ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset

Jesús Conill
ORCID: 0000-0003-2091-4785

Resumen
En los actuales tiempos de criptometafísica, a partir de la noción de razón experiencial y de la figura del animal fantástico, se estudian algunos aspectos de la ética metafísica de Ortega, tales como la realidad moral, el imperativo de la realidad vital, el poder de la vida, la axiocracia y el sujeto poético de la vida moral.

Palabras clave
Criptometafísica, Ortega y Gasset, razón experiencial, animal fantástico, ética metafísica, poder, vida moral, sujeto poético

Abstract
In today's crypto-metaphysical times, we start from the notion of experiential reason and the figure of the fantastic animal to study some aspects of Ortega's metaphysical ethics, such as the moral reality, the imperative of vital reality, the power of life, axiocracy and the poetic subject of moral life.

Keywords
Crypto-metaphysics, Ortega y Gasset, experiential reason, fantastic animal, metaphysical ethics, power, moral life, poetic subject

1. Superar la criptometafísica

Es difícil aprovechar el pensamiento de Ortega en el ámbito de la ética mejor que del modo como lo lograron, primero, José Luis L. Aranguren ya en los años cincuenta del siglo pasado[1] y luego Julián Marías[2] y Antonio Rodríguez Huéscar[3]. Pero los tiempos cambian y, como cada día tiene su afán, creo que seguimos necesitando recurrir a esta fuente de inspiración e incitación, porque –lo digo por experiencia personal– leer a Ortega anima y reanima a seguir pensando con libertad y frescura, a pesar de los pesares (que no son pocos), a pesar de la pesadumbre de la vida que nos rodea. Y, aun cuando sólo fuera para rememorar y actualizar en nuestro contexto aquel impulso,

[1] José Luis L. Aranguren, *La ética de Ortega* (1958), en *Obras completas*, t. II. Madrid: Trotta, 1994.

[2] Julián Marías, *Breve tratado de la ilusión*. Madrid: Alianza, 1984; *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*. Madrid: Alianza, 1995.

[3] Antonio Rodríguez Huéscar, *Ethos y logos*, ed. de José Lasaga. Madrid: UNED, 1996.

Cómo citar este artículo:
Conill, J. (2003). Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (7), 95-117.
https://doi.org/10.63487/reo.710

Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

nada mal nos vendrá nutrirnos de sus provechosas reflexiones.

En primer lugar, de la exposición de Aranguren conviene retener ante todo el hecho de que la ética de Ortega está intrínsecamente ligada a una metafísica, que es una *ética metafísica*. Decir esto en una época –como la nuestra– en la que parece haberse perdido el sentido para la metafísica y en la que la filosofía "oficial" ha decretado que vivimos en tiempos postmetafísicos, requiere de entrada por lo menos replantear los términos de tal ética.

Podemos comenzar diciendo que, a pesar de que alguna gente famosa se haya empeñado en repetir que estamos en una época postmetafísica y pese a la apariencia social de que se trata de algo "intelectualmente incorrecto", como el tener fama no garantiza tener razón ni verdad, considero más acertado decir que estamos viviendo en un *horizonte crepuscular* de la metafísica y en una época de *criptometafísica*[4].

A mi juicio, la filosofía ha pretendido ofrecer caminos para pensar. Lo cual no ha implicado, ni implica, negar las posibilidades crecientes de las ciencias y las tecnologías; pero tampoco implica la eliminación de la *forma metafísica de pensar*, que tiene como rasgo básico el descubrimiento de –el acceso a– un orden primordial, el *orden transcendental*, el orden de lo *incondicionado*, el orden de la *realidad* fundamental.

Ortega ofreció una *nueva metafísica* que, a mi juicio, no tiene un mero valor historiográfico y cuya única finalidad sería colocarla en el "museo" filosófico. Lo que se ha llamado "la innovación metafísica de Ortega"[5] constituye, a mi juicio, uno de los impulsos más importantes para seguir haciendo metafísica en nuestro tiempo, tras un proceso de profundas *crisis* y *transformaciones* del pensamiento metafísico[6], uno de cuyos retos más difíciles en ese proceso ha sido el nietzscheano. Pues bien, creo que la metafísica y la ética de Ortega, maestro de maestros en la filosofía española, nos ofrecen vías para responder con nuevos bríos y con rigor a semejante puesta a prueba del pensamiento filosófico, especialmente en virtud de lo que he denominado la *razón experiencial* del "animal fantástico"[7], de la que se nutren tanto la metafísica como la ética, por tanto, también su *ética metafísica*.

---

[4] *Vid*. Jesús CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos, 1988; "Filosofía sin criptometafísica", en *Metafísicos españoles actuales.* Madrid: Fundación Fernando Rielo, 2003, pp. 67-89.

[5] Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega*, "Prólogo" de Javier Muguerza y "Estudio preliminar" de Jorge García Gómez. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

[6] Jesús CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos, 1988.

[7] Jesús CONILL, *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos, 1991.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

2. Razón experiencial

Además de la temprana influencia de Nietzsche[8], Ortega se nutrió de distintas fuentes intelectuales, especialmente el Neokantismo de Marburgo y la Fenomenología de Husserl. Él mismo confiesa su vinculación con el kantismo, cuando dice que durante diez años vivió dentro del pensamiento kantiano. Pero su pensamiento evolucionó por influencia de diversas tendencias filosóficas desde el reino de la filosofía pura hacia otra más cercana a la vida. En su busca de las raíces de la razón, se produjo un tránsito desde la razón pura a una forma impura (vital e histórica) de la razón, a la que en nuestro contexto denominaremos globalmente "razón experiencial".

En este proceso de transformación de la razón hacia el descubrimiento de su trasfondo experiencial, la Fenomenología tampoco llegó a satisfacerle y por eso tuvo que pasar de la "intuición de esencias" fenomenológica a una nueva concepción de la realidad, que alumbró una peculiar metafísica transmoderna.

La "realidad radical", a la que nos conduce Ortega, es la vida humana misma: ya no el *cogito* cartesiano y similares sino el "yo vivo" es la realidad radical, porque en ella están radicadas todas las formas de mi experiencia de lo real. Desde esta nueva perspectiva orteguiana, la razón sólo puede considerarse como *función de la vida* y apoyarse en *creencias* y *experiencias* vitalmente radicadas. Sólo desde ese subsuelo produce ideas una *razón* que es en su raíz *vital e histórica*.

La razón es un producto histórico; no ha existido siempre[9]: "un día, en las plazuelas de Atenas, Sócrates descubre la razón" que viene a ser "el polo objetivo de la vida"[10]. Entonces se introduce una dualidad en la vida humana, la que existe entre la espontaneidad y la reflexión. Pero con Sócrates se produce también "el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón". ¿Pero es esto posible? ¿Puede la razón bastarse a sí misma y desalojar todo el resto de la vida por irracional?

La respuesta orteguiana, como se sabe, es contundente: "La razón pura no puede suplantar a la vida". Por tanto, según Ortega, así como "*el tema del tiempo de Sócrates*" fue "el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón", "*el tema de nuestro tiempo* consiste en someter la razón a la vitalidad"[11]. Ahora bien, "sería falso decir que el hombre ha perdido la fe en la razón"[12]. Lo que ocurre es que la actitud ante la razón se ha hecho "ambiva-

[8] En el bien documentado estudio de Javier ZAMORA (*Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002) se destaca esta temprana vinculación y los contextos biográficos.

[9] José ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983, t. III, p. 175 (se citará, como es norma, por tomo y páginas).

[10] III, 175.

[11] III, 178.

[12] V, 523.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

lente", porque la razón, "de ser la gran solución [...] se nos ha convertido en el gran problema"[13]. Hemos descubierto que aquella acción racional, que se creyó liberadora ha resultado ser, a la vez, irremediablemente deshumaniza-dora.

Ante el fracaso de la razón hegemónica moderna y el grave peligro de la falta de fe en la razón, o bien hay que buscar "un método nuevo" o bien hay que descubrir "otra nueva *razón*"[14]. Ortega tomó la decisión de seguir este último camino: una nueva forma de entender la razón. De ahí que, aunque importantes estudiosos del tema hayan hablado de la "razón vital como método"[15], a mi juicio sería mejor considerar la posición de Ortega como defensa de una nueva forma de la razón, la *experiencial* (algo parecido a lo que ocurre en la hermenéutica contemporánea)[16]. En todo caso, se trataría en el caso de Ortega de un método que no es primordialmente "método" en el sentido de la metodicidad del criticismo moderno, sino "experiencia" (con un sentido transmoderno, más "siglo XX", según su propia expresión). Porque la razón antes que método es experiencia, es decir, el método es el camino de la experiencia.

Por eso, a juicio de Ortega, el tema de nuestro tiempo consiste también en transformar la razón pura, que todavía vive del "método" (del metodologicismo moderno), en "razón vital", en el sentido de razón experiencial. Este es el punto decisivo, a mi juicio, del programa del "racio-vitalismo", una especie de "Crítica de la razón vital"[17], en el sentido de una Crítica (transformada hermenéuticamente) de la razón *impura* desde su *facticidad* abierta, en definitiva de una forma de la razón experiencial[18].

2.1. "Crítica de la razón vital"

Al ser la razón incapaz de afrontar los temas que, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, emergían como los más auténticos problemas de la época,

---

[13] "Un buen día se echó de ver que mientras la inteligencia y la razón resolvían cada vez más perfectamente innumerables problemas, sobre todo de orden material, habían fracasado en todos sus intentos de resolver los otros, principalmente morales y sociales, entre ellos los problemas que el hombre siente como últimos y decisivos" (V, 524).

[14] XII, 312.

[15] Julián MARÍAS, "La razón vital en marcha", en *La escuela de Madrid*. Buenos Aires: Emecé, 1959; Helio CARPINTERO, "Estudio sobre el método en Ortega", *Revista de Occidente*, 22 (1968); *Esbozo de una Psicología según la razón vital*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2000; Nelson ORRINGER, "Reducción fenomenológica y razón vital", en *Ortega y la Fenomenología*. Madrid: UNED, 1992, pp. 29-43.

[16] *Vid*. Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977.

[17] IV, 404, nota.

[18] Jesús CONILL, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos, 1997, partes I y II.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

a saber, la vida y la historia, estaba más que justificado que la razón entrara en crisis y fuera rebasada por la vía del sentimiento y de la vida. Y es entonces cuando se plantea la cuestión de si hay que optar a favor del irracionalismo, la "razón de la sinrazón", o bien de una "reforma de la razón"[19].

La protocrítica orteguiana de la razón vital nos hace ver que, aunque carezcamos de instancias últimas y se haya llegado a desconfiar de la razón misma, todavía nos sentimos llamados a "tener que ser racionales"[20]. Lo que ocurre es que ya no es posible seguir manteniendo una idea "cerrada y conclusa" de la razón, sino que no hay más remedio que reconocer la pluralidad de formas de razón y confiar en una nueva "aurora": la de la razón *vital*, *histórica*, *perspectivista*, *narrativa* y *poética*. Porque "no era toda la razón" quien tuvo la culpa del fracaso cultural, sino un modo de entenderla, que era inadecuado al fondo de la vida humana.

¿Dónde, pues, hacernos firmes? En el "personal vivir", en la "experiencia de la vida"[21]. Porque la vida es "realidad radical" (a ella tenemos que referir todas las demás cosas) y "quehacer" (no hay más remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia). En ella se funda experiencialmente un saber vital, la sabiduría de la vida. "Vida" –en el sentido orteguiano– quiere decir, a la vez, *realidad* y *saber* (sin reducir su carácter abisal y enigmático). Y sólo desde la experiencia de la vida se configura una *razón* siempre *in via*, en camino, ex*per*iencial, ya que "la vida es constitutivamente experiencia de la vida"[22].

Un componente esencial de la realidad y del saber de la vida son las perspectivas, como en Nietzsche. "Cada vida es un punto de vista sobre el universo"[23]. Lo que ve cada uno no lo pueden ver los demás; la experiencia de cada cual es insustituible para alcanzar la verdad, que de este modo "adquiere una dimensión vital". La "doctrina del punto de vista", es decir, un cierto perspectivismo entre racionalismo y relativismo, muestra que "la perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización". Por consiguiente, la doctrina perspectivista del punto de vista exige que se articulen las perspectivas vitales y que la razón pura sea sustituida por una razón impura, experiencial, que incluya y articule no sólo la dimensión vital e histórica, sino también la perspectivista.

---

[19] Paulino GARAGORRI, *La filosofía española en el siglo XX*. Madrid: Alianza, 1985.

[20] XII, 324.

[21] XII, 296 y 298; ARANGUREN, AZORÍN, LAÍN, MARÍAS, *Experiencia de la vida*. Madrid: Alianza, 1969; José Luis ARANGUREN, *El buen talante*, en *Obras completas*. Madrid: Trotta, 1994, t. II, pp. 642 y ss.; Helio CARPINTERO, *Julián Marías*. Valladolid: Diputación Provincial de Valladolid, 2001.

[22] VI, 37.

[23] III, 197 y ss.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Que la razón sea vital e histórica se debe, en último término, a que el hombre no tiene "naturaleza" (un ser fijo y estático, previamente dado), sino que "se va *haciendo* en sus experiencias"[24]. Si en otras concepciones lo que había de razón no podía ser histórico y lo que había de historia no podía ser racional, el racio-vitalismo de Ortega permite conjugar razón y vida, razón e historia (de modo semejante a lo que ocurre en la razón hermenéutica). A mi juicio, porque ha sido capaz de desentrañar el fondo experiencial de la razón en su dinamismo vital e histórico.

Esta razón vital es razón histórica y razón narrativa[25], e incluso retórica. Pues para comprender lo humano hace falta contar historias de la vida individual y colectiva. Y la retórica da al pensamiento un carácter de acontecer, da vida, vigor y carne a la palabra, eleva la palabra más allá de la idea[26]. Mediante las figuras de dicción, especialmente la metáfora[27], se robustece la idea orteguiana de la razón vital, la vitalidad y encarnación de la expresión. Una filosofía viva y vital usa de la retórica porque es vivificadora del lenguaje.

Esta nueva modalidad de razón vital e histórica ha de servir además para desmitificar la lógica, que es una de las formas de ocultar el verdadero pensamiento[28]. Porque "la Lógica suplanta la infinita morfología del pensamiento por una sola de sus formas: el pensamiento *lógico*"; y, por eso, "cuando se ha querido en serio construir lógicamente la Lógica [...] se ha visto que era imposible..."[29]. Porque la Lógica se alza sobre el terreno de las creencias y está sometida a los avatares de la historia. La "razón lógica" está supeditada a la "razón histórica" y depende de la enigmática fluencia de la vida. La Lógica cae en el vicio del "utopismo", puesto que "todo lo que hacemos, lo hacemos en vista de las circunstancias"[30].

Superando la pura lógica y la presunta exclusividad del "sentimiento trágico de la vida" Ortega propone una concepción experiencial de la vida como la unidad radical de sus diversas dimensiones y vivencias (desesperación y fiesta, angustia y deporte). "La vida es angustia y entusiasmo y delicia y amargura e innumerables otras cosas". Es una realidad de mil nombres, porque

---

[24] XII, 329.

[25] XII, 237.

[26] José Luis ARANGUREN, "Ortega y la literatura", en *Ortega y la Fenomenología*. Madrid: UNED, 1992, pp. 15-25; Thomas MERMALL, "Hacia una retórica de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos,* 1 (2000), pp. 113-119.

[27] Jaime DE SALAS, "La metáfora en Ortega y Nietzsche", en *El primado de la vida*. Cuenca: Universidad Castilla-La Mancha, 1997, pp. 155-168; Javier ZAMORA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002.

[28] V, 527.

[29] V, 528.

[30] VI, 348.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

originariamente consiste en un cierto *sabor* o temple (*Lebensgefühl*, en términos de Dilthey)[31], sabor miriádico: diversos y antagónicos "sabores", que nos sumergen, eso sí, en un enigma vital[32]. Todo esto provocó en Ortega un intento de reforma profunda de la razón antes de derrumbarla o arrumbarla definitivamente, porque "la razón" no ha de ser considerada "enemiga de la vida". Y, a mi juicio, será ésta una de las aportaciones de la labor magisterial de Ortega y de sus discípulos a la filosofía contemporánea.

Lo que expresa la razón vital e histórica es el nexo no-lógico del acontecer experiencial. La historia es "el sistema de las experiencias humanas"[33] y "el verdadero tesoro del hombre es [...] la larga experiencia vital"[34]. "Experiencia", si atendemos a la etimología, expresa una "vetustísima vivencia", una peculiar situación vital. Significa algo así como "probado por los casos de la vida". Involucra la idea de prueba y ensayo, peligro y riesgo; asimismo la de viajar, caminar por el mundo con riesgo, *sin guía previa o método*. La razón experiencial es aquella que funda su saber viajando, yendo efectivamente a las cosas, con los peligros que entrañe y buscando salidas[35].

En el fondo de esta razón experiencial encontramos la afirmación siguiente: "toda vida es incondicional e incondicionada"[36]. Esta afirmación de Ortega le conduce a pensar acerca de si no será la "razón vital" el trasfondo de la "razón práctica», y a preguntarse: "¿resultará ahora que bajo la especie de «razón pura» Kant descubre la razón vital?". La respuesta quedó pendiente para su estudio *Sobre la razón vital*. Pero en los párrafos finales de su artículo "Filosofía pura. Anejo a mi folleto *Kant*" (de 1929) hay una clara conciencia de la cercanía entre la razón pura práctica kantiana y la razón vital orteguiana, especialmente por lo que se refiere a mantener un momento incondicionado (absoluto) en la razón, debido a la capacidad de autodeterminación –a mi juicio, ahora en forma "poética" (como veremos más adelante)– del sujeto vital y moral.

---

[31] El "temple" también se ha asociado a la *Befindlichkeit*, al *sich befinden*, al *encontrarse*, en el sentido heideggeriano; al "talante" en ARANGUREN (*El buen talante*) y a la "instalación" en MARÍAS (*Antropología metafísica*) (*vid*. Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega*, ob. cit., p. 149, y "Los modos de acceso a la realidad", *Revista de Estudios Orteguianos*, 6 (2003), p. 216).

[32] VIII, 293 y ss.

[33] VI, 43.

[34] IV, 136.

[35] VIII, 174-177.

[36] IV, 59.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

2.2. Nueva metafísica desde la razón experiencial-vital

La filosofía de Ortega tenía el propósito de encontrar una salida al fracaso de la modernidad y a la crisis vital que le acompañaba. Había que superar la forma idealista y subjetivista de enfrentarse a la vida, auspiciada por la razón moderna[37].

¿Cómo salir de la "condición trágica de la subjetividad moderna"? Si la razón idealista y subjetivista se mantenía desvinculada de la realidad, encerrada en el ámbito de la conciencia, era necesario buscar un modo de acceder a la realidad en un escenario más profundo que el de la conciencia, dado que el idealismo moderno "escamotea la realidad convirtiéndola en conciencia"[38].

Para llevar adelante su proyecto, Ortega indagó las raíces de la razón y creyó encontrar en el método fenomenológico un aliado. Sin embargo, conforme a un comentario suyo, Ortega abandonó la fenomenología en el momento en que la encontró, porque no respondía a sus expectativas, debido sobre todo a su persistente idealismo. La Fenomenología todavía "desrealiza" y "espectraliza el mundo, lo transforma en mero *sentido*" inteligible. El fenomenólogo "en vez de *hallar* una realidad, la fabrica".

En cambio, según Ortega, nos encontramos ya sintiendo sin reducciones, porque "nada es sólo objeto, sino que todo es realidad". "Lo que verdaderamente *hay* no es sino [...] la realidad. Ella sostiene y es el mundo y el hombre"[39]. Hay que convertir la Fenomenología en otra forma de "Analítica" que, en vez de escamotear la realidad convirtiéndola en conciencia, analice la facticidad o el hecho básico del encuentro inmediato con la realidad.

> Lo que realmente hay no es conciencia, sino un hombre que existe en una circunstancia: la *coexistencia* de yo y mundo, el "mutuo dinamismo de un acontecer". La "realidad primaria" viene determinada por "ese recíproco acontecimiento" de la experiencia. "Este fue el camino que me llevó a la Idea de la Vida como realidad radical. *Lo decisivo* en él *–la interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo*" (VIII, 53).

La transformación orteguiana de la fenomenología condujo, en primer lugar, a una analítica fenomenológica en forma de *Noología*, entendida como filosofía fundamental que indaga los supuestos de la razón. Pero el sentido de la Noología varió. En un primer momento parece nacer en relación con el problema de la verdad y más tarde se presenta como ciencia fenomenológica que se plas-

---

[37] José Ortega y Gasset, *Investigaciones Psicológicas* (en adelante, IP). Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1981, p. 78.

[38] VIII, 50.

[39] VIII, 48-49 y 50.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

ma en "el «sistema de la razón vital»"[40]. Lo que perdura es el propósito inicial de la Noología, su pretensión de filosofía primera, como cuando Ortega se refiere a la aparición de un libro titulado *Sobre la razón viviente* calificándolo de "ensayo de una *prima philosophia*" (VI, 38, nota).

Ya en *Investigaciones psicológicas* reconoce que el orden de la verdad no es lo primero, porque "aún tenemos donde apoyarnos más allá de la verdad"[41]; y entonces es cuando la Noología se convierte en una filosofía de los *límites del sentido*. No obstante, un cambio más radicalmente transformador se produce en 1929/30. Ahora Ortega afirma que la Fenomenología deja fuera el *carácter ejecutivo del acto, lo vivo* de cada acto. De ahí que su "método" sea "inverso del de la fenomenología", puesto que ésta *reduce* la ejecutividad de los actos:

> la actitud fenomenológica es estrictamente lo contrario de la actitud que llamo "razón vital" (V, 545)[42].

Según Ortega, la fenomenología no ha llegado a las raíces preteóricas, vitales, de la razón. Sigue pendiente "el gran problema de la «génesis de la Razón»" (V, 546, nota).

Por eso, a mi juicio, Ortega transforma la fenomenología en dirección hacia una noología y/o fenomenología (hermenéutica) de la razón vital e histórica, una analítica de la facticidad ejecutiva. Aquí no hay ni "pura recepción", ni "construcción", sino el descubrimiento de una "inmediatez", en la que ya a través de las sensaciones nos abrimos a la realidad. Frente al "pecado original del moderno subjetivismo"[43], para Ortega, las sensaciones no son meros estados subjetivos.

Lo decisivo de esta transformación es el tránsito desde la *conciencia* y el *sentido* a la *realidad*; en suma, la superación del idealismo.

> "Parte el filósofo a la busca de una realidad primaria", "una instancia frente a toda posición subjetiva". "Esta instancia tendrá que consistir en algo que él no pone, sino que [...] le viene *impuesto*" (VIII, 48 y ss.).

En vez de la conciencia y la reflexión, lo más radical es la realidad de la experiencia. Por consiguiente, "la descripción del fenómeno «conciencia» se resuelve en descripción del fenómeno «vida real humana»", porque *"no hay*

---

[40] IP, 85.
[41] IP, 124 y 129.
[42] José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?* (en adelante, QC). Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1984, pp. 14 y 51.
[43] IP, 158.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

conciencia como forma *primaria* de relación", sino el "vivir humano", la experiencia de la vida, el vivir sin reducción, las vivencias irreductibles. No la conciencia, sino la vida, la realidad vivida (que se expresa en la famosa frase: "yo soy yo y mi circunstancia"), es la fuente de toda ulterior reflexión: "todos los problemas metafísicos tienen sus raíces en el estudio de la vida, en la razón vital"[44].

La vida como realidad radical es el dato y fenómeno primordial, "el punto de vista absoluto"[45], el de la *realidad como ejecutividad*, desde donde Ortega aporta una muy fina crítica del "ser para sí" del idealismo[46], ya que la ejecutividad (la realidad vivida) es *un punto de vista*, distinto del de la objetivación[47].

> La distinción más fundamental que cabe hacer es la del ser objetivo y el ser ejecutivo (QC, 51).

Es así como, a mi juicio, Ortega aporta algo muy significativo al análisis hermenéutico de la experiencia, que contempla prioritariamente el carácter lingüístico e histórico de la razón experiencial. Pues, dentro del modo de pensar experiencial Ortega sigue un camino que no conduce al nihilismo, al haber sido capaz de enquiciar la razón en la realidad radical y reconducirla hacia una nueva metafísica, que ya no es meramente "ontológica", sino la propia de una nueva razón experiencial-vital.

2.3. El animal fantástico

El animal fantástico es, a mi juicio, la figura en la que se encarna la razón experiencial, de la que surgen las más diversas ficciones que han ido configurando la vida humana (la ciencia, la técnica, la moral, el derecho, etc.)[48]. Que el hombre sea para Ortega un animal fantástico no impide que lo considere, a la vez, "verdávoro"; por consiguiente, el hecho de gozar de eficacia vital en virtud del mundo de la perspectiva y de la ficción no está reñido con la apertura a la verdad[49].

En el animal fantástico se expresan los impulsos desconocidos y las fuentes creativas de la existencia dentro de la experiencia originaria de "perdimiento" que la realidad nos produce. La vida humana revela así su ilimitada capacidad para crear ficciones y hacer nuevas experiencias, llenas de posibilidades y pro-

---

[44] QC, 158.
[45] QC, 14.
[46] QC, 127 y 119.
[47] QC, 37.
[48] J. CONILL, *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos, 1991.
[49] V, 366.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

yectos. Pero "el enigma que es el hombre" y su carácter de "misterio" es insalvable. Razón por la cual, en esta situación vital, el hombre tiene que fingir e inventar, se ve obligado a hacer y a hacerse, a crearse a sí mismo (*facere* en la ficción como acción): "tiene que ganarse la vida" (metafísicamente hablando, según Ortega). No queda sino el *experimentum hominis* para recrear un *sí mismo personal*: no queda sino la experiencia vital.

Nietzsche está detrás de esta figura del "animal fantástico" y, por tanto, se encuentra en el trasfondo de la génesis de la razón vital. Ortega se dejó impregnar por un ambiente en el que había una preocupación por encontrar nuevos modos de acceder a la realidad viviente, pero evitando el biologismo y el irracionalismo[50], en los que a algunos les parecía incurrir Nietzsche.

La clave se hallaba en la noción de "vida", un tema indudablemente de moda en su época[51]. Pero la noción orteguiana de vida no puede entenderse en sentido biologista, ni sirve para sustentar ningún irracionalismo. Bajo una muy considerable inspiración nietzscheana, Ortega sostiene una peculiar concepción de la vida, que está muy lejos de la utilitarista y hedonista. La vida no consiste radicalmente en adaptarse al medio, sino en adaptarse el medio para vivir. Porque la vida es en principio creación, experimento creador, como en la concepción nietzscheana. De ahí el sentido "deportivo" y lúdico, es decir, esforzado y libérrimo, que encontramos en Ortega y que, por lo demás, es tan cercano al dionisiaco de Nietzsche. Una nueva concepción de la vida, que se ha ido gestando durante todo el siglo XIX, en la que se descubre la unión de ética y biología en un contexto evolucionista y tal vez sea en los círculos kantianos y también en Nietzsche, donde Ortega percibió la compatibilidad radical entre el evolucionismo y "Kant"[52].

La vida se entenderá, en un sentido activo, como voluntad de vida, de "vida esforzada", a partir de un "sí mismo" sabio y poderoso, como en Nietzsche. De esta concepción de la vida surge inmediatamente una teoría de los valores, de los valores para la vida, los "valores vitales" y no meramente "objetivos". Pues de la vida emergen valores y perspectivas, como puntos de vista para orientar la acción humana. El carácter perspectivista y valorativo del saber constituye un componente esencial del raciovitalismo: vida y razón forman una unidad de entretejimiento (razón vital y vida racional).

---

[50] Julián MARÍAS, *Ortega, circunstancia y vocación*, I. Madrid: Revista de Occidente, 1973; Javier ZAMORA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002.

[51] Ciriaco MORÓN nos recuerda que siete de los diecisiete artículos de la revista *Logos* en 1912 contenían en su título la palabra vida o la de cultura en relación con la vida (entre ellos, uno de G. Simmel y otro de H. Rickert, titulado "Valores vitales y valores culturales") (*El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá, 1968, pp. 117-118).

[52] I, 115 y 161; *vid*. C. MORÓN, ob. cit., pp. 171-172. No debe extrañar, puesto que dentro del enfoque evolucionista, en Nietzsche y Ortega, encontramos un sentido no darwiniano de vida.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Esta visión de la vida es la que permitirá distinguir "formas más o menos valiosas de vivir", qué sea una "vida ascendente" (al alza) o "descendente" (reactiva, a la baja). He aquí valoraciones y hasta una terminología que recuerda constantemente a Nietzsche. Y en el fondo de esta concepción se encuentra la peculiar animalidad del ser humano, al que tanto Nietzsche como Ortega califican de "animal fantástico"[53]. Porque la capacidad más fundamental del ser humano es para ambos pensadores la *fantasía*.

La razón nace de la fantasía, "la razón no es sino un modo, entre muchos, de funcionar la fantasía" y ésta consiste en "sensaciones liberadas"[54]. "La única actividad originariamente inteligente, el único «hacerse cargo» o «darse cuenta», es la sensación, sobre todo liberada en forma de imaginación"[55]. El hombre es "un animal que escapa a la animalidad", "representa, frente a todo darwinismo, el triunfo de un animal inadaptado" y "enfermo". Esta condición le provocó una "hiperfunción cerebral", que le llenó de "fantasías", un "mundo imaginario". Por eso "el hombre es el animal fantástico"; "nació de la fantasía"; y "lo que llamamos razón no es sino fantasía puesta en forma. ¿Hay en el mundo nada más fantástico que lo más racional? ¿Hay nada más fantástico que el punto matemático y la línea infinita y, en general, toda la matemática y toda la física? ¿Hay fantasía más fantástica que eso que llamamos «justicia» y eso otro que llamamos «felicidad»?"[56]. He aquí la génesis experiencial y fantástica de los conceptos matemáticos, físicos y éticos (tan básicos como, por ejemplo, los de justicia y felicidad).

De entre los muchos lugares de la obra de Ortega, en que puede apreciarse este peculiar raciovitalismo perspectivista y propulsor de los valores de la vida, en estrecha relación con Nietzsche, destaca *El tema de nuestro tiempo*[57]. Aquí se percibe el impulso que va desde *El nacimiento de la tragedia* hasta *El crepúsculo de los ídolos*, un impulso dirigido a que la cultura sea vital, a que la razón se supedite a la vida. De modo que, a mi juicio, las bases para la transformación hermenéutica de la razón y su relación con la razón vital se encuentran ya en la vinculación de Ortega con Nietzsche[58].

---

[53] *Vid*. J. CONILL, *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos, 1991.

[54] VIII, 160-161.

[55] VIII, 162.

[56] IX, 189-190.

[57] Vid. G. SOBEJANO, *Nietzsche en España*. Madrid: Gredos, 1967; N. R. ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979.

[58] Vid. A. REGALADO, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza, 1990; J. CONILL, "La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: la postmodernidad metafísica", en *Ortega y la fenomenología*. Madrid: UNED, 1992, pp. 297-312; para la relación Nietzsche-Ortega referida a la vertiente práctica *vid*. J. CONILL, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos, 1997, parte III; y "Nietzsche y Ortega", *Estudios de Nietzsche*, 1 (2001), pp. 49-60.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

3. Ética metafísica

3.1. Realidad moral

La metafísica orteguiana "no es ontológica", como ya percibió con claridad Aranguren, sino metafísica de la vida humana, porque lo primario y primordial es la vida, nuestra vida, de tal modo que la vida es la realidad radical.

A la vida humana como realidad radical le es propia intrínsecamente una dimensión moral; la moral pertenece a la vida humana, de manera que la vida moral está enraizada en la realidad humana. Este nivel fundamental de lo moral es al que desde Aranguren –siguiendo a Zubiri[59]– se ha denominado "moral como estructura", dado que con él se expresa que el ser humano es constitutivamente moral, que lo moral forma parte de la estructura fundamental de la realidad humana. Este es el sentido más básico del famoso texto de Ortega[60], en el que se advierte de un peligro, que todavía no se ha eludido del todo en la vida social, consistente en creer que lo moral es un mero "ornamento", una guinda, una pose, incluso un lujo al que se puede recurrir o del que se puede prescindir a conveniencia. En cambio, Ortega defiende que lo moral está anclado en la realidad y cualquier otro uso confundente del término "moral" le produce una especial irritación. De ahí que la ética orteguiana sea de raíz metafísica, porque entiende que lo moral sólo tiene verdadero sentido si forma parte de la realidad de la vida humana.

Al ser humano le es propio el presunto lujo de la moral. No en vano es el hombre un animal lujoso en este y en otros menesteres de la vida. No se conforma con lo puramente "natural" o dado por la naturaleza. Le va el enredarse consigo mismo y con sus propios productos, en la raíz, con su propio hacer, porque la vida es el último *factum*, pero un *factum* peculiar, que consiste en un *faciendum*: al hombre le es dada la vida, pero no hecha sino que tiene necesariamente que hacérsela, por eso la vida es "quehacer" y, en gran medida, "quehacerse" a sí mismo.

Aranguren planteó ya muy adecuadamente una serie de problemas metafísicos en relación con la ética orteguiana: 1) el carácter metafísico y no meramente biologista de la noción orteguiana de vida; 2) la necesidad de articular naturaleza e historia, es decir, de armonizar lo natural y lo extranatural, a pesar de ciertas expresiones exageradas de Ortega con respecto a la preeminen-

---

[59] José Luis L. ARANGUREN, *Ética*. Madrid: Revista de Occidente, 1958 (en *Obras completas*. Madrid: Trotta, 1994); Xavier ZUBIRI, *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1986; Javier SAN MARTÍN, "La ética de Ortega: nuevas perspectivas", *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000), pp. 151-158.

[60] IV, 72.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

cia de la historia sobre la naturaleza en el ser humano[61]; 3) la estructuración metafísica del vivir humano a través de la famosísima fórmula "yo soy yo y mi circunstancia"[62], que no es tan fácil de comprender en su espesura y complejidad, como parece a primera vista.

3.2. Ni vitalista ni culturalista

El descubrimiento orteguiano del valor de lo vital, debido principalmente a su oposición al racionalismo y al idealismo desvitalizado, no hizo que su ética fuera meramente "vitalista" (como ya señaló muy acertadamente Aranguren); pero Ortega tampoco cayó en brazos del culturalismo. Su gran innovación fue la del llamado "raciovitalismo". Lo que hizo Ortega fue –como Nietzsche– aprovechar la fuerza de las metáforas vitalistas dentro de un horizonte filosófico más abarcante (raciovitalista), de tal modo que proyectó una ética, ni vitalista ni culturalista, pero sí revitalizadora.

Además de no confundirse ni con una ética biologista (vitalista sin más) ni tampoco con una culturalista, en relación con las teorías éticas más preponderantes en su tiempo y todavía en gran medida en el nuestro, hay que recordar que la ética de Ortega se enfrenta a los utilitarismos y a los neokantismos. Por un lado, había que combatir a los enemigos del ideal moral, que –a su juicio– son las "moralidades perversas" ("lo son todas las utilitarias"); y, por otro, había que superar la "magia del «debe ser»" en el idealismo. A tal efecto creyó haber encontrado un fundamento metafísico capaz de darle una configuración propia a su nuevo proyecto de ética. Como ya nos hemos referido al fundamento metafísico, conviene ahora dar algunos trazos de esa innovadora ética metafísica.

En primer lugar, Ortega ha de resolver bien la relación entre los ideales morales y las fuerzas vitales, la herencia kantiana y la nietzscheana, y además ha de resolverla en un nuevo escenario que ya no puede ser el de la fenomenología; porque no le resultó aceptable el enfoque husserliano, tampoco la salida heideggeriana, pero ni siquiera era suficiente la –por él– tan apreciada aportación de Max Scheler con su ética de los valores[63].

Amén de los inconvenientes intrínsecos de la teoría de los valores como tal, a los que aludiremos más tarde, siempre me ha llamado la atención el comentario de Zubiri sobre la insuficiencia de fondo que Ortega encontraba en las

[61] VI, 41.
[62] I, 322.
[63] Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, "Ortega y Gasset y la filosofía de los valores", *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000), pp. 159-170.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

posiciones de Husserl y Scheler. Como sabemos, Ortega tenía el propósito de encontrar una salida al fracaso de la modernidad filosófica y a la crisis vital/cultural que percibía; pero quiso contribuir a superarlos contando con una nueva filosofía de alcance metafísico (que no fuera el idealismo moderno y sin recaer en el realismo antiguo). Debido a esta pretensión de radicalidad metafísica, ni Scheler ni Husserl le satisficieron, precisamente porque no eran –¿suficientemente?– metafísicos: "Hace años, paseando por la carretera de Zumaya –cuenta Zubiri en 1936–, me decía Ortega: «Lástima de Scheler; no es un metafísico; pasea filosóficamente, eso sí, su retina sobre las cosas; pero nada más». Por parecida razón jamás le satisfizo como posición última la fenomenología de Husserl"[64].

Ortega creyó encontrar otra vía de acceso a la realidad radical –fundamental–, la de la vida, que se expresaba a través de perspectivas y sentidos morales (como en Nietzsche). Vivir es abrir perspectivas y valorar para orientarse en el mundo; en el "vivir deliberadamente para la vida" el ser humano ha de proyectar y proyectarse mediante un "proyecto" o "programa vital". Es éste el nuevo campo de la libertad humana, donde se juega su "destino" (una vez más como en Nietzsche) y su "vocación".

Pero las exigencias de la vida no ciegan ni obnubilan las exigencias ultravitales (transvitales, extravitales), ese otro tipo de imperativos, como el de la justicia, que tienen una "consistencia transvital"[65]. Así, por ejemplo, Ortega destaca los dos aspectos de la justicia, que cabría denominar el genético-funcional (biológico) y el ultravital (espiritual): 1) por un lado, es una "capacidad de sentir, de pensar la justicia y de preferir lo justo", "una facultad de que el organismo está dotado para subvenir a su propia e interna conveniencia"; no es algo pernicioso que vaya contra la vida, sino que "nace" como "conveniencia vital y subjetiva"; 2) pero, a su vez, la justicia "adquiere un valor independiente": "lo justo debe ser cumplido aunque no le convenga a la vida", porque la justicia llega a valer por sí misma, tiene un "valor por sí". Ese valor de la justicia que nos hace preferirla por encima de la vida inferior (en su sentido genético-funcional) es una cualidad peculiar por la que tiene "un sentido, un valor propio" y a la que Ortega califica también de "espiritual". Pero esta dimensión vital superior no puede prescindir de la otra, de lo contrario inmediatamente amenaza el peligro de caer en un espiritualismo o culturalismo desvitalizados, que se separan de la *realidad* de la vida y vuelven a cometer el error del racionalismo[66].

---

[64] Xavier ZUBIRI, *El Sol*, 8 de marzo de 1936.

[65] III, 167.

[66] "Corta las amarras con el sustantivo «vida» *sensu stricto*, olvidando que el adjetivo no es más que una especificación del sustantivo y que sin éste no hay aquél. Tal es el error fundamental del racionalismo en todas sus formas" (III, 168).

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Pues no debemos olvidar que, según Ortega, "el *fenómeno vital humano* tiene dos caras –la biológica y la espiritual–", que actúan como "dos poderes"[67]. No se trata de rebasar el orden vital biológico e instalarse en otro nivel separado y, por tanto, "objetivo", como si el anterior fuera meramente subjetivo, pues entonces habríamos perdido el anclaje en la realidad, habríamos cortado amarras con la realidad. Lo decisivo en el enfoque orteguiano no es, a mi juicio, la "objetividad" de los valores, sino su pleno valor vital, su vitalidad, que es por la que tocamos fondo en la realidad radical. "No hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad". Por tanto, es insuficiente plantear en Ortega la "objetividad" de los valores; hay que rebasar el orden de la objetividad y acceder al de la realidad radical, de la que forma parte la vitalidad. La vitalidad y vigor de los valores son ingredientes de la *experiencia* de los valores, de la razón experiencial vital en la que opera una especie de *axiocracia*.

Los presuntos ideales morales defendidos oficialmente, cuando carecen de arraigo vital, cuando resultan incompatibles con la vitalidad, no interesan realmente y, por tanto, no incitan las energías vitales, acaban en la hipocresía social, en la mentira pública. Por eso da la sensación de que fracasa la cultura (¡un error de perspectiva culturalista!), cuando –si miramos bien lo que nos pasa– nos percataremos de que el fracaso proviene de un estrato más profundo: lo que ha fracasado es la vitalidad, que nace del fondo viviente del sujeto, de una "subjetividad" vital. Porque Ortega quiere ciertamente superar el subjetivismo, pero sin negar el sujeto y lo personal[68], sin prescindir del sujeto vital, más bien al contrario, en virtud del poder vital del sujeto. Por eso acaba reclamando: ¡contra cultura [oficial = verborrea ineficaz], vitalidad![69].

3.3. El imperativo de la realidad vital

De ahí, de la realidad radical, de la vida en sentido pleno (¡sin reducciones!), es de donde surgen las diversas perspectivas morales. Por eso, la ética de Ortega no puede ser meramente formal, en el sentido de carente de contenido, a no ser que se hablara de "formal-vital", en cuanto se basa primordialmente en la forma de la vida. Pero aún así, Ortega da un paso más y, aunque no haya desarrollado un tratado de ética completo, en su proyecto de ética introduce también la dimensión del contenido de la vida moral, de la realidad vital-moral: las perspectivas morales, el sentido vital, la vocación, la misión, el destino, la autenticidad, las virtudes, los fines, las aspiraciones, la ilusión y la felicidad. Es

[67] III, 169.
[68] I, 419 y ss.
[69] III, 169-173.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

más, la configuración última de su ética es –como bien indicó ya Aranguren– una "ética de la perfección".

Es, a juicio de Ortega, una "realidad innegable" lo que expresaba la fórmula de Nietzsche sobre las diferentes perspectivas morales, que llenan de contenido la vida humana. Se trate de "moral de los señores" y "moral de los esclavos", o bien de "almas grandes" (magnánimos) y "almas chicas" (pusilánimes), la distinción entre *modos de vida* es esencial para la ética orteguiana, igual que para la nietzscheana[70]. No puede ser más actual la necesidad de reflexionar sobre este asunto, por mucho que se lo quiera soslayar, o bien dar por sentado sin ninguna reflexión explícita. ¿Cuál es el tipo de vida que *quiero-puedo* llevar adelante? ¿Cuál es mi virtud fundamental? ¿Qué me ilusiona realmente en la vida?[71]

En la vida moral no basta "la mera corrección", que viene a ser "el mínimo exigible", sino que hace falta plantearse lo que no nos exige nadie desde fuera, porque no tendría ningún sentido, sino que sólo puede provenir del fondo de cada uno de nosotros, de la libertad radical, y que consiste en el ideal de perfección de cada cual. En muchas ocasiones, este nivel puede que ya ni se plantee, puede estar incluso cuasi-cegado en nuestras sociedades, cuando por lo general la gente se contenta con una moral para el tráfico social. Pero, según Ortega, además del orden de las *exigencias*, hay otro aspecto de la vida moral que es el de las *aspiraciones*, que tiene que ver con la "perfección moral"[72], en el que cada cual tiene que dar de sí lo que quiera-pueda. La ética de Ortega da cuenta también así de los dos órdenes de la vida moral, el de los mínimos y el de los máximos morales[73].

Por eso el contenido más importante de la ética orteguiana, igual que de la nietzscheana, es el imperativo de Píndaro con respecto a la realidad vital: "llega a ser el que eres"[74]. Aunque a más de uno le pueda resultar curioso, se trata de un imperativo o "ley individual"[75], porque la perfección sólo puede ser de cada cual. Y, por otra parte, tiene rango metafísico, en cuanto que arraiga en

---

[70] Jesús CONILL, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos, 1997, parte III.

[71] Julián MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*. Madrid: Alianza, 1984; Adela CORTINA, "Proyectar lo mejor desde la ilusión", en Helio CARPINTERO (ed.), *Un siglo de España*. Madrid: Alianza, 2002, pp. 87-92.

[72] II, 358-359.

[73] Adela CORTINA, *Ética mínima*. Madrid: Tecnos, 1986; *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*. Madrid: Taurus, 1998, cap. VII; *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Trotta, 2001, cap. 9.

[74] II, 38; III, 102, etc.

[75] Georg SIMMEL, *Das individuelle Gesetz*. Frankfurt a. M.: 1986. Todavía recuerdo las sugerentes conversaciones con Mª. Luisa P. Cavana sobre la relación entre Simmel y Ortega, cuando hace ya años acudíamos al Coloquio de Josef Simon en la Universidad de Bonn.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

la realidad concreta de cada cual, ya que el imperativo forma parte de la propia realidad vital. Es éste precisamente un momento apropiado para comprender el arraigo del deber moral en la realidad y, por consiguiente, para poner de relieve otro aspecto de la ética metafísica orteguiana.

"Sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es*"[76]. En este enfoque lo que se quiere dejar claro es que el ideal no puede suplantar la "contextura real", sino que ha de promover e impulsar el dinamismo perfeccionador de la propia realidad. Por eso, lo primordial es el análisis de las condiciones ineludibles de la realidad que debe perfeccionarse. Esta actitud requiere una "devota observación" de cada realidad, supongo que entendida tanto en el sentido de examinar atentamente sus condiciones reales como en el sentido de llevarlas a su pleno cumplimiento, a la realización de su perfectibilidad. Más allá de lo que Ortega denomina "éticas mágicas", la única ética aceptable es la expresada en la frase de Píndaro antes citada ("llega a ser el que eres"), la *ética de la plenitud vital*. Por eso es tan importante "saber mirar la realidad" en su imperfecta (defectuosa) facticidad, pero facticidad al fin y al cabo, para llevarla a su perfección real, introduciendo un dinamismo moral perfeccionador.

Pero, claro, para eso se ha de creer en que es posible mejorar al ser humano, que el hombre es realmente capaz de mejorarse, que la calidad de la vida humana no está agotada, como ya pensaron Kant y Nietzsche. Asimismo, según Ortega, merced a su poder idealizador, el hombre puede abrirse a tipos superiores de vida, puede inyectar el ideal en la carne –en el espesor y complejidad– de la vida (¡la idea se hace carne!), convertir sueños en realidades, porque estamos hechos en parte de "la misma urdimbre" de los sueños y, por eso, podemos anticipar realmente perspectivas de perfección. La vida humana, como sabemos, no es meramente un conjunto de actos biológicos, sino que incorporando ese mismo nivel vital es un hecho metafísico con virtualidades creadoras.

Tal vez debido a ese afán por dar cuerpo real a los ideales y no confundirlos con los meros objetos del deseo, Ortega habla no sólo de ideales sino también de "arquetipos"[77], en el sentido de que éstos representan la "estructura esencial" de la realidad y en ese sentido los ideales se refieren igualmente a la realidad misma en lo que tiene de profunda, esencial y perfectible.

3.4. El poder de la vida

Uno de los aspectos más importantes de la ética orteguiana es, a mi juicio, la peculiar simbiosis que logra entre la inspiración kantiana y la nietzscheana, en

[76] III, 101.
[77] III, 603.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

un nuevo espacio filosófico que no es ya el de la fenomenología, sino que en todo caso se asemeja más a un horizonte hermenéutico, caracterizado por una razón experiencial-vital, que requiere una metafísica, a diferencia de otras hermenéuticas actuales, a las que parece que la realidad les esté vedada. En esa línea kantiana y nietzscheana[78], Ortega considera que el problema fundamental que está en juego en la Ética es el de la realidad del ser humano. Y, como en el caso de Nietzsche, la búsqueda de una "nueva definición del hombre" lleva consigo afanarse por "una nueva moral", por una perspectiva moral "superior" que determine lo bueno y lo malo, más allá de la norma moral vigente. La nueva perspectiva propone una noción cualitativa –no meramente cuantitativa– de "humanidad"; pues sólo así puede considerarse que tiene "valor absoluto". ¿Por qué, si no, un mero individuo biológico ha de tener valor absoluto? Sólo en virtud de esa noción cualitativa de lo que sea la "verdadera humanidad" se puede lograr otorgar a lo humano grados de intensidad. No es la individualidad cuantitativa, sino la cualidad de la "subjetividad" la que vale, las virtudes creativas que permitan un vivir que sea *más vivir*, pues "la vida es el nombre que damos a una serie de cualidades progresivas, al instinto de crecimiento, de perduración, de capitalización de fuerzas, de poder"[79]. Ése es el principio de una nueva "moral", el del *poder de la vida*, el que permite la mayor expansión de sus "fuerzas afirmativas", a fin de "vivir más intensamente", conforme al "instinto para los altos fines de la humanidad". Aprovechando la terminología nietzscheana, ése es el ideal del *Übermensch*, que Ortega traduce como "Sobrehombre".

Pero no habrá mejoramiento del hombre, si no se ejercita la capacidad de admirar lo mejor y de entusiasmarse con lo óptimo, si no funciona la ejemplaridad, el influjo, la atracción o la *cracia* de lo mejor, incluso en el orden de los valores, es decir, si, por tanto –superando la "objetividad" de los valores– no opera una especie de *axiocracia* vital, de poder o vigor de los valores, con la que hay que vincular asimismo el sentido orteguiano de la *aristocracia*[80]. La *cracia* originaria es la que puede generar un modo de vida admirable y estimulante, la que puede hacer sentir que vale la pena vivir de un modo determinado y que haga ilusión llevar adelante un proyecto de vida personal y cultivar ese modo de vivir. Sin esta capacidad básica no habría progresividad vital, ni se sentiría que hay modos más atractivos ("ejemplares", dice Ortega) de vivir. Así, por

[78] Jesús CONILL, *El poder de la mentira*. Madrid: Tecnos, 1997.

[79] I, 94.

[80] Jesús CONILL, "La tradición del republicanismo aristocrático", en J. CONILL y D. CROCKER (eds.), *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*. Granada: Comares, 2003, pp. 57-72; Ángel PERIS, "El liberalismo de Ortega más allá del individualismo", *Revista de Estudios Orteguianos*, 6 (2003), pp. 169-198.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

ejemplo, cuando se pervierte el sentido para admirar lo mejor, emerge la *aristofobia* u odio a los mejores. Y lo mismo ocurre con el resto de las valoraciones.

Este tipo de ética anima a recuperar "la fe en el hombre", lo que tanto se necesita en un mundo como el actual, en que ya no suele creerse en la capacidad de transformación del hombre. Pues parece una creencia generalizada que el hombre es así y siempre será así, que no cabe esperar ya ningún cambio cualitativo de mejora, porque "no hay más cera que la que arde" (como suele decirse).

En cambio, frente a la perversión utilitaria de la moral, la ética orteguiana mantiene el sentido del "ideal ético", eso sí, adecuadamente entendido, porque ahora el ideal está arraigado en la realidad, como hemos podido observar reiteradamente, y por eso es una ética metafísica, cuyo criterio de bondad moral consiste en que "sólo nos parece moral un ánimo que antes de cada nueva acción trata de renovar el contacto inmediato con el valor ético en persona"[81].

Ahora podemos entender algo mejor el sentido de esta frase. Lo primordialmente moral es el "ánimo", no la forma de una razón pura; un ánimo que es capaz de sentir el vigor –la vitalidad– de los valores, por contacto directo. Pues el "carácter de bondad" de los actos proviene de "la intuición viva y siempre como nueva de lo perfecto"; de ahí es de donde surge un "deber primario", el de estar "dispuestos constantemente a la reforma, corrección y aumento del ideal ético", que es el de la perfección de la propia realidad (conforme a la estructura que expresa la metáfora aristotélica del arquero).

Esta actitud es la que ha de recoger la nueva ética, a la que Ortega caracteriza de "abierta" y cuyo principio dinámico es experiencial: "un principio que mueva a la ampliación y enriquecimiento de la experiencia moral"[82]. En esta *ética abierta* en virtud de la experiencia, el bien moral no es algo dado y acabado de una vez por todas, sino un campo abierto a la "exploración", a la fecunda creación vital. Por esta su apertura a la experiencia la nueva moral integra desde un principio el afán por lograr la máxima "comprensión" posible.

La filosofía es una invitación a la experiencia en profundidad, a pensar desde y para la experiencia vital. Lo mismo en la filosofía moral. Aquí emerge todavía con más claridad el valor de la "vida individual", que no debe confundirse con el "individualismo" como doctrina socio-política[83]. Sólo desde ese fondo se puede lograr la "experiencia de lo profundo", evaluar –saborear[84]– los valores

---

[81] I, 315.

[82] I, 316.

[83] Ángel PERIS, "El liberalismo de Ortega más allá del individualismo", *Revista de Estudios Orteguianos*, 6 (2003), pp. 169-198.

[84] Ya hemos aludido al sentido que da Ortega a los *sabores* de la vida (VIII, 293 y ss.). *Vid*. asimismo Adela CORTINA, *El mundo de los valores*. Bogotá: El Búho, 1996; "El catador de valores", en *Educación en valores y responsabilidad cívica*. Bogotá: El Búho, 2002.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

y aspirar a la perfección vital. Por ejemplo, Ortega cree que se aplaude la mediocridad, porque no se tiene la experiencia de lo profundo; es una cuestión de "experiencia", de la capacidad de sentir, de intuir, de un sentimiento vital, de un contacto primordial-vital con el valor –vigor, sabor[85]– de los valores, por el que cada uno se adscribe a un tipo u otro de vida.

3.5. El sujeto poético de la vida moral

Es el individuo el que, por un acto creador, es capaz de extraer el *logos* de la vida y de la circunstancia; este logos de la circum-stancia [*circum-instancia*][86], que nos urge –nos insta– y remueve desde los estratos más viscerales, es el sentido de lo que nos rodea, la razón vital operante en la estructura real que expresa la fórmula orteguiana "yo-circunstancia". En este logos de la razón vital pueden encontrarse las bases de la vitalidad, porque es un tipo de razón –de *logos*– en que no se prescinde de los "poderes oscuros", de los bajos fondos, de "lo infrahumano" que perdura en la vida humana[87].

El "mapa moral" que traza la razón vital revela la integración originaria que puede haber en la realidad radical del vivir humano entre dos poderes, el de la espontaneidad vital y el de la reflexión, entre la confusión y el afán de claridad, entre la impresión y el concepto. La misión de la ética es también la de esclarecer esa estructura de la realidad vital-moral, contando con aquellos puntos de vista y principios que más contribuyen a comprenderla desde su raíz y a resolver los problemas de la vida.

Pero, como ya hemos comentado antes, la realidad moral no está dada de una vez por todas, sino que requiere "experiencia" y "exploración"; de manera que, como también hemos ido viendo, la razón vital en su versión ética también ha de tener carácter experiencial. Esta apertura experiencial de la ética tiene una peculiar vía de innovación moral, a la que Ortega prestó especial atención desde los comienzos de su obra en *Meditaciones del Quijote*. Me refiero en concreto a "lo poético de la realidad" y a la figura del "héroe", que cabría insertar asimismo bajo el paradójico epígrafe de lo real "irreal". Es éste un tema que dejo para otra ocasión, ya que requiere un tratamiento más detenido del que ahora se le puede dedicar en el tramo final del presente artículo[88]. Pero quisiera al

---

[85] El "sabor" es una forma típicamente orteguiana de expresar la actitud radical ante la vida (V, 603-604).

[86] Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega*, ob. cit., pp. 142 y ss.

[87] I, 320 y ss.

[88] A este tema, "Realidad virtual e irrealidad", dediqué mi intervención en el Congreso de la Sociedad Española de Fenomenología, celebrado en Albarracín en septiembre de 2002.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

menos insistir en la relevancia del mismo en la filosofía orteguiana y en la de algunos de sus discípulos (como Zambrano, Zubiri, Marías y Laín)[89], así como aludir al tema del sujeto poético, en la medida en que sirve para acabar de caracterizar la ética orteguiana.

El "héroe", según Ortega, es aquél que quiere ser él mismo, aquél que quiere llevar a cumplimiento el supremo imperativo de la ética, el lema de Píndaro "llega a ser el que eres", aquél que por un acto real de su voluntad quiere poner en marcha el proceso que conduce a la propia perfección de su realidad vital. Ahora bien, esta figura moral del que quiere llegar a ser él mismo no es la del que se conforma y se contenta con la facticidad dada, sino la de quien quiere reformarla, haciendo frente a lo habitual y venciendo el peso de la costumbre. ¿Cómo? Abriendo la posibilidad de un modo de vivir diferente a lo que viene dado por la facticidad habitual, inventando el camino que pueda llevar a la perfección de sí mismo. Esta realización de una vida más plena depende de la fuerza del querer, de la "querencia" real del que es capaz de vivir conforme a lo que Ortega denomina "originalidad «práctica»", porque sólo así es posible que surjan realmente auténticas novedades vitales, que serán el fruto de lo realmente "querido". Pues, aunque Ortega lo califique de "irreal", no por eso lo sitúa fuera de la realidad. En virtud de la voluntad y la originalidad práctica se puede unir realidad e idealidad, porque el querer creador es capaz de ensanchar el ámbito de la realidad vital.

"Todos llevamos dentro como el muñón de un héroe"[90], cada cual está capacitado para querer ser él mismo y vivir en tensión sostenida a través de un proceso perfeccionador. Por la capacidad de anticipar y "a través de la ficción, avanza la realidad". "Lo vital" en el sentido orteguiano está, pues, repleto de un potencial esperanzador, porque es capaz de crear nuevos –mejores– modos de vida humana. Frente al positivismo de cualquier especie, cuya miopía le incapacita para descubrir "lo poético de la realidad", Ortega resalta la libertad y la originalidad insitas en el dinamismo vital humano. *Vivir no es meramente adaptarse*. La vida humana no queda reducida al conjunto de los resultados de la mera capacidad de adaptación; no está hecha exclusivamente de renuncia y sumisión. Porque el hombre no está sometido al medio en que se encuentra, sino que es un sujeto "poético", que es capaz de anticipar, querer y crear, y por eso mismo su vida puede ser trágica, porque esa libertad se juega en el orden del "destino" (como en Nietzsche).

---

[89] María ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma* (Madrid: Alianza, 2000), *Claros del bosque* (Barcelona: Seix y Barral, 1986); Xavier ZUBIRI, *El hombre: lo real y lo irreal* (curso oral de 1967); Julián MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión* (Madrid: Alianza, 1984); Pedro LAÍN ENTRALGO, *Teatro del mundo* (Madrid: Espasa-Calpe, 1986).

[90] I, 394.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Creo que la ética de Ortega aporta, pues, un sentido poético (y, en cierto modo, trágico), por el que se reconoce el peso de lo irreal en la vida humana y por el que, si bien no se vislumbra ninguna nueva aurora (como soñaba Ortega), sí pueden despertarse algunas adormecidas energías vitales para empezar a salir de la "crisis" que estamos sintiendo –y muchos sufriendo– en la actual cultura dominante. ●