

Julián Marías y la metafísica orteguiana

Presentación de **Helio Carpintero**

ORCID: 0000-0003-2759-1704

La muerte del maestro obliga siempre a los discípulos a un esfuerzo de reflexión y evaluación de su obra. La distancia que impone la ausencia hace que emerja con fuerza la figura total de aquél, al desaparecer todos los sesgos prácticos y urgencias vitales, quedando frente a frente con su obra.

En 1955 murió Ortega, en Madrid, tras regresar allí unos años antes, después de vivir la tragedia de un exilio que le había llevado por Francia, Argentina y Portugal, en busca de un lugar donde rehacer la vida que la guerra civil española le había desbaratado.

Su regreso había hecho posible una puesta al día de su labor intelectual. En 1946 había dado a la imprenta sus *Obras completas*, nueva edición en seis volúmenes, que ofrecía una imagen bastante cabal del desarrollo y crecimiento de su pensamiento. Su decisión de permanecer alejado de la España oficial establecida por el gobierno franquista, tras la guerra, y singularmente de su universidad y su cátedra, fue acompañada de una actividad limitada a ciertas esferas de la vida cultural, entre las que se encuentra su creación de un Instituto de Humanidades, en Madrid (1948), en el que durante un par de años cobró existencia pública un grupo de investigadores e intelectuales que se posicionaron alrededor de su magisterio¹. Al organizarlo, incorporó como codirector a un joven discípulo, treinta años más joven que él, en quien había encontrado discipulado, amistad, colaboración, y una absoluta independencia respecto del régimen político. Era Julián Marías.

¹ J. ZAMORA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002.

Cómo citar este artículo:

Carpintero Capell, H. (2006). Julián Marías y la metafísica orteguiana. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (12/13), 207-224.
<https://doi.org/10.63487/reo.638>

Revista de
 Estudios Ortegaianos
 N° 12/13. 2006
 mayo y noviembre



Marías había sido alumno de Ortega en la Universidad de Madrid, antes de la guerra. Nacido en Valladolid en 1914, y trasladado muy pronto a Madrid (1919), vino a encontrar en la Facultad de Filosofía madrileña el hogar adecuado para el desarrollo y consolidación de su vocación filosófica, bajo el magisterio de Ortega, y el de los otros maestros entonces reunidos en aquélla: Manuel García Morente, Xavier Zubiri y José Gaos. Al encontrarse con Ortega en persona, en octubre de 1932, comprendió que aquélla era una experiencia esencial. “Nunca dudé –escribió– que en muchos sentidos empezaba allí una etapa de mi vida”. Y ello por una razón bien simple: “En aquel pensamiento me iba la vida: la vida intelectual, claro es, que cuando es auténtica no se distingue de la otra”².

Disponemos de testimonios varios que nos ilustran acerca de aquella amistad personal y filosófica, que iba a durar veintitrés años, y que luego perdería en forma de discipulado y recuerdo hasta su muerte reciente (2005). En volúmenes como *La Escuela de Madrid* y una colección segregada de esos escritos, *Acerca de Ortega*, pero sobre todo en sus memorias de *Una vida presente* (1988), hay recogidos un sinnúmero de recuerdos personales del maestro: de sus clases, de sus consejos, de la visita a Lisboa que hicieron Marías y su mujer Lolita una vez acabada la guerra, del trato íntimo y continuado en Madrid tras regresar Ortega, hasta su muerte. De otra parte, en *Ortega I. Circunstancia y vocación*, y *Ortega. Las trayectorias*, ofrece una imagen profunda y personal del pensamiento de su maestro, desde una comprensión honda de su filosofía y una continuidad ideológica con ésta. Y hay, en fin, los escritos ocasionales de polémica, en defensa de Ortega, frente a ciertos ataques a su filosofía que, ya en los años cincuenta, trataban de encontrar el modo de deformarla y desautorizarla.

Recién terminada la guerra civil, exiliado Ortega e instalado en el poder un gobierno sumamente conservador e intolerante con el pasado liberal y republicano, Marías había hecho un gesto público de posicionamiento frente al nuevo régimen. Dio a la imprenta su *Historia de la Filosofía* (1941), libro que dedicaba a Ortega y a Zubiri, sus dos maestros de la ahora desmantelada Facultad de Filosofía madrileña, el uno en el exilio, y el otro forzado a trasladarse a otra universidad. Toda vinculación con el pasado republicano, político o cultural, era ahora vista negativamente. No obstante lo cual, aquel manual, que se abría con un prólogo de Zubiri, recogía el espíritu filosófico de la Facultad de preguerra, y terminaba con un capítulo dedicado a exponer la filosofía de Ortega. Sus palabras finales son bien significativas: “La historia de la filosofía se cierra en el presente, pero el presente, cargado de todo el pasado, lleva den-

² J. MARÍAS, *Obras*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, t. V, p. 378.

tro de sí el futuro y su misión consiste en ponerlo en marcha. Tal vez en el tiempo venidero no sea ya ajena a ese movimiento España, que en Ortega ha hecho suya la filosofía”³.

Frente al esfuerzo del régimen franquista por desarraigar y dar al olvido los grandes culturales recientes, como la tradición liberal de la Institución Libre de Enseñanza, la generación del 98 o la obra de Ortega, Marías dedicó buena parte de sus esfuerzos a la comprensión y análisis del pensamiento de Unamuno, al estudio de la filosofía de Ortega, y a mantener vivas todas aquellas tradiciones que ahora se hallaban en peligro. Lo hizo al precio de permanecer durante muchos años en un exilio interior, y quedar fuera del mundo de la universidad, al que su vocación le llevaba. Hubo también de soportar el ver suspendida su tesis doctoral sobre *La filosofía del P. Gratry* en 1941, aunque se publicara y circulara como libro; sólo se la aprobarían tras más de una década de espera, cuando unas nuevas autoridades universitarias decidieron poner fin a tan lamentable situación.

Ortega encontró en Marías un discípulo que había llegado al fondo de su propio pensamiento, y que, además, al igual que él, estaba libre de ataduras a la nueva situación y “no tenía nada que perder”. Accedió a escribir un ‘epílogo’ para aquella *Historia de la Filosofía*, que prologaba Zubiri, y describió la situación en una nota que hemos conocido recientemente: “Mi hijo José que desde hace unos años dirige las ediciones de la Revista de Occidente –de quien sólo queda en el aire el nombre– quería publicar la segunda edición de la *Historia de la Filosofía* compuesta por Julián Marías discípulo de Javier Zubiri y mío. Marías rogó a mi hijo que me pidiese unas páginas de epílogo. Como el libro lleva ya un prólogo de Zubiri nos reuníamos en él tres generaciones de hombres que con continuidad desusada y en estrecha relación personal se han ocupado en el desnudo e implacable mediodía de Madrid, bajo los cierzos de la vecina serranía, de intentar hacer filosofía. Íbamos, pues, a aparecer juntos y confundidos en un solo libro, simbólicamente entreverados y mixtos –porque, en efecto, el único lío que nos hemos hecho los tres es no saber ya si somos cada cual de los otros dos discípulos o maestros”⁴.

Semejante ‘lío de maestros y discípulos’ no podía ser más elogioso para el autor del libro, ni más generoso por parte del maestro. Éste, por cierto, terminó por escribirlo, años después, y hoy prólogo y epílogo acompañan con normalidad al resto del libro en las sucesivas ediciones.

Para Marías, el libro de historia representó un movimiento gracias al cual in-

³ J. MARÍAS, *Historia de la Filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1941, p. 399.

⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *Notas de trabajo. Epílogo...* Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Alianza, 1994, pp. 38-39.

corporar personalmente ese pasado de ideas, y quedar así en franquía para dar el paso segundo: la construcción de su personal *Introducción a la Filosofía* (1947). Una introducción a la filosofía que iba a hacerla precisamente desde el horizonte mismo de la doctrina orteguiana de la “razón vital”.

Es este un libro profundamente singular. Aunque pertenece al género de las introducciones a cierto campo del saber, la filosofía en este caso, tiene una esencial vinculación a aquella filosofía desde la que está pensado. La filosofía de Ortega, y en general todo su pensamiento, quiso su autor que estuviera radicalmente enlazado con la situación en que nacía, porque precisamente pensaba que el conocimiento es resultado de una acción que tiene sus raíces en una circunstancia, y que busca precisamente ‘saber a qué atenerse’ en ella. Por eso esta introducción comienza, no con erudiciones terminológicas ni revisiones históricas del tema, sino con un examen de la situación histórica precisa en que se halla quien lo escribe, que por encontrarse así ‘necesita’ filosofar. Representa, por tanto, un caso ejecutivo de la filosofía en que se mueve y a la que aspira: un saber de lo real desde una perspectiva precisa, también real.

En ese sentido, la *Introducción* ofrece una construcción pensada desde los conceptos propios de la concepción de Ortega, sin quedar por otra parte reducida a una mera exposición didáctica de los mismos. Cabría decir que está inspirada en el precepto famoso de John Dewey, aplicable a toda la educación en general: ‘aprender haciendo’ —en este caso, aprender filosofía justamente filosofando. Cumpliría también la enseñanza kantiana: no tanto aprender filosofía, sino aprender a filosofar. Y, añadiría yo, a filosofar ‘según la razón vital’. Marías habría así llevado a término el primer ‘texto’ de filosofía orteguiana, en que esas ideas habrían sido no ya descritas, sino utilizadas para obtener una comprensión en profundidad del núcleo de problemas centrales de la filosofía.

Una síntesis metafísica

El artículo que aquí se ofrece es uno entre muchos otros posibles. La razón de mi preferencia al seleccionarlo es clara: ofrece una apretada síntesis del núcleo metafísico de Ortega, a su vez núcleo intelectual de su gran obra de pensamiento.

Ortega escribió en cierta ocasión que toda buena metafísica debía ser “metafísica de bolsillo”⁵. Así cumpliría la pretensión de dar idea acerca de lo que es la realidad a cuantos necesitan ponerse en claro respecto de tales ultimidades. Es lo que ofrecería, de modo paradigmático, la *Monadología* de Leibniz, a propósito de la cual haía el comentario.

⁵ *Oe*83, III, 432.

Este artículo de Marías, escrito tiempo después de su *Introducción*, logra presentar en forma sintética, diríamos que ‘en edición de bolsillo’, el núcleo de ideas que caracterizan la posición de Ortega.

Toda su filosofía está determinada por su idea de la realidad, es decir, por su concepción metafísica. Y ésta, según Marías, marca el advenimiento de una etapa nueva, precisamente porque ha dado un nuevo sentido de lo que es realidad. Ello representa un ‘punto de inflexión’ en la historia de la metafísica.

Ortega ofrece un resumen de tales inflexiones en *¿Qué es filosofía?*, el curso de 1929 –un curso que Marías, a sus quince años, no siguió, y pudo en cambio leer sólo en 1958, ya como libro póstumo. Y, con ciertas variaciones de peso, también lo volvemos a hallar en las lecciones que dio en el curso 1932-1933, publicadas ya como *Unas lecciones de metafísica* (1966).

El esquema es sencillo. Se contiene con gran claridad en *El Espectador IV*, en su ensayo “Las dos grandes metáforas”. La primera respuesta corresponde a la llamada ‘realidad’ del ‘realismo’. La realidad ha sido, durante un tiempo, la *res* o cosa, consistente y resistente, rica en sustancia, o ser *en sí*; precisamente porque ya es en sí, puedo yo encontrármela frente a mí; y encuentro ante mí lo que antes ya era, previamente y aparte de mí.

Ésta ha sido cuestionada desde el ‘idealismo’. Aquí tenemos uno de tales puntos de inflexión. Es la segunda respuesta: ‘realidad’ será por lo pronto algo que hallo yo, y que en esa medida depende de mí. Su dependencia termina por ser vista como siendo la misma que tiene la idea pensada respecto de la mente que la piensa: la idea o ideas que dependen del ‘yo’. Este es el horizonte en que se gesta la filosofía de Ortega.

Ésta tendrá como primer objetivo el ‘salir del recinto encerrado del yo’ para recuperar el ‘plain air’, o como dirá en varias ocasiones con palabras del Dante, “*a riveder le stelle*”, a ver las estrellas: la superación del idealismo⁶. Nos las habemos con una nueva inflexión.

La inflexión orteguiana consiste en descubrir que todas las realidades ‘cosistas’ y la realidad de mi propio yo, objetos o algos que encuentro y puedo describir, se me muestran como reales al encontrármelos ‘en mi vida’. Están pues dados dentro de una estructura u organización, que es además de índole procesual, y que, antes de que la analicemos o conceptualicemos, se nos muestra como ‘mi vida’, esto es, ‘yo viviendo y haciendo algo con las cosas’, ‘lo que hago y lo que me pasa’, lo que llama Marías “la organización real de la realidad”⁷. Es la estructura o ámbito real donde toda otra realidad ha de darse pa-

⁶ A. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982.

⁷ *Obras*, ob. cit., t. II, p. 401.

ra serme tal. Y esto, dice Marías, le ha llevado a ver que lo que es realidad ahora se desdobra en: 1) la estructura, ámbito, organización donde *todo* está aconteciendo, a saber, mi vida, a que llamará 'realidad radical' –porque todo se ha de dar o presentar radicando en ella–; y 2) 'realidades radicadas', esto es, la totalidad de realidades –el mundo y yo mismo–, que se dan en aquella primera. *Primum vivere, deinde philosophari*; lo primero, vivir, luego todo lo demás. Pero ahora con un sentido mucho más radical: lo primero es, desde luego, 'vivir', pero no hay ningún 'vivir' impersonal, no hay un 'vivir' sin sujeto: es siempre, y en sentido recto, 'yo viviendo con lo que me rodea'. (Ya William James dijo en cierta ocasión⁸ que el hecho radical parecería ser 'se piensa', expresión muy cercana a esta otra de 'se vive', si no fuera porque no hay tal impersonal, dado que es siempre 'yo pienso', o lo que aquí es más correcto, 'yo vivo en situación').

Caracteres de mi vida

Esta realidad de mi vida no es realidad 'tipo cosa', ni 'tipo sujeto': es, podríamos decir, realidad 'tipo estructura'. Por eso lleva consigo una serie de determinaciones que son ajenas a los objetos-tipo cosa y a los objetos-tipo sujeto. Sus categorías son nuevas respecto de la metafísica tradicional.

Es, anota Marías, un quehacer, un quehacer circunstancial, situado en un aquí y un ahora. Y un quehacer caracterizado a la vez por su forzosidad –yo tengo que hacer mi vida, haciendo una u otra cosa pero siempre algo–, y a la vez por su libertad –soy *por fuerza* libre–, y he de decidir lo que voy a hacer en el instante siguiente –es futurición. Es, justo por eso, plasmación de un 'proyecto', de aquello que quiero ser y quiero hacer, aquello que prefiero entre otras posibilidades, y que por eso en un modo u otro puedo y debo justificar, por lo pronto ante mí mismo.

Cuanto entra en mi vida tiene primariamente una condición dinámica: el sujeto como 'proyecto' o 'presión', el mundo como 'facilidad o dificultad', se trata de 'fuerzas' en relaciones funcionales de interacción respectiva. Por todo ello, dice Ortega, y comenta Marías, "la vida humana no es una cosa". Ciertamente hallo 'cosas naturales', e incluso reconozco la existencia de una "estructura" estable que condiciona mi propia realidad, y cuyo sentido primario es el de mi corporeidad. (Marías recuerda aquí la expresión orteguiana de "centauro ontológico" que usó su autor en *Meditación de la técnica*: "[el hombre] es a un tiempo natural y extranatural, una especie de centauro ontológico, que media porción de él está inmersa... en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de

⁸ *Principles of Psychology*, 1890, p. IX.

ella”⁹. El análisis de esa dimensión natural, empírica, con que se realiza la vida humana, la ha desplegado con singular finura Marías en su *Antropología metafísica* (1970), centrada en torno a lo que llama ‘estructura empírica’ de esta vida humana, cuya ‘estructura metafísica’ hallamos sintéticamente representada en el artículo presente que comentamos).

Por eso, al tratar de pensar la vida, –siempre vista como ‘vida biográfica’, no como ‘vida natural, orgánica, biológica’–, Ortega ha tenido que pensar en un “ser indigente”, y no en un “ser eleático” o “ser suficiente”: y ha tenido que introducir entonces en el curso del pensamiento un nuevo punto de inflexión.

La comprensión de las realidades radicadas exige, al verlas desde el nuevo nivel, que se las contemple precisamente desde la realidad radical, desde mi vida. Porque es en ésta donde cobran un sentido, justo porque es en ésta donde tienen un ‘papel’. Por ello la vida, mi vida, que puede explicar y analizar los objetos mediante la razón abstracta, ha de recurrir a la comprensión de aquellas realidades ‘irreductibles’, las que nos ‘interesan por sí mismas’, en su singularidad –la realidad de la vida, de la historia, de la persona–, a partir de la misma vida: “la vida misma funcionando como *ratio*”, dice Marías, la “razón vital”.

La metafísica de Ortega, en el escorzo que de ella nos ofrece el artículo presente, contiene a su vez el objeto propio de su investigación –mi vida, la vida humana–; el método de indagación –la razón vital–, y el fin en ella buscado –el radical saber a qué atenerse que la filosofía, al poner la realidad en su verdad (*alétheia*) permite alcanzar al hombre.

Una nota sobre el contexto intelectual

En su apretada síntesis, no deja de ofrecer este artículo al lector ciertas claves contextuales del marco teórico que corresponde al pensamiento de Ortega.

La singularidad de la realidad de la vida humana, y su irreductibilidad a los conceptos del realismo y del idealismo, nos recuerdan la superación orteguiana propuesta al hilo de las dos grandes metáforas –en el ensayo antes citado–, doctrina que Ortega formulara ya en 1916, primero en Madrid y luego en Buenos Aires. Hombre y mundo, o mejor, sujeto y objeto, deberían ser pensados, no como la tabla de cera (*ekmageion*) donde dejan huella los objetos exteriores (realismo), ni como ‘el continente y su contenido’ (imagen propia del yo y sus ideas, del idealismo), sino como Cástor y Pollux, *δι΄ consentes*, distintos aunque inseparables, metáfora que ya encontramos en *Investigaciones psicológicas*¹⁰, y en el aún más reciente volumen *Meditación de nuestro tiempo*, donde ve la luz el curso bonaerense de 1916¹¹.

⁹ *Oc83*, V, 334.

¹⁰ Madrid: Revista de Occidente en Alianza, 1982, p. 80.

¹¹ Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 166-167.

Pero hay más detalles. Porque es que la singularidad de la vida humana se había ido barruntando y entreviendo por varios caminos: el bien conocido ‘camino alemán’ de Fichte a Dilthey, o el menos sabido ‘camino francés’, de Turgot hacia Laromiguière, Maine de Biran –sobre todo, Maine de Biran– y, en fin, el P. Gratry, y más adelante Bergson. Y también se recuerda la proximidad, sin identidad, que reúne a ‘mi vida’ con la estructura heideggeriana del *Dasein* –que es estructura de subjetividad, pero no estructura de ‘yo y circunstancia’, como lo es aquella–; sin olvidar el ‘camino español’, del que Unamuno representa su nombre máximo como precedente y estímulo y excitante de la reflexión orteguiana.

También hay referencias a la actitud de ‘vuelta a las cosas mismas’, de ir a “señalar con el dedo la realidad tal como la encuentro”, actitud bien aprendida por Ortega en la fenomenología de su maestro Husserl (la relación de Ortega con Husserl la encontrará el lector curioso del artículo presente hojeando unas pocas páginas después, en el volumen *La Escuela de Madrid*, otro artículo publicado al año siguiente (1956), “Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología”, donde temáticamente Marías examina de qué modo y por qué camino Ortega, apenas asumida la fenomenología, vino a superar su condición idealista al criticar e ir a fondo en la tesis husserliana de la ‘epokhé’ –en un trabajo de 1914, el ‘Ensayo de estética a manera de prólogo’–; muchos años después, al escribir su libro sobre *La idea de principio en Leibniz*, Ortega recordaría aquella antigua crítica, presente en algún otro de sus escritos).

Y, en fin, no falta alguna referencia a un cierto pensamiento europeo (“algunos filósofos de la generación más joven”) que podría parecer próximo a las ideas de Ortega, a quien sin embargo no se cita. La fórmula enigmática empleada por Marías tal vez pudiera serlo menos si consideramos que también en el libro en cuestión que manejamos (*La Escuela de Madrid*) se incluyen las páginas de otro trabajo, “Presencia y ausencia del existencialismo en España”, en que reflexiona sobre la mayor o menor proximidad de esta doctrina a las reflexiones muy anteriores de Unamuno y de Ortega, y cabría pensar que ahí tal vez esté la clave de esta levísima alusión incluida en el artículo que hemos seleccionado para su reedición.

Final

Es evidente la esencial sintonía del pensamiento filosófico de Marías con las tesis básicas de su maestro Ortega, y su coincidencia en la afirmación de ‘mi vida’ como realidad radical, y de la ‘razón vital’ como método de la metafísica con que se analiza y contempla aquella. La presentación de este artículo no es, a mi

juicio, el lugar adecuado para entrar en consideraciones sobre los desarrollos propios del pensamiento de su autor. Con todo, alguna referencia ya va hecha a sus aportaciones en el terreno de la antropología, y su idea de “estructura empírica de la vida humana”, posiblemente su mayor aportación a la filosofía de la “razón vital”.

Sí conviene, no obstante, notar que la filiación orteguiana del pensamiento de Marías no es primariamente una relación erudita, ni se mueve básicamente en el nivel de la filosofía como ‘saber escolar’ o disciplina académica. A Marías, como a Ortega, como a aquellos que importa la filosofía por lo que tiene de saber con que se trata de responder ante “un tribunal de naufragos” –singular expresión de Ortega–, le han importado todas estas tesis justamente porque desde ellas se ha esforzado por pensar y clarificar la realidad. En una medida muy alta, creo que Marías ha coincidido con Ortega no sólo en las tesis filosóficas, sino en la idea radical que ambos se han hecho de la filosofía como saber vital, de raíz circunstancial, lo que en ambos casos querría por eso decir ‘de raíz española’. Por eso, frente a otros trabajos más ‘escolares’ o ‘eruditos’ suyos, he preferido éste, escrito con la pasión y el dolor que la muerte de Ortega supuso al autor, y con la coherencia y empuje de un único movimiento mental, en el que supo plasmar su visión sistemática y sintética de aquella metafísica en que él mismo había venido a coincidir, filial, discipular, a la vez que personal y creadoramente, con su maestro Ortega: un texto paradigmático del sentido que puede darse a la expresión “Escuela de Madrid”.

JULIÁN MARÍAS

La metafísica de Ortega

Desde hoy el mundo tiene menos luz y España ha perdido su torre más alta; creo que también la más honda y nutricia de sus raíces. El 18 de octubre de 1955 murió Ortega; de la orfandad que esto va a ser para todos nosotros, tardaremos en darnos cuenta; pero por mucho más tiempo seguirá dándonos Ortega la riqueza incomparable de su realidad, y ganando –no para él: para España y para la verdad– batallas después de muerto.

Lo que Ortega ha sido en este medio siglo pocos lo saben, tal vez nadie; lo que sin él hubiera sido la España del siglo XX es difícil de imaginar. En todos los órdenes sin excepción ha dejado su huella, nos ha configurado más que otro hombre individual cualquiera, más de lo verosímil, más de lo creíble. Hacer la cuenta de nuestra deuda colectiva con Ortega será tarea larga y que reclamará una hora más serena. Pero importa recordar –y esto desde hoy– que la acción de Ortega sobre España, y desde ella sobre el resto del mundo, se ha nutrido siempre de lo más profundo de su intimidad, de aquel estrato último de su persona que a fuerza de ser personal era transpersonal, aquél en que pudo gestarse esa casi impalpable realidad que es una metafísica: aunque parezca extraño, lo que más falta ha hecho a España en toda su historia, lo que puede abrir nuestras mejores esperanzas, si es que nos es lícito tenerlas.

Porque una metafísica es una idea de la realidad. Cada metafísica es distinta de las demás porque ha descubierto y explorado una realidad nueva, o por lo menos la ha mirado desde una perspectiva que antes no se había ensayado y que manifiesta un nuevo aspecto suyo, una nueva dimensión que no era conocida. “Yo sólo ofrezco *modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas”, dijo Ortega, todavía mozo, al frente de su primer libro, y hay momentos en la historia de la filosofía en que el cambio es mayor, quiero decir de otro orden de magnitud: no basta ya añadir a la visión previa de la realidad la de otras regiones u otros aspectos de lo real, hasta ahora desatendidos o ignorados: ocurre que el sentido mismo de la realidad se convierte en cuestión. El problema no es ya saber cuáles son las realidades más importantes, ni siquiera cuál es la realidad primaria, sino algo más grave: independientemente de la jerarquía de las realidades cualesquiera, hay que saber qué es *realidad*, cuál es la significación de la palabra “realidad”. En esos momentos la filosofía experimenta una inflexión decisiva; comienza una de sus etapas, una de las grandes articulaciones de su historia.

No se trata tanto de una estimación, de un juicio de valor, como de una determinación real, de una localización histórica. Porque hay que decir que esas inflexiones de la filosofía no se deben nunca simplemente a la genialidad personal de los filósofos, que es ciertamente necesaria para llevarlas a cabo, sino que son impuestas y exigidas por la situación a que el hombre ha llegado, y por eso son preludiadas, anunciadas, ensayadas por la época entera. Por otra parte, sucede muchas veces que una nueva idea que ha surgido en el área histórica, suscitada por un cambio radical de situación, no alcanza su madurez filosófica, no se realiza de modo satisfactorio, no se logra. Piénsese, por ejemplo, en la idea de realidad cuya génesis se encuentra en la situación general definida por el cristianismo, y que espera aún su elaboración filosófica adecuada, la que le permitiría desarrollar sus posibilidades intelectuales, que han sufrido durante siglos toda suerte de interferencias capaces de enmascarar y desfigurar la faz verdadera de esa idea de lo real.

Pues bien, la innovación filosófica de Ortega —que, por cierto, representará una posibilidad extremadamente valiosa si algún día se intenta en serio esa elaboración— es de un orden de magnitud sumamente preciso o, si se prefiere, está claramente localizada en la historia del pensamiento: está situada en el centro de una de esas inflexiones. Sea lo que quiera de la cuestión de hasta dónde se lleve esa idea de la realidad —se trata de la tarea de varias generaciones—, lo cierto es que su descubrimiento inequívoco y riguroso corresponde a Ortega.

Se trata de saber a qué atenerse acerca de la realidad. Saber a qué atenerse es para Ortega la forma primaria y decisiva del saber. El realismo y el idealismo partían de la misma noción de realidad, y su oposición afectaba, sobre to-

do, a la prioridad de una realidad respecto a las otras. Realidad quería decir cosas, *res*, extensa o pensante, siempre se trataba de una cosa, cuyo carácter de tal permanecía inmutable. En el fondo, se trata de ser *en sí* –*per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur*, dirá Spinoza siguiendo a Descartes–, porque hasta el *yo* de los idealistas se concibe como un “en mí”.

Ortega introdujo la distinción entre *realidad* y *realidades radicalas*, es decir, que tienen su raíz en la primera, y que se constituyen como realidades en el área de la realidad radical. La realidad radical no son las cosas, no es el yo; es nuestra vida. Mejor aún, *mi vida*. Toda realidad, efectiva, o presunta, o ficticia, o aun imposible, en la medida en que los imposibles tienen alguna realidad, aparece en mi vida, es allí donde la encuentro. Y del otro lado, la realidad radical es lo que queda cuando elimino, de todo lo que encuentro, aquello que he puesto yo como teoría, interpretación o idea.

Al decir que la realidad radical no es ni las cosas ni yo, sino la vida, Ortega se aparta, al mismo tiempo, del realismo y del idealismo y del fundamento que es común a uno y otro, porque no propone una tercera cosa, sino algo que *no es cosa*, y con ello llega a un sentido nuevo de la expresión “ser real”.

Pero se podría acaso objetar que si decimos que la realidad radical, más allá de todas las teorías, es nuestra vida, proponemos una teoría más. No se trata de teoría; es una simple constatación, porque la vida es lo que encontramos, querámoslo o no, cuando suprimimos todas las teorías. “Vivir –dice Ortega– es lo que hacemos y lo que nos pasa.” No se trata de teoría, sino de señalar con el dedo la realidad tal como la encuentro, tal como me obliga a hacer teorías para saber a qué atenerme y vivir en ella.

¿Qué es lo que encuentro? Me encuentro a mí mismo con las cosas, rodeado de ellas; yo y las cosas en torno mío; si lo decimos en latín podemos decir que la vida es “yo y mi circunstancia”, *circum-stantia*, las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor (*Meditaciones del Quijote*, 1914). ¿Se trata de una adición de dos términos, yo y las cosas? No, porque lo primario es la vida, lo que yo hago con las cosas. Vivir en el sentido de vida humana, que no es por lo pronto biológico, sino biográfico, significa hacer algo entre las cosas y con ellas, y eso que hago es precisamente mi vida. La vida me es dada, pero no me es dada hecha, sino por hacer, como una tarea. Yo no soy el creador de mi vida; me he encontrado un día viviendo, sin haber sido previamente consultado, y en cada instante tengo que hacer algo para vivir. La vida es algo que hacer, es un *quehacer*; las cosas y el yo sólo son elementos parciales y abstractos de mi vida; esto es lo que yo *hago* con ellos, un drama con un personaje, un argumento y un escenario, que llamo *mi vida*.

Lo que tengo que hacer está condicionado por las circunstancias, que por lo pronto no son más que facilidades y dificultades, que llegarán a ser la fuente

de mis posibilidades. Pero las circunstancias, que limitan mi vida no la deciden, no pueden definirla; soy yo quien tiene que decidir en cada instante hacer una cosa u otra entre las que me están ofrecidas o propuestas; tengo que tener un proyecto vital, una imagen más o menos vaga del argumento de mi vida, un programa o pretensión que me constituye y que me permite elegir a cada instante entre mis posibilidades. Pero hay que observar que las posibilidades no me están dadas. Resultan de la proyección de mi proyecto sobre las circunstancias.

Vivir, para el hombre, consiste en encontrarse sumergido o inmerso en una situación, súbitamente y sin saber por qué, dice Ortega, proyectado a un mundo, un medio o ambiente inalienable, que es el del momento presente. El hombre tiene que hacer siempre y en cada instante algo, justamente para seguir siendo él mismo; y esa tarea no le es impuesta por las circunstancias, como el repertorio de sus discos le es impuesto al gramófono o la trayectoria de su órbita a un astro, sino que el hombre tiene que decidir por sí mismo en cada instante y en vista de las circunstancias lo que va a hacer, es decir, lo que va a ser después en el futuro. Y esta decisión es absolutamente irrenunciable: nadie puede sustituirme en esta faena de decidir por mí mismo, de decidir mi vida, porque si confío en la decisión a otro, tengo que decidir a cada instante hacerle caso, seguir su decisión.

Esto quiere decir que para poder vivir, para decidir, es decir, preferir una posibilidad a otra, tengo que *justificar* por qué. La vida es necesariamente justificación y por tanto responsabilidad, es intrínsecamente moral. La moralidad de la vida no es algo que se le añade, una especie de barniz, sino una condición absoluta. Todo hacer humano, y la vida como conjunto, es necesariamente moral –quiere decir moral o inmoral–. Y el hombre es *necesariamente libre*. Un texto de 1935 (*Historia como sistema*) es de lo más claro: “El hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama –su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento. Todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar a lo que encuentra. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras facilidades y puras dificultades para existir. El existir mismo no le es dado «hecho» y regalado como a la piedra... frente al ser suficiente de la sustancia o cosa, la vida es el ser indigente, el ente que lo único que tiene es, propiamente, menesteres... Este programa vital es el *yo* de cada hombre, el cual ha elegido entre diversas posibilidades de ser que en cada instante se abren ante él... Invento proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias. Esto es lo único que encuentro y que me es dado: la cir-

cunstancia... El hombre es novelista de sí mismo, original o plagiarlo. Entre esas posibilidades tengo que elegir. Por tanto soy libre, entiéndase bien, soy *por fuerza* libre, lo soy quiera o no. La libertad no es una actividad que ejercita un ente, el cual aparte y antes de ejercitarla, tiene ya un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad.” En 1933, Ortega había dicho: “Si recapacitan ustedes un poco hallarán que eso que llaman su vida no es sino el afán de realizar un determinado proyecto o programa de existencia. Y su «yo», el de cada cual, no es sino ese programa imaginario... He aquí la tremenda y sin par condición del ser humano, lo que hace de él algo único en el Universo... Un ente cuyo ser consiste, no en lo que ya es, sino en lo que aún no es, un ser que consiste en aún no ser... En este sentido el hombre no es una cosa sino una pretensión de ser esto o lo otro.”

Se pensará que la simiente de estas ideas de Ortega ha producido una rica cosecha en Europa. Y a veces sorprende el “azar” por el cual algunos filósofos de la generación más joven, cuyas doctrinas son con frecuencia una paráfrasis –mezclada con errores– de los pasajes que acabo de citar, parecen ignorar el nombre de Ortega, que los escribió diez o veinte años antes en el mejor español de nuestro tiempo.

La vida humana no es una cosa. Decimos, sobre todo desde el cristianismo, que el hombre es persona, pero toda la tradición intelectual de Occidente, con pocas excepciones, se obstina en pensarlo como una cosa, con conceptos válidos sólo para las cosas. Al no ser ni una cosa ni una simple “actividad” dimanante de una “naturaleza” fija, se trata de una realidad bien diferente y que obliga a buscar conceptos nuevos para pensarla. Hay que hacer una transformación de la lógica y de la idea misma de razón, por consiguiente de la idea del ser, e incluso –y esto es lo decisivo– ir más allá de esta idea. Sólo una idea eleática del ser permitiría comprender desde este punto de vista la realidad de la vida, que es algo por hacer, y no sólo en el sentido de que el hombre tiene que “realizarla”, sino que tiene que imaginarla o inventarla previamente: vivir, suele decir Ortega, es faena poética.

Cuando Ortega dice que el hombre no es cosa, que no tiene “naturaleza”, sino historia, no quiere decir que no haya nada constante y universal en el hombre, sino que no tiene naturaleza en el sentido de las cosas y que, en la medida en que *tiene* naturaleza, no se identifica con ella. El ser del hombre, ha escrito, es a un tiempo natural y extranatural, una especie de centauro ontológico; la realidad humana tiene una estructura inexorable. El hombre está determinado por su “naturaleza”, en la medida en que es un animal, un vertebrado superior,

dotado de un psiquismo, y todo ello sometido a las leyes de la física, la biología o la psicología; pero la vida humana no se identifica con esos elementos naturales: es *lo que yo hago con ellos*.

Esta *vida humana* –que no es el “yo”, ni el “hombre”, ni la “existencia”, ni el “*Dasein*”, cuya teoría no es una propedéutica para la metafísica, sino la metafísica sin más– es el “lugar” o el “área” en que la realidad como tal se constituye. Todo lo que se puede llamar *real* aparece de alguna manera en mi vida, incluso si *eso que es real* trasciende de mi vida y hasta es su causa; el cuadrado redondo o el color inextenso “aparecen” o “están radicados” en mi vida, pero no “están” en mi vida, porque coexisten en ninguna parte, ni en el mundo físico, ni en el mundo de los objetos ideales, ni en el mundo de la ficción.

Esta idea de la vida que descubre una realidad nueva, obligó a buscar un nuevo método. El descubrimiento de la vida humana como tal ha sido lento y penoso. Al lado de los nombres mejor conocidos de Fichte, Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, Bergson, hay que añadir toda una línea de pensamiento francés que comienza en Turgot y d’Alembert, continúa en la obra de Laromiguière y Degérando, alcanza una primera madurez en Maine de Biran y el padre Gratry. Todos estos filósofos han tenido más o menos conciencia de la necesidad de encontrar una vía de acceso a esa realidad evanescente, fugitiva, siempre haciéndose, que se llama la vida o la historia. En el fondo se trataba de una crisis de la idea de conocimiento que había dominado en las ciencias de la naturaleza: la razón como explicación “. Conocer es explicar, *ex-plicare*, desplegar, explicitar lo que está envuelto implícito, en suma, *reducir* la cosa a sus elementos, causas o principios, lo cual nos permite manejarla” –con las manos o con el pensamiento–. Pero al reducir algo a sus elementos o principios, tengo esos elementos, pero en cambio pierdo la cosa; y tan pronto como se llega a realidades que interesan ellas mismas, que son *irreducibles*, el conocimiento explicativo ya no es suficiente; es el caso de la vida y de la historia; y como la razón se identificaba con el pensamiento explicativo –razón pura, razón geométrica, razón físico-matemática–, se llegó a un irracionalismo perfectamente razonable, cuyo representante español más ilustre fue Unamuno.

Hace cuarenta y un años, en 1914, Ortega publicaba su primer libro: *Meditaciones del Quijote*; bajo este título se escondía el bosquejo de una metafísica, es decir, de una teoría de la realidad y su conocimiento. Allí estaba la primera formulación de su idea de la vida –“yo soy yo y mi circunstancia”–, la tesis de que “la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre”, la afirmación de lo individual, concreto y espontáneo, por oposición a lo abstracto, genérico, esquemático –“el martillo es la abstracción de cada uno de sus martillazos”–, una teoría del concepto, una interpretación de la verdad como *alétheia* o *apoklypsis*, descubrimiento, desvelamiento, revelación, quitar de un

velo o cubridor –trece años antes que Heidegger –; y, sobre todo, el postulado de una nueva idea de la razón, *la razón vital*.

Ortega se vuelve ásperamente contra la oposición entre la razón y la vida, que le parece una especie de pereza mental: “¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!” Esta idea es el núcleo de la filosofía de Ortega, sin ella, hubiera sido uno de los filósofos que han explorado la vida humana, acaso cercano al existencialismo, parte de cuyas verdades anticipó largos años, pero no hubiera llegado a una metafísica como teoría de la realidad radical, más allá de todas sus interpretaciones, y por tanto más allá de la misma idea del ser. Y esa realidad radical es mi vida; no como “*Dasein*”, existencia o subjetividad, sino como lo que he llamado alguna vez “la organización real de la realidad” (*Idea de Metafísica*, Buenos Aires, 1954).

El irracionalismo, que en el siglo XIX era bastante razonable, no tiene más que una dificultad: es imposible. No se puede uno pasar sin la razón, simplemente para vivir, si se es hombre. Porque la vida no me es dada hecha; no dimana de estructuras dadas, por ejemplo de un sistema de instintos; la vida no es una *reacción* más o menos automática a un estímulo (acaso fue Maine de Biran el primero que vio esta condición del hombre), es siempre elección, decisión, invención, anticipación imaginaria o proyecto de lo que voy a ver en el futuro. (Quiero decir entre paréntesis que no todo es selección en la vida humana, como se dice a veces, no sin “precipitación y prevención”; hay dos elementos decisivos de mi vida que no he elegido: uno, mi circunstancia –mi cuerpo, mi psiquismo, el mundo físico, mi país, mi clase social, mi tiempo, mi horizonte–; el otro, mi vocación, que no elijo, que me es propuesta; ciertamente siempre hay elección, porque tengo que decidir lo que voy a hacer con mi circunstancias, y elijo también ser fiel o infiel a mi vocación, pero no elijo ni la una ni la otra.). Y para decidir, para elegir, tengo en cada instante que justificar mi elección, y por tanto *dar razón* de mi situación entera, saber a qué atenerme respecto a ella en su conjunto, aprehender la realidad en su conexión, lo cual es rigurosamente la definición de la razón que he propuesto.

El primer sentido de la expresión razón vital es éste: la razón que necesito para decidir, es decir, justificar mi elección, en suma, vivir. Pero hay otro sentido aún: razón, comprender, entender, quiere decir hacer entrar algo en el movimiento interior de mi vida, darle una función o papel dentro de ella. Es la vida misma la que da razón, es el órgano del conocimiento, *instrumentum reddendi rationem*. La razón vital es la vida misma funcionando como *ratio*.

Y esto no es más que el punto de partida de la metafísica de Ortega. Sólo sus obras ya publicadas representan la aportación más honda y original a la filosofía que se ha hecho en cualquier país dentro de nuestro siglo, y sabemos que una parte de la obra de Ortega, quizá la mejor de ella, está aún sin editar.

De lo que todavía hubiera podido hacer, en los años que hubiera podido vivir, no me consolaré nunca. Pero tengo al menos la seguridad de que, como escribí una vez hace quince años, España en Ortega ha hecho suya la filosofía, y por él y por los que sepan ser dignos de su herencia tendrá un puesto en su historia.

Madrid, 1955.

Reproducido de Julián Marías
La escuela de Madrid.

Buenos Aires: Biblioteca de la Revista de Occidente-
Emecé editores, 1959.