamiento filosófico desde este punto de vista). No es igual en Platón que en Descartes. Para

los antiguos, que descubrieron el pensar filosófico, la indagación iba encaminada a desentrañar la realidad esencial, aquella de que todas las demás dependen. Por eso hubieron de ordenar su pesquisa en forma de juicio de París –por así decir. Cada realidad se adelanta y se ofrece a la contemplación del filósofo, que la examina, la escruta, la compara con otras realidades, eligiendo finalmente entre ellas la que merece el más alto rango. Esto es lo que Platón llama dialéctica: un examen comparativo de los títulos que cada realidad exhibe en la jerarquía de los seres.

Pero el pensar antiguo se verifica sobre un fondo de eternidad, de la cual están ausentes el tiempo y el movimiento, que los antiguos no creían pertenecientes al mundo de la realidad, sino al mundo engañoso de la apariencia y de los sentidos. Para ellos, la auténtica realidad está siempre inmóvil y sustraída al efímero transcurrir del tiempo. La filosofía moderna, por el contrario, cuenta desde luego con el tiempo y con el movimiento. El estilo de su dramatismo es, pues, netamente biográfico y autobiográfico. Para Descartes, el método de la filosofía es la peripecia de su propia intimidad. Su manera de exponer el pensamiento filosófico es la narración de sus aventuras interiores en la soledad –otra sensación moderna– de su meditación. Los antiguos abrían los ojos de la razón y buscaban entre las cosas la más esencialmente real, la más eterna, la más inmóvil, la más imperecedera, la más sólida, la más cosa. Pero Descartes aparta la vista del universo y busca la pieza filosófica en la selva interior del pensar. El drama de su filosofía es el drama de su propio pensamiento. Otro tanto, con matices varios –que no es momento de definir–, puede decirse de los filósofos del idealismo que siguieron a Descartes.

El pensamiento de Ortega y Gasset se nos ofrece, empero, en una estructura de dramatismo muy peculiar, muy “de nuestro tiempo”. Sin duda incorpora, con Descartes y frente a los antiguos, el elemento temporal, la peripecia personal, la biografía. Pero, por otro lado, también asume, con los antiguos y frente a Descartes, el elemento objetivo, el mundo exterior, la eternidad metafísica. De aquí surge un tipo de dinamismo filosófico que, a mi juicio, merece por vez primera el nombre de “historicidad”. El drama filosófico de Ortega y Gasset es un drama histórico; es decir, donde el yo, al pensar y pensarse, no lo hace, como Descartes, en el aislamiento y en el retraimiento de la mera idea, sino al aire libre del universo y de la historia, uniendo con el sujeto el objeto, con el pensamiento el mundo y con el mundo la historia –el pasado–, que se junta al futuro (propósito) para elaborar el presente. La filosofía de los antiguos ignoraba el tiempo y dirigía la mirada a la eternidad inmóvil. La filosofía del idealismo acoge el tiempo y se centra en la subjetividad como tal; pero no puede aún llamarse histórica, porque su noción del tiempo es la de una forma vacía en donde los acontecimientos se ordenan, sin ser ellos mismos temporales. En el idealismo, el

acontecer no es tiempo, sino algo que acontece en el tiempo. Mas, en el pensamiento de Ortega y Gasset, la historicidad, la realidad del tiempo y la temporalidad de lo que acontece son datos primarios de la vida; es decir, del punto donde comienza la construcción filosófica. El tiempo no es para Ortega y Gasset el marco o continente de la historia, sino la historia misma, el acontecer mismo. El acontecer y transcurrir no es algo que le sobrevenga al hecho, sino que el hecho es esencialmente un acontecer, un transcurrir: tiempo. Por eso el dramatismo filosófico de Ortega y Gasset es más auténtico que ningún otro, pues le es esencial el ritmo del tiempo, el elemento dinámico, la historicidad.

De aquí se deriva otro carácter importante, y es que, al usar los conceptos tradicionales filosóficos, Ortega les inyecta actualidad, vida; los toma como instrumentos útiles, vivos, del pensar presente. El pensamiento de Ortega no se inclina ante las filosofías del pasado como ante monumentos venerables a los que debemos enseñanza y ejercicio, sino que las desentraña para extraer de ellas zumos capaces de actuar en el plano del presente. El pensar "historicista" no se contenta con definir el pasado, sino que lo usa para la elaboración del presente. Por eso, en boca de Ortega y Gasset los tecnicismos filosóficos –viejos de muchos siglos– aparecen remozados, rejuvenecidos y tan claramente inteligibles como una intuición actual. Y es que Ortega vuelve a sumergirlos en la realidad vital de donde nacieron y vuelve a emplearlos con la misma inminencia, frescor y vivacidad que si acabaran de nacer. En los sistemas filosóficos podemos distinguir dos grupos de conceptos: aquéllos que denotan objetos realmente existentes, vivos, y aquéllos que denotan aspectos momentáneos, fugaces, matices efímeros, que no vuelven a presentarse en la historia. De dos modos puede fallar el pensador en el uso de los conceptos pretéritos: o por emplear conceptos permanentes como fórmulas muertas, como piezas de museo –y ésta es la superficialidad del pedante–, o por emplear conceptos efímeros como si fuesen esenciales, radicales –y ésta es la superficialidad del desorientado. Pero la profundidad del auténtico pensador consiste en que en sus labios todo concepto, todo término, tenga siempre un sentido real, vivo. Si se trata de un vocablo antiguo y venerable, conservando su uso, bien que rejuveneciéndolo de continuo en la evidencia plena de la vida actual –¿qué oyente del curso de Ortega y Gasset no recordará la magnífica explicación del término *categoría* en una de las últimas lecciones?–, y si se trata de un término nuevo, inaugurando su empleo como necesidad ineludible, impuesta por la evidencia de la intuición misma.

Así, el imperativo de la profundidad –tan alemán– se especifica para nuestro filósofo español en los imperativos de la claridad y de la veracidad. Pensar claro; esto es, pensar con exigencias extremadas; no admitir nada en donde quede la más mínima sombra o vela de bruma. Y pensar veraz –o quizás mejor, pensar leal–; esto es, pensamiento que se niega obstinado a engañarse a sí mis-

mo, a adormecerse en soluciones medias, en claridades medias, en intelecciones medias. Mas esto implica una honda resolución creadora, una voluntad de meditación propia, que no edifica sus construcciones sobre los viejos solares de las filosofías pretéritas, sino que, usando el pasado, la historia, como impulso para el presente, busca su base en la evidencia primordial de la vida misma. Pero esto nos invita ya a entrar en el sistema filosófico de Ortega y Gasset. Quede para otro día.

### III

Sería ridículo e ineficaz pretender exponer en las breves líneas de un artículo periodístico la filosofía que Ortega y Gasset nos está donando. Además, un estudio completo debería hacerse cargo de toda su obra pretérita, que contiene claramente diseñado el contorno de su actual filosofía. Y aun tropezaría con el inconveniente del excesivo apresuramiento. Porque, de cara al futuro, el pensamiento de Ortega hállase en plena madurez y nos permite esperar cosechas fecundas que profundicen y amplifiquen los resultados obtenidos.

Con acierto genial verificó Ortega y Gasset, hacia 1910, su inserción en el pensamiento filosófico contemporáneo. Este acierto se descompone en dos momentos felices: primero, la entonces heroica resolución –hoy bien recompensada por el cambio de los ánimos– de entregar su alma al diablo de la filosofía; segundo, la convicción certera de que el idealismo representaba la corriente central del pensamiento moderno. No cometió, pues, Ortega el error de valoración que cometió Sanz del Río cuando, hacia 1843, se sumó a los discípulos de Krause y trajo a España una filosofía lateral y excéntrica. La memoria de don Julián Sanz del Río es para mí venerable; fue un gran pensador, un gran maestro, y su influencia ha contribuido sin duda enormemente al empuje actual del pensamiento español. Pero el krausismo era en 1843, y siguió siendo, una desviación. Por el krausismo no pasaba el hilo central de la historia.

En cambio, Ortega y Gasset mostró desde sus primeras andanzas intelectuales ese sentido histórico, que es una de las facetas más características de su espíritu. Entró en la filosofía idealista; se sumergió, desde luego, en la corriente central de la reflexión moderna. Pero no se contentó con eso, sino que, sintiendo agudamente los primeros pruritos de su tiempo –deseoso ya de superar el idealismo–, entró en esta filosofía pensando salir de ella lo más pronto y, sobre todo, lo más plenamente posible. Desde el primer momento comprendió Ortega dos cosas: que había que superar el idealismo, pero que esta superación no era posible sino ahondando hasta el fondo y base del idealismo. No era lícito estudiar el idealismo desde fuera. Había que asimilárselo, había que vivirlo, justamente para arder con él y renacer de nuevo de sus cenizas. La filosofía de

la vida que hoy nos ofrece Ortega y Gasset, en plena madurez, estaba ya preformada, preparada a modo de programa, en el prólogo a las *Meditaciones del Quijote* (año 1914. Habría que citar textualmente esas páginas proféticas. Releedlas y, sobre todo, atended fuertemente desde el párrafo que comienza: "¡La circunstancia..." (p. 35).

Ahora bien: quien se sumerja profundamente en el idealismo tiene que llegar por fuerza a Descartes. Descartes inaugura el pensar moderno. No sólo cronológicamente, sino porque establece para el pensamiento filosófico unas bases completamente nuevas. En efecto: los pensadores antiguos y medievales tomaban la realidad tal como nos es dada y la reducían a sistema claro y definido. Para ellos, filosofía era la ordenación de la realidad dada. En cambio, el pensamiento moderno, antes de aceptar algo como real necesita cerciorarse bien de que ese algo es, en efecto, real. El pensamiento moderno exige un punto de partida absolutamente indubitable. El filósofo antiguo no parte de nada; se inserta, naturalmente, en la realidad, de cuya existencia no duda. El filósofo moderno, en cambio, reclama un comienzo indudable; teme engañarse o ser engañado, y su actitud no consiste en disponerse a inscribir la realidad en conceptos, sino en pedir el punto de apoyo sólido para levantar sobre él el universo.

Sale, pues, Descartes a la caza de esa primera realidad indudable. De todo cabe dudar, incluso de la geometría. Pero hay una cosa en que la duda no puede hacer mella, y es la duda misma. Si dudo de todo, no cabe duda de que estoy dudando; es decir, pensando. Así, pues de todo objeto del pensamiento cabe dudar; pero no cabe dudar del pensamiento de ese objeto dudoso. Desde sus primeros pasos metafísicos, Descartes establece la distinción entre el pensamiento y el objeto. Y para poder salvar de la duda la realidad del pensamiento tiene que abandonar y sacrificar la realidad del objeto pensado. Yo puedo, en efecto, dudar de que exista el centauro y las imágenes de mi sueño. Ahora bien: si lo único que se salva de la duda metódica es el pensamiento como tal, es decir, la realidad del pensamiento "para sí mismo", entonces es claro que la consecuencia que Descartes saca de esta primera evidencia no es correcta. Aquí, como una cuña, se inserta irresistible la crítica de Ortega, que es precisamente, a la vez, la superación del idealismo y la inauguración de una nueva actitud filosófica fundamental. Veámoslo.

De que el pensamiento es indubitable para sí mismo, ¿qué consecuencia saca Descartes? Saca la consecuencia de que yo existo. Puesto que dudo, puesto que afirmo, dudo, vacilo, puesto que pienso, es que existo. Yo existo, pues; y existo como "una cosa que piensa"; soy una sustancia pensante. La sustancia pensante es una realidad de la que no cabe dudar. Pero esta consecuencia que Descartes saca de la intuición del pensamiento "para sí mismo", ¿es legítima? En rigor —y la filosofía es siempre rigor absoluto—, no es legítima. Lo único que

puedo decir es que mi pensamiento existe. Pero no puedo afirmar nada rigurosamente sobre si allende mi pensamiento existe o no existe esa especie de realidad que denominamos “sustancia pensante”, “yo pensante”, “cosa que piensa”. Lo indudable, cuando inspecciono lo que se ofrece espontáneo a mi reflexión interior, es el pensamiento éste y el sentimiento aquél. Pero que esos pensamientos y sentimientos sean los pensamientos y sentimientos de cierto sujeto, o yo, o alma, o sustancia pensante, eso podrá ser algo de que yo esté convencido; pero no se deduce de la indubitabilidad primaria del pensamiento. Lo indudable es el pensamiento; no, empero, el hipotético sujeto de ese pensamiento. Recordad lo que Descartes decía cuando dudaba de todo: decía que de los objetos del pensamiento cabe dudar que existan (cabe dudar que exista el centauro); pero que del pensamiento mismo no es posible dudar. Ahora bien: el yo no es un pensamiento, sino un objeto por mí pensando. Por tanto, Descartes, para ser consecuente, debería decir: es indudable mi pensamiento del yo; pero no el yo mismo como sustancia pensante. Descartes comete un paralogismo o sofisma, que consiste en presentar como indudable un objeto del pensamiento, siendo así que lo único que podemos considerar como indudable es el pensamiento de ese objeto.

En la raíz misma del idealismo moderno hay, pues, una equivocación, una sustitución ilegítima. ¿Cómo han podido cometerla Descartes y sus sucesores? Porque Descartes, cuando se figura haber desalojado de su mente toda la ciencia aprendida “de sus maestros”, conserva, sin darse cuenta de ello, en su intelecto una vieja noción: la noción de sustancia. Y aplica esta noción –que fue forjada para las cosas, para los objetos de la realidad exterior– a los pensamientos que encuentra en el interior de su alma, y se dice: estos pensamientos, estas dudas, etc., son míos, son accidentes de la sustancia que yo soy. Puesto que yo pienso, es que existo, es que soy una sustancia pensante.

De aquí se deriva todo el idealismo; porque si la única realidad indudable es el yo pensante, entonces lo pensado queda convertido precisamente en pensamiento; es decir, queda desobjetivado, queda transformado en mera modificación del yo, queda volcado en el ámbito del sujeto que piensa. El yo del idealista –dice Ortega– se traga el mundo. Durante tres siglos, el idealismo no ha hecho sino exponer las variadas formas o maneras de estar el mundo dentro del yo pensante. La contraposición del sujeto y el objeto se especifica en el idealismo como posición del sujeto y sus pensamientos. O dicho de otro modo: al partir Descartes de la realidad única del yo pensante, identifica éste con el sujeto, y entonces el objeto se identifica con el pensamiento del sujeto; es decir, que el objeto desaparece como realidad exterior del sujeto pensante.

Quisiera obtener sobre este punto la mayor claridad, porque me parece esencial para comprender el sentir de Ortega y Gasset. Un excelente amigo mío,

hombre de finísima inteligencia, me decía días pasados, hablando de la filosofía de Ortega: "No supera, en realidad, el idealismo, pues, igual que éste, mantiene la correlación sujeto-objeto o, como él dice, su coexistencia". Pero –contestaría yo a mi amigo– la correlación sujeto-objeto o su coexistencia tienen un sentido completamente distinto en el idealismo y en la filosofía con que Ortega supera al idealismo. Para el idealismo, la correlación sujeto-objeto significa que la sustancia pensante tiene pensamientos, y estos pensamientos son el objeto de aquel sujeto sustante. En cambio, para Ortega, la correlación sujeto-objeto significa que mis pensamientos tienen un objeto; que mis pensamientos existen es asimismo que son pensamientos de un objeto. En suma: si con Descartes ponemos el centro de gravedad en el yo como sustancia, no podemos, en efecto, salir jamás del idealismo, porque entonces los objetos no podrán ser otra cosa que los pensamientos del yo sustancia, y el mundo de los objetos no podrá ser otra cosa que el conjunto de esos mis pensamientos.

Pero esta posición del pensamiento como idéntico al objeto (posición que es la causa del subjetivismo lógico) no es posible más que porque el yo pensante es pensado como distinto de los pensamientos, como sustrato sustancial sobre el cual, o en el cual, los pensamientos acontecen. En esto, empero, es en lo que la filosofía de Ortega y Gasset supera al idealismo. Aquí el sujeto no es una sustancia, una cosa, en la cual o a la cual sean dados pensamientos (objetos), sino que el sujeto es el pensamiento mismo; es decir, aquello de que decimos, con razón, que indudablemente existe. Existen, pues, los pensamientos. Y estos pensamientos son necesariamente pensamientos de objetos. Y la afirmación de la indubitabilidad del pensamiento es al mismo tiempo la afirmación de la indubitabilidad del objeto. La realidad del objeto es, pues, tanta como la del pensamiento (sujeto). El idealismo ha sido una desviación producida por la confusión cartesiana, que a la realidad del pensamiento sustituye la realidad del yo pensante –quedando entonces el pensamiento reducido a ser el objeto del yo– y quedando, por consecuencia, eliminada, volatilizada, la realidad del verdadero objeto.

De la filosofía nueva queda, pues, excluido el viejo concepto de sustancia, como sustrato absoluto sobre el cual descansan las realidades. Ni el yo pensante ni el objeto real son sustancias –al menos en el sentido tradicional. La física reciente ha hecho también en su esfera pareja transformación –bien pudiera decirse transustanciación. Así, para Einstein, el universo físico no es algo que se halla contenido en el espacio, sino algo que tiene espacio, algo que es espacial y cuya espacialidad depende, naturalmente, de lo que él –ese algo– sea. Del mismo modo, el yo pensante, sintiente, amante, no es una sustancia previa en la cual o para la cual se dan los pensamientos, los sentimientos, los amores,

sino que éstos tienen yo, son subjetivos, justamente porque son referencias a objetos, pensamientos, sentimientos, amores de objetos.

Así, pues, debe entenderse la correlación o coexistencia que Ortega y Gasset establece entre el yo y el mundo. El yo no es sino el conjunto de los pensamientos. El mundo no es sino el conjunto de los objetos pensados. El yo es un punto de vista sobre el mundo. El mundo es el panorama visto por el yo. Ahora bien: esa correlación real del yo y del mundo, del pensamiento y el objeto, del amor y lo amado, es propiamente eso que llamamos vida. Vivir es sentir algo, querer algo, pensar algo; es coexistencia del yo y el mundo. La vida es el hecho primario, fundamental, de absoluta presencia y evidencia, sobre que ha de basarse toda la filosofía. La vida, en un plano todavía más profundo y central, es el "cogito" de la nueva filosofía. Yo vivo. ¿Qué significa en plena y evidente intuición este mi vivir? He aquí el nuevo punto de partida desde el cual se desarrolla la filosofía nueva. En el próximo folletón intentaremos describir esta vertiente del pensamiento de Ortega, orientada ya toda ella hacia el futuro.

#### IV

Si decimos que la filosofía de Ortega y Gasset es una filosofía de la vida, con- vendrá no aceptar estos términos sin prevenir dos malas inteligencias que pu- dieran ser fatales. *Primera*, que no se entienda por filosofía de la vida una serie de consejos para la vida, un sistema de reflexiones sobre vario tema, encami- nadas empero todas a enseñarnos el arte de vivir. No. El que vive, vive sin ne- cesidad de que nadie le enseñe a vivir. La filosofía de Ortega no es una sapiencia práctica de la vida, como ésas que antaño nos brindaban sesudos va- rones en graves libros premonitorios. La vida es el ámbito de realidad prima- ria en que nos encontramos a nosotros mismos. Tómala Ortega y Gasset –y he aquí su profunda originalidad y novedad– como la base más honda de toda re- flexión filosófica, como la primera piedra sobre la cual ha de fundarse toda construcción o reconstrucción. Las cosas exteriores, las sustancias, de que par- tían los filósofos antiguos, y la realidad interior, el pensamiento, el sentimien- to, la voluntad, etc., de que parten los filósofos modernos, son todas a su vez contenidos de la vida. La vida incluye, pues, el sujeto y el mundo. Así, esta fi- losofía de la vida no quiere decir filosofía para la vida, sino filosofía cuyo ci- miento primario es la vida misma.

*Segunda*, que tampoco se entienda esta filosofía de la vida como una teoría de la vida, como una explicación de lo que es la vida. En primer lugar, toda expli- cación consiste en reducir términos desconocidos a otros previos y conocidos. Explicar la vida significaría, pues, reducir la vida a otros términos previos co- nocidos. Ahora bien: acabamos de ver que la vida es el hecho absolutamente

primario, irreducible, evidente. Ni necesita explicación ni podría, pues, tenerla. Lo cual nos conduce a la observación siguiente, muy necesaria también para no errar en la inteligencia de la filosofía de Ortega y Gasset: que la vida de que aquí se trata no es la vida de que tratan los biólogos, no es la vida como fenómeno natural, sino algo muchísimo más amplio y hondo, como que contiene en sus ámbitos todo ser; es la vida que vivimos, en su sentido más dilatado, y que comprende en sí nuestro ser vivo, nuestro sentirnos ser vivos, y las cosas todas que en ese nuestro ser y sentirnos vivos hacen que, en efecto, seamos y nos sintamos vivos. Las teorías biológicas están dentro de la vida, son el resultado de una actividad de la vida; no pueden, por lo tanto, explicarla; lo único que explican es una manera y especificación particular de la vida, de ese ámbito universal que es nuestra vida. Toda ciencia particular, toda realidad especial (la física y sus objetos, como la biología y los suyos), son partes integrantes de la vida en ese su sujeto más amplio, en el cual la vida incluye el sujeto y el objeto, el yo y el mundo, el pensamiento y lo pensado, el amor y lo amado, etc. La vida sobre la cual Ortega levanta su filosofía es la realidad evidente, la más evidente y primaria de todas las realidades.

Ahora bien: esta vida, hecho primordial y básico de toda la filosofía, ¿Cómo podemos conocerla? Si no hay nada previo a ella, ¿con qué instrumentos mentales podemos captarla, fijarla, aprovecharla, para cimentar la filosofía? Aquí es donde Ortega y Gasset hace uso de un método nuevo de reflexión filosófica, que le brinda el pensamiento contemporáneo: la descripción fenomenológica. La esencia de esta manera de filosofar es bien sencilla: consiste simplemente en decir o describir con orden lo que estamos viendo cuando estamos viendo algo. Nosotros tenemos una intuición –que puede ser real, como, por ejemplo: cuando vemos un árbol, o ideal, como por ejemplo: cuando pensamos un tetraedro, o la valentía, o el arte. Pues bien: si describimos una por una y minuciosamente todas las cosas que hallamos en ese objeto visto, intuido con los sentidos externos o con el sentido interno e inmaterial, haremos una descripción fenomenológica de dicho objeto. No podemos entrar aquí a discutir el contenido filosófico de la fenomenología, no ponderar lo que haya en ella de influencia escolástica, ni dosificar la cuantía de sus adiciones originales al acervo de la filosofía idealista. Séanos permitido tan sólo enumerar que la fenomenología no es una superación del idealismo, y que sigue girando en el ámbito idealista –bien que no subjetivista–, por tanto conserva intacta la raigambre lógica del pensamiento metafísico. Ortega y Gasset no debe a la fenomenología nada de lo que constituye la base real, metafísica, de su doctrina. Sólo ha tomado de la fenomenología la actitud descriptiva, la sumisión al hecho evidente, la franca renuncia a las arrogancias algo excesivas del idealismo, que pretendía nada menos que crear el objeto. Pero el objeto no es jamás creado por el sujeto, sino cono-

cido, sabido. Y este conocimiento puede ser explicativo (derivativo) o descriptivo esencial. Cuando yo me coloco ante una cosa –real o ideal– y describo esa cosa haciendo caso omiso, naturalmente, de los elementos que en ella sean accidentales, particulares, singulares, entonces tengo un saber de lo que es en esencia la cosa. Esto mismo podemos hacer ahora con la vida, con esa vida que no es explicable, puesto que no es reductible a elementos previos, sino que es evidente y tan intuitivamente presente a sí misma, que nadie deja de conocerla, de saberla.

¿Y qué es lo que encuentra el filósofo cuando atiende al hecho primario de la vida? Encuentra una serie de aspectos esenciales que nos sorprenden poderosamente por dos razones contrarias. La primera, su aparente trivialidad. Es claro que como la vida es el hecho más evidente de todos, los aspectos de la vida han de resultarnos también los más evidentes de todos. Pero esa misma apariencia evidente de las categorías de la vida revela, de súbito, capacidades ilimitadas de descubrimiento, problemas infinitos, interrogaciones fecundas. De ellas nace, en suma, todo un sistema de las disciplinas filosóficas. Así, por ejemplo: lo primero que la vida me dice, cuando la interrogo, es que vivir significa encontrarme en el mundo; es decir, ver, oír, sentir, pensar el mundo. Esto, sin duda, es bien evidente y trivial. Pero ¿qué quiere decir esto de que yo veo, siento y pienso el mundo? Quiere decir que me doy cuenta del mundo, y de que lo veo y lo pienso. Este darse cuenta, este “ser para sí”, atributo radical de la vida, es justamente, por otra parte, la primera condición –el primer paso– en el conocimiento. Prosigamos, empero, esta descripción. Encontramos que entre esa realidad prima que llamo mi vida y la que los filósofos pensaban bajo el nombre de “ser” existe la diferencia de que el ser de los filósofos es, en todo caso y en todo sentido, general, universal, mientras que mi vida es a la vez vida y mía, es a la vez general y particular, es a la vez sujeto y objeto. De aquí que la descripción fenomenológica de *mi* vida sea al mismo tiempo intuición de la esencia de la vida, y que, por tanto, la vida –mi vida– pueda sin violencia alguna cualificarse como prima base de la filosofía.

Pero vivir no es sólo encontrarse en el mundo, sino hacer algo en el mundo de los objetos. Éstos son, ante todo, los términos de mi acción. Son lo que yo hago o puedo hacer con ellos, de ellos. Ahora bien: con las cosas o sobre las cosas puedo yo hacer algo muy extraño, que consiste en prescindir de todo lo que pueda hacer con ellas y preguntarme qué son entonces. De esta actitud nace la ciencia desinteresada, la filosofía, que es un hacer especial consistente en pensar la vida sin vida. La actitud teórica desnuda al mundo de todos los intereses vivientes y vive el mundo en una vida que es vida sin vida. El conocimiento es esta descripción del mundo considerado como no vivido. Mas como esto no es posible, porque la vida es el ámbito universal, resulta que el conocimiento

teorético será también vida; pero una vida virtual, una vida que vive como si no viviera, actitud bien extraña y excepcional, llena de encanto para quienes, capaces de ella, sientan su encanto singular. Mas prolongando nuestro repaso de los aspectos de la vida, hallamos también que en todo momento la vida es decisión, resolución, elección; pero que esta elección ha de recaer dentro de ciertos límites dados por la misma vida. La vida es a la vez libertad y fatalidad, como antes vimos que era generalidad e individualidad. La vida es a la vez un yo que quiere, apetece, prefiere, y un mundo en el cual, sobre el cual, ese yo ejercita su facultad de apetecer y seleccionar los objetos de sus deseos. Aquí es donde se tiende la línea fronteriza entre la psicología y la física. Y esta línea fronteriza es el tiempo. El tiempo de la física es puro presente y sólo presente. El pasado y el futuro implican algo más que el mundo: implican un "darse cuenta", un ser para sí, un recordar, un querer, la vida. El futuro inicia el tiempo, es el apetito de cierto mundo, es un deseo de realidad, de realización. La vida quiere ser de cierta manera. El pasado, como empuje de la vida que fue, inscribe en el presente el futuro que quiere ser. Aquí se cruzan la psicología y la física con la ética; con esa ética de Ortega en la cual, según sus propias palabras, el primer puesto lo ocupa, no el deber, sino la ilusión.

Del seno mismo de la vida nacen, pues, las varias sendas en que se descubre la labor culta de la vida misma. El conocimiento es posible justamente porque lo hacen posible los caracteres esenciales de la vida. Las categorías de la vida serán, en la filosofía de Ortega y Gasset, a la vez formas de la vida y condiciones de la posibilidad del conocimiento, como de toda la actividad mental. En una de esas categorías vitales, el sujeto se diferencia del objeto. Seguidamente, el sujeto –unidad de los apetitos– puede dar lugar a la psicología, que será el estudio de esos sistemas de preferencias, de deseos, de anhelos. El sujeto, al enfrentarse con el mundo de los objetos, tomará de éste una vista, que le será propia, peculiar, y en la cual destacarán en primeros planos los objetos de esas apetencias o deseos y retrocederán a segundos y terceros planos los otros objetos, inatendidos por no deseados. La percepción es función de la atención, y ésta es función del deseo amoroso. El mundo, pues, será una perspectiva: la perspectiva que cada sujeto habrá dispuesto desde su foco de apetitos vitales. (El perspectivismo, como también la doctrina del sujeto considerado como conjunto de apetitos vitales, están expuestos por Ortega y Gasset, desde el año 1913, oralmente y desde 1916, por escrito). Y, recíprocamente, cada sujeto tendrá una visión peculiar del mundo. Pero estas distintas visiones del mundo no son por ello subjetivas, falsas –apariencias fenoménicas–, sino distintas perspectivas de uno y el mismo mundo. El perspectivismo puede ampliarse con toda naturalidad a las generaciones. Una generación –gozne de la historia– es también un conjunto de preferencias, de amores y de odios. Tan positivo es

para definir una generación lo que ésta no hace, no quiere, como lo que hace y quiere. Y así la historia es, por un lado, la serie de las generaciones, esto es, la serie de los sistemas de preferencias que ha ido teniendo la humanidad, y por otra parte, la serie de vistas que sobre el mundo han ido tomando las generaciones sucesivas –sobre el mundo infinito– en virtud de los sistemas de preferencias propios a cada generación. ¡La historia del sujeto y del objeto, la historia de la vida!

He aquí, en rápida sucesión, unos cuantos epígrafes del magnífico programa que la filosofía de Ortega habrá de desarrollar en la metafísica, en la ética, en la psicología, en la historiología. He aquí ahora una única frase de las *Meditaciones del Quijote* (1914), en donde, como en célula germinativa, encuentro yo implícito todo el desarrollo que va teniendo ese programa filosófico: “La cultura nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata”.

Desde sus primeros pasos por la senda filosófica, Ortega y Gasset se sintió irremisiblemente atraído por el problema más hondo: ver cómo de la fuente vital brota todo cuanto es y vale en el universo. Ahora, ya logrado el primer objetivo de sumergirse en el seno primordial de la vida, va siguiendo sus ramificaciones, sus creaciones, sus descubrimientos, que a tan alto pueden llegar que alcancen al Supremo Ser, a Dios mismo, eterno e infinito depósito de toda vida. Todos los filósofos de nuestros días, afanosos de romper los ligámenes del idealismo, buscan un punto de altitud suficiente para obtener desde él una clara visión de la totalidad panorámica del ser. No otra cosa, en efecto, es la filosofía, y este anhelo de totalidad, noble signo del ánimo filosófico, distingue nuestra generación audaz de la anterior: positivista, particularista, materialista, renunciadora. ¿Dónde, empero, hallar esa totalidad fecunda? Algunos, como el malogrado Max Scheler, han creído encontrarla en una integración metafísica de los objetos y del espíritu. Otros, como Bergson, la han buscado en una actitud mística del alma, en un ángulo visual especial, en un punto de vista que daría del universo una perspectiva la más real de todas, la única real de todas. Sólo Ortega y Gasset ha tenido la decisión de descender al germen primo, a la realidad propiamente dicha, a la vida, que es previa a toda distinción entre objeto y sujeto, previa a toda particular perspectiva, o, mejor dicho, origen de todas las perspectivas reales, entre las cuales ninguna es la más real ni la única real, pues que todas son aspectos vivos de una y la misma realidad: la vida. Y cabría preguntar si en este abrazarse a la vida, si en este convertir la vida en tema –en el tema– de la filosofía, no actuará algún vetusto rasgo profundo de la estirpe ibérica.

*El Sol*, 1, 9, 25 y 29 de junio de 1929



---



---

## MANUEL GARCÍA MORENTE

### *Carta a un amigo: evolución filosófica de Ortega y Gasset*

**M**i querido amigo:

Me pide usted para los lectores de *El Sol* unas cuartillas en celebración de las bodas de plata de don José Ortega y Gasset con la Universidad de Madrid. Yo quisiera muy de veras complacer a usted. Yo quisiera poder resumir en pocas cláusulas, densas de sentido y de emoción, todo lo que la obra de don José representa para nuestra cultura española y para la cultura universal, que también por tantos motivos es nuestra. Pero ¿cómo lograrlo? ¿Es lícito siquiera el esfuerzo por reducir a unas cuantas fórmulas un pensamiento tan vasto, tan vivo, tan actual y tan profundo? No. Y usted no me pide eso. Mejor que nadie, los lectores de *El Sol* saben a qué atenerse sobre la obra de don José. Pero no ya los lectores de *El Sol*, sino cualquier español medianamente culto percibe muy claramente este hecho esencial: que la obra de Ortega y Gasset significa nada menos que la incorporación del pensamiento español a la universalidad de la cultura.

Esa incorporación no podía hacerse más que por medio de la filosofía. El pensamiento científico, por fecundo y triunfante que sea, es siempre particular y circunscrito; refiérese a problemas estrictamente delimitados; no puede tener, por tanto, esa vibración de máxima amplitud que llega a estremecer los senos mismos de la vida. Por otra parte la producción literaria y artística brota sin duda de raíces profundamente hundidas en el alma personal y en la realidad colectiva; mas, justamente por eso, carece de la nitidez y evidencia que rigurosamente caracterizan el pensar metódico. En suma, la ciencia piensa clara y distintamente; pero sobre objetos parciales. La literatura y el arte acometen problemas totales de la existencia; pero con las armas de la inspiración, del ímpetu espontáneo. Únicamente la reflexión filosófica enuncia en conceptos claros y distintos el objeto universal, la totalidad de la vida.

Ahora bien: esto es lo que don José ha hecho entre nosotros. Ha hecho filosofía auténtica. Y, por haberla hecho, ha incorporado el pensamiento espa-

ñol a la corriente del pensamiento universal. No consentiría usted, querido Santullano, 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. El hombre que siente de veras necesidad de algo, lo busca con ansias verdaderas. Pero, en este caso, ese algo que habría que buscar ¡está tan a la mano! Porque las obras impresas de don José circulan por todo el orbe y en diferentes idiomas, y a sus lecciones universitarias no es imposible asistir.

Para encontrar la filosofía de nuestro pensador basta, pues, con saber leer y querer leerle, con saber oír y querer oírle. ¿Qué podría yo decirle a usted de esa filosofía que no haya dicho mil veces mejor el que la ha engendrado? Cuanto más que la obra no está, ni mucho menos, terminada. Todavía tiene que revelarnos Ortega muchas y muy hondas consecuencias de su descubrimiento filosófico capital. En realidad, todos sus libros, los pasados y los venideros, no son sino explicitaciones, articulaciones de un punto de partida fundamental, evidencia primaria y radical que, al modo del *cogito* cartesiano, constituye la base nueva en que toda reflexión filosófica ha de sustentarse en lo futuro. Ese punto de enfoque, esa primaria verdad obtúvola Ortega hace muchos años, muchos, en la época en que su pensamiento joven comenzaba ya a desligarse de los vínculos magistrales para ensayar el vuelo con sus propias alas.

¿Me permite usted que rememore algo del pasado? El recuerdo es una operación del espíritu que comienza a ser grata cuando ya se tiene mucho que recordar; es decir, cuando ya se empieza a sentir la aprensión de tener poco que vivir. Además, la celebración de unas bodas de plata invita incoerciblemente al recuerdo. Recordemos, pues. Yo conocí a don José Ortega y Gasset hace veintisiete años. ¡Veintisiete años! Durante esos veintisiete años, la amistad fraternal que nos ha unido no ha sido enturbiada por una sola nube. Han sido veintisiete años de convivencia diaria, de compenetración íntima. ¿Puede usted imaginar lo que eso ha representado para mí? Y cuando pienso en ello —y cada vez pienso más en ello— me maravillo de la fortuna increíble que he tenido. Cuando yo era niño y empezaba a leer con entusiasmo de neófito a Platón, a Descartes, a Kant, no solía contentarme con las exaltaciones que me causaban los magníficos acordes intelectuales de esos gigantes pensadores, sino que, más allá del texto escrito, más allá de la urdimbre mental, ideológica, intentaba con la fantasía penetrar hasta las personas efectivas: me representaba a Platón, a Descartes, a Kant mismos; me hacía la ilusión de oír su voz, de es-

cuchar su palabra viva, de cultivar su trato personal; en suma: de existir yo en la vida real de ellos y ellos en la mía. Hubiera dado no sé qué, cualquier trozo grande de mi ser, por poder milagrosamente verlos, oírlos, hablarlos, siquiera un instante. Puede usted, pues, suponer lo que para mí ha sido la amistad de Ortega y Gasset. Ha sido, por de pronto, como el cumplimiento de un hondo deseo, largamente acariciado. Desde el momento en que tuve la intuición cierta de hallarme en presencia de un gran pensador auténtico, sobrecogíome un sentimiento extraño, sentimiento desde luego de admiración, pero, además, de gratitud y de efusión, y también de satisfacción personal y de respeto. Y puedo decir que veintisiete años de compenetrada amistad, en diario trato y comercio de las más íntimas confidencias, no sólo no han amenguado ese sentimiento, sino que lo han aumentado, conservando su misma primera cualidad y extraña mezcla. Podrá ser que alguien tache de hiperbólicas estas palabras mías. No tengo otras para expresar lo que siento. Yo sé, yo veo que la admiración, el respeto, la efusión hacia otros hombres, depositarios de valores máximos, es poco habitual entre nosotros los españoles. Yo sé, yo veo que la mayoría de los españoles se avergüenzan un poco cuando se les sorprende en flagrante delito de admiración. Dijérase que sienten una especie de extraño temor a perder tanto de su ser propio cuanto en admiración otorguen al ser ajeno. Pero, por condición natural o por educación recibida en ámbitos que practican con la más exquisita fruición hábitos de aquilatado justiprecio, es el caso que yo, desde que conocí a don José Ortega y Gasset, hube de tributarle esa admiración, mezclada, como digo, de gratitud, efusión y respeto, y que el trato diario más íntimo no ha logrado embotar. Vi en él, veo en él el tipo perfecto de pensador.

El pensador es, en efecto, el hombre que ha tomado por oficio la tarea de pensar; es decir, de representarse uno tras otro los problemas primarios de la vida y del ser, de reducirlos a términos claros y de describir con pulcritud lo que percibe interiormente. Al pensador se le reconoce en seguida por una característica que le es propia: no se le sorprende jamás improvisando. Cualquiera que sea el tema que se le plantee produce siempre la impresión de que sobre ese tema precisamente ha meditado con larga y minuciosa insistencia. Y esa impresión se complementa con esta otra: que su meditación sobre el tema planteado viene de muy lejos, procede de senos profundos de la realidad viva, constituye una aplicación, confirmación o consecuencia de una concepción radical, primaria, de la vida y del ser. Y así es, en efecto. Cuando escuchamos o leemos a un hombre de ciencia, admiramos sorprendidos su conocimiento minucioso de la materia, la claridad de su exposición, el rigor de sus concatenaciones; pero al mismo tiempo sentimos como si el tema tratado hubiese sido recortado de la realidad restante, desprendido de ella, privado de todo vínculo con el resto de lo que

además existe. Cuando escuchamos o leemos a un escritor de talento, deslumbra la brillantez del ingenio, y lo inesperado de las comparaciones y de las conexiones nos deja suspensos; pero al mismo tiempo se apodera de nosotros la sensación de que todo eso surge ahora de improviso, sin previa meditación, sin fundamento en bases más profundas y sólidas. El auténtico pensador, en cambio, se caracteriza por la facultad de incorporar todo el tema al conjunto de los demás temas y de descender al seno común en donde todos toman su sentido y adquieren su jerarquía. Ortega y Gasset posee esa facultad en grado máximo, robustecida además por el continuado ejercicio de ella. No dice, no escribe nunca nada por casualidad ni por capricho momentáneo. Siempre cabe prolongar la línea iniciada en cualquiera de sus asertos, con la seguridad de llegar por ella a relaciones cada vez más amplias y profundas.

Desde los primeros tiempos de nuestro trato sentí claramente esa condición personal de nuestro filósofo. Y ella fue precisamente la que me atrajo hacia él. Por entonces, la filosofía en España no existía. Epígonos mediocres de la escolástica, residuos informes del positivismo, místicas nieblas del krausismo habían desviado el pensamiento español de la trayectoria viva del pensamiento universal, reclusándolo en rincones excéntricos, inactuales, extemporáneos. España permanecía, por decirlo así, al margen del movimiento filosófico. Ni siquiera como simple espectadora participaba en él. Desde el primer momento, Ortega y Gasset se propuso incorporar el pensamiento español a la corriente viva de la filosofía europea. Esta ardua y penosa labor comportaba como primera tarea esencial la actuación educativa. Era necesario familiarizar a las gentes, al público en general, con los temas filosóficos; era necesario al mismo tiempo enseñar a la juventud estudiosa filosofía: la filosofía auténtica, la vida, la que se desenvuelve en conexión ininterrumpida con las grandes orientaciones del pensamiento moderno. A dos grupos de muy diferente volumen tenía, pues, que dirigirse don José Ortega y Gasset; uno, el formado por el público —grande o pequeño— culto de España; otro, el reducido grupo de los particularmente aficionados a los estudios filosóficos. Siempre don José Ortega ha tenido muy presente la necesidad de emplear un idioma esencialmente distinto para uno y otro. El segundo grupo, el reducido, tenía que ser el del mundo universitario. Don José ha sido y es profesor, tanto por lo menos como escritor público. A la cátedra, a la enseñanza ha dedicado quizá la parte más intensa de su actividad intelectual. El que no haya seguido alguno de sus cursos universitarios no puede tener idea de la perfección técnica con que don José Ortega enseña las disciplinas filosóficas. No me refiero tan sólo a las cualidades formales de método en la exposición, sino, sobre todo, a la densidad del pensamiento, a la luminosidad de la explicación, al rigor absoluto de los análisis; y, por encima de todo ello, a esa riqueza de intuiciones claras que, por modo sorprendente, anudan mil hilos

con los más remotos planos de la realidad vital y científica. La enseñanza filosófica que don José Ortega ha dado durante veinticinco años en la Universidad de Madrid ha creado en realidad la base del pensamiento filosófico español. Esto lo saben muy bien las personas a quienes la filosofía importa algo, aquí y fuera de aquí. Hoy, la actuación universitaria de don José Ortega, complementada por la de otros profesores que, como amigos o discípulos, han recibido la influencia directa de su pensamiento, ha hecho de la Universidad de Madrid uno de los lugares en donde se cultiva la filosofía con más intensidad, escrupulosidad y amplitud.

En cuanto a la actividad de don José Ortega como escritor público, ¿qué voy a decirle a usted, querido amigo, que usted y todos los españoles cultos no sepan de sobra? Ahí están sus libros. Y junto a sus libros no deje usted de poner también la *Revista de Occidente*. Y en la *Revista de Occidente* no olvide usted la ya formidable lista de obras filosóficas que el público lector se traga con evidente apetito. Compare usted lo que en la lectura de los españoles representaba la filosofía hace veinticinco años y lo que representa hoy. ¿Quién podrá desconocer la inmensa labor realizada? ¿Quién podrá negar la evidencia de que el eje de toda esa evolución o transformación se halla en la actividad personal de nuestro gran filósofo?

Pero todo eso, esa incorporación de la mentalidad española al pensamiento filosófico, no hubiera podido llevarse a cabo felizmente si la acción del promotor se hubiese limitado a la simple enseñanza y dilucidación de las doctrinas. Si don José Ortega se hubiese contentado con explicar filosofía a sus discípulos, es claro que su representación en el espíritu español no habría excedido del plano puramente magistral. Habría sido un excelente profesor; nada más. Pero lo que llevó a don José Ortega y Gasset a la filosofía no fueron sólo consideraciones de orden general y abstracto. Fue principal y fundamentalmente una necesidad íntima, radical, de su persona; una necesidad vital de ponerse en claro los últimos problemas del ser y de la existencia; fue la incoercible urgencia que acucia al auténtico pensador, obligándole a descender en los problemas hasta capas cada vez más profundas.

Lo primero que aconteció en la evolución filosófica de don José fue el encuentro con Kant. Él mismo lo ha descrito en frases breves pero inolvidables. Kant dio al pensamiento de Ortega una base y un cauce. 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 robustecer su intuición personal, a aquilatar su propio problema. En Kant no encontró, ni siquiera buscó, lo que quería, sino que aprendió a buscarlo. Yo recuerdo muy bien nuestras primeras conversaciones sobre la filosofía kantiana. 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 satisfacerle. 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, como él decía entonces, 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.

La filosofía de la vida fue poco a poco precisándose en Ortega mediante meditaciones metódicas, enriquecidas por el caudal inmenso del saber, que una inextinguible necesidad intelectual le incitaba de continuo a adquirir. La “fenomenología” ha sido para Ortega no un punto de llegada, ni siquiera de escala, sino un mero arsenal de herramientas útiles para la elaboración de fórmulas, giros y análisis con que expresar su última y radical certidumbre. Desde la cual ese espectáculo de lo que hay se le ha ofrecido en formas y perspectivas sorprendentemente inéditas. Valga como mero ejemplo su visión de la historia y sus descripciones del presente (véase *La rebelión de las masas*). No creo que en toda la obra de Ortega haya una sola línea, aun la más ajena, al parecer, a la filosofía, que no esté escrita y pensada en función unívoca de su capital descubrimiento filosófico. Si existe alguien en la historia del pensamiento que sea de veras enemigo del capricho momentáneo y de la llamada “inspiración” es, sin duda, este filósofo español, profesor de Metafísica, que no ha escrito nunca un tratado de su asignatura.

La viña ha llegado a plena madurez. Los jugos hinchon los racimos. Ortega se halla en la edad que Aristóteles reputaba de máximo rendimiento. Tiene ya en la mano las consecuencias más dilatadas de su pensamiento capital. Ahí, en la obra ya publicada, están los principios fundamentales. Ahora va a venir –y espero que en rápida sucesión–, uno tras otro, los descubrimientos que se derivan de la nueva perspectiva adoptada. Esta celebración de un vigésimo quinto aniversario me parece como el comienzo de la segunda cosecha, de esa segunda cosecha que en las buenas tierras recoge el buen labrador.

Reciba, querido amigo, la expresión de mi sincero afecto.

*El Sol*, 8 de marzo de 1936