

LA ONTOLOGIA DE ORTEGA Y GASSET

Alfonso Cobián y Macchiavello

INTRODUCCION

La obra escrita de José Ortega y Gasset exhibe amplísima temática y pluralidad de enfoques. Casi no hay asunto que haya escapado de la plástica y sugerente pluma de Ortega. Es el creador de nuevas categorías para la comprensión histórica; el intérprete avisado de los más diversos problemas contemporáneos: del arte, del sentido de la guerra, del estilo de los pueblos, de las variaciones en la cosmovisión, de la nueva ciencia. Su interés de humanista ha vertido al lenguaje español, con austera galanura, las más variadas preocupaciones de otras lenguas cultas. Ha buscado entender España en sus más reservadas esencias. Con penetración especial ha ahondado en la psicología, en el estudio de las potencias del yo; sus descripciones del amor ofrecen particular justeza. Sus páginas, aún no publicadas íntegramente, participan desafiantes de la confesión del griego: "Nada de lo humano me es ajeno". Ha participado de las experiencias del diálogo, de la vigencia política, del seminario germánico, de la lección pública, del periodismo, de la cátedra, dentro y fuera de España, de la producción solitaria.

Pero su obra está íntegramente adscrita a una preocupación filosófica fundamental. No se trata sólo de que haya escrito multitud de trabajos sobre filosofía sino que ha vivido en nivel filosófico. En las des-

cripciones del paisaje como en el prólogo de un mundano libro de caza, se advierte una derivación hacia las cuestiones medulares, valiendo en él tanto la aserción implícita como el juicio premeditadamente científico. Empero, la urgencia de omnívoro le impide muchas veces agotar el tema para saltar a otro que tampoco termina de agotar; a lo que contribuye su tentación de estilista que sacrifica el monótono análisis a la fluidez de la metáfora o del apotegma. Esto origina la coexistencia de verdades profundas junto a meras digresiones formales, obstaculizantes de una visión orgánica de su pensamiento e, inclusive, de su propia coherencia interna.

Por eso un estudio de Ortega, pensador ocasional, inteligencia conducida por la cálida reacción al estímulo inmediato, es particularmente difícil. Requiere confrontar afirmaciones, contraponer textos sobre el mismo asunto; considerar ciertos supuestos implícitos.

La abundancia temática de la producción orteguiana impone como exigencia metódica a quien trata de abordarla, la precisión del tema y la perspectiva —genética o sistemática— desde la que se le quiere enfocar. Pero en todo caso, la referencia a ciertas corrientes del pensamiento contemporáneo se hace indispensable como propedéutica, ya que Ortega ha vivido en vinculación y ahonde de las nuevas ideas. Las influencias de Kant, Bergson, Dilthey, Maine de Biran, Heidegger y Husserl, se manifiestan a lo largo de la obra. Todas al servicio del racionvitalismo, tratando de explicar la primacía y la radicalidad del vivir.

Esta es la razón de que nuestro pensador no sea un mero glosador de ideas ajenas. Hay un núcleo unificador en su pensamiento. En efecto, su obra trasunta un marcado sello vitalista y su filosofía es una continuación de la así llamada filosofía de la vida, asumida desde una intuición ontológica original.

El ente vital de Ortega empalma con la concepción vitalista instaurada por Bergson en el siglo XIX. Estudia la vida en cuanto "duración constitutiva", "realidad exterior y no obstante inmediatamente dada a nuestro espíritu"¹. Cree, como el filósofo francés, que la vida es inasible por el concepto, utópico y ucrónico, que es necesario atenerse a su dinamismo, preconizado ya por Heráclito de Efeso, y adscribirse al ritmo del *élan vital*. Ortega nos habla de una vida generativa o vida indiferenciada a la que hay que acercarse teniendo como instrumento el concepto ocasional. De esta manera se podrá captar lo individual como realidad y determinante de una perspectiva de conocimiento. El abarcante supremo es lo individual, como en el acontecer bergsoniano; este acontecer es trascendente; no se queda atado a sus productos y crista-

¹ Bergson. *Introducción a la metafísica*, pp. 24 y 69.

lizaciones, *funciones* de la vida que ésta supera constantemente. Por ello quiere Ortega supeditar la cultura, lo objetivo, lo cristalizado, a la vida. En tal sentido está cerca de la proclama de Bergson: "Ni estados inertes ni cosas muertas; sólo la movilidad de que está hecha la estabilidad de la vida"². Pero de Bergson no sólo ha tomado Ortega el carácter fontanal, deviniente y transcendental de la vida, sino principalmente el pathos frente a ella y, de otro lado, el carácter alegórico de su expresión, de su simbolismo y de su metáfora. Más que similitud en las tesis notamos entre ambos filósofos la comunidad en la inspiración y en el hálito, alérgicos a toda mecanización y quietud.

También es indudable el parentesco entre Ortega y la modalidad vitalista preconizada por el filósofo alemán Wilhem Dilthey. A semejanza de éste ha ingresado nuestro pensador en el problema histórico, en "el reino del decidirse, del actuar y del proyectarse"³. Quiere entender, como el maestro del vitalismo historicista, la vida *desde* sí misma, dentro de la perspectiva en que ella se inserta, con los ingredientes irrepetibles de su situación.

La estructura de la vida ofrece como nota especificante en los dos pensadores el carácter deviniente, la continua mutación de sus formas y contenidos. Su índole no es natural sino *histórica*. De aquí el rechazo de ambos a la vida como naturaleza o sustancia; de aquí también que así como Dilthey asevera que el espíritu está disgregado en puntos de vista, diga Ortega que la realidad se ofrece y organiza en función de la situación y urgencias determinadas e irrepetibles de la vida individual. Ambos dan céntrico lugar a la estructura psíquica del hombre, y a su contenido histórico. El relieve otorgado por Ortega a la vida tiene su fuente en Dilthey. Para éste es la vida la raíz de las ciencias comprensivas del mundo del espíritu; no sólo como el objeto sino como el fundamento de la comprensión de la realidad; como dirá Ortega: "un principio y un derecho". Lo expresa rotundamente Dilthey: "El compendio y suma de aquello que se nos revela en la vivencia y en el comprender es la vida, como una conexión que abarca todo el género humano. Al abordar este gran hecho, que para nosotros no es sólo el punto de partida de las ciencias del espíritu sino también de la filosofía, tenemos que ir más allá de la elaboración científica de este hecho mismo en su estado crudo"⁴. La vida individual transcurre en un contexto histórico, se ensancha en la "experiencia general". Tal imbricación entre

² Ibid. *La intuición filosófica*, p. 138.

³ Funke. *Las corrientes filosóficas del siglo XX*, p. 11.

⁴ Dilthey. *El mundo histórico*, pp. 153-54.

lo psicológico y lo social, entre el punto de vista y la esfera pública de los valores condiciona el trabajo del profesor alemán, orientado en dos direcciones prevalentes: la psicología y la historia, sustentáculos del comportamiento y el juicio humanos.

Esta sucinta referencia hace patente la comunidad de esferas —lo individual histórico— y la similitud de la temática de Dilthey y Ortega y Gasset, que determina en ambos el uso de categorías *sui generis* para la captación de lo que estiman fundamental (razón histórica, razón vital). Sin embargo, el profesor de Madrid apunta con mayor énfasis a la vida como *base de una ontología*, como forma entitativa. La preocupación de Dilthey se centra en el problema epistemológico; en lo concerniente a la fundamentación de las ciencias del espíritu, en la vida como conjunto de vivencias con sus precisas modalidades; en la estructuración del saber.

La intención filosófica distingue, pues, a Ortega de Dilthey, aproximándolo más a Heidegger, que parte de un tipo de ente para alcanzar, a través de él, la significación o el *sentido* del ser. Tal urgencia por aclarar el problema ontológico, basando ontológicamente la filosofía, acerca a Ortega al Maestro de Friburgo. Este afirma que "todos los esfuerzos del análisis existencial tienen por objeto encontrar una posibilidad para la respuesta por el sentido del ser"⁵; la *existencia* es el paso obligado, el tipo privilegiado de ente que nos dice de su propio ser porque lo conoce, Ortega sostiene que la vida "además de una realidad nueva es la iniciación de una nueva idea del ser, de una nueva ontología"⁶ y que el ser es una *interpretación* de la vida, única realidad segura para iniciar la reflexión filosófica. Esta realidad no es una sustancia sino un proyecto, adscrito constitutivamente a un mundo. Esta *asubstancialidad* ahita de historicidad, determina el carácter libérrimo del vivir, y, consiguientemente, su ambigüedad insanjable.

Se da, así, una gran confluencia temática y categorial entre Ortega y Heidegger y no sólo la mera afinidad en el objetivo y en el método.

Y aquí no podemos dejar de mencionar la influencia, aceptada por Ortega, que Kant ha ejercido en su pensamiento. Confiesa, en sus estudios sobre este autor, haber vivido durante diez años bajo la influencia de Kant, al mismo tiempo que reconoce la referencia obligada que todo filósofo debe a este autor: "Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu". Reconoce en la filosofía kantiana un núcleo fundamental para la solución del problema del ser que ya no es planteado como un *en sí*, sino en relación

⁵ Heidegger. *Ser y tiempo*, p. 372.

⁶ *¿Qué es filosofía?*, p. 120.

al sujeto cognoscente. Tesis que no implica, a los ojos del filósofo español, una solución idealista, pues el ser es puesto por el pensamiento en los entes. Esto no supone reducir las cosas al pensamiento, aunque Kant haya caído en este escollo al identificar las condiciones de la experiencia con las propias de los objetos de la experiencia. Pero es posible obviar esta aporía planteando de manera distinta las relaciones entre sujeto y objeto. Ello se logra si consideramos que el sujeto es la vida humana. "Y la vida del hombre es en su raíz ocuparse con las cosas del mundo, no consigo mismo. . . . No hay pues un *móí-meme* sino en la medida que hay otras cosas, y no hay otras cosas si no las hay *para mí*"^{6a}. En fuentes kantianas encontramos el carácter relacional que Ortega atribuye al ser. El criterio de perspectiva y la estructura que el maestro español atribuye a las cosas son testimonio de una línea ideológica que asume no el criticismo kantiano sino su planteamiento ontológico.

Estas observaciones sobre los parentescos ideológicos de Ortega no pretenden afirmar las influencias que haya recibido *realmente*. No están planteadas desde una perspectiva histórica ni genética. Lo único que se busca es dar relieve al marco de fondo sobre el que ha discurrecido Ortega; esta ponderación es útil en la medida que determina las grandes líneas en que se inserta su *vitalismo*. Ortega las admite como simple coincidencia gestada por la comunidad de inquietud característica de nuestra época, lejana tanto del *naturalismo* y del *sustancialismo* como del *intelectualismo* y el *relativismo*. Lo que no admite es la influencia histórica, real, de dichas corrientes sobre sus tesis, para las que defiende la más plena originalidad⁷; sostiene que "apenas hay uno o dos conceptos de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros"⁸. Esto no significa que nuestro pensador admita una identidad entre su planteamiento ontológico y el de Heidegger, al que critica en varios sentidos en su reciente libro *La idea de principio en Leibniz*. Aquí se puede leer: "el radicalismo ontológico consiste no en buscar nuevos sentidos del Ente como hace Heidegger cuando se ocupa de describir definitivamente el ente que consiste en "ser en el ahí", o Dasein u hombre: ni en inquirir cuál es la entidad de cada clase de ente. . . sino en averiguar qué significa *Ser* cuando usamos de este vocablo al preguntarnos "qué es algo" por tanto antes de saber qué cla-

^{6a} *Filosofía pura*. O.C. IV, p. 58.

⁷ El análisis genético de las influencias recogidas por Ortega sería materia de una investigación distinta de la que me he propuesto.

⁸ *Goethe desde dentro*. O.C. IV, p. 404.

se de algo"⁹. Pero lo que ataca aquí Ortega es la definición del hombre como pregunta por el ser; no el hecho de partir hacia el ser por el ente humano, tesis ésta que comparte categóricamente; "hay que partir, —asevera— de un fenómeno que sea *él por sí* sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir, pues la vida" es la raíz de toda otra realidad, y sólo por esto es radical. Al serlo el estudio de la vida humana —la *biognosis*— nos obliga a investigar toda otra cosa en la raíz que la hace aparecer en el área del universal acontecimiento que es nuestro vivir"¹⁰.

Para la descripción y análisis de esta realidad, principio de la génesis del ser, recurre Ortega, según propia confesión, al método fenomenológico "en tanto y sólo en tanto significa éste un pensar sintético e intuitivo"¹¹.

La fenomenología constituye otra fuente para la intelección del pensamiento de nuestro autor, no como auxiliar metódico únicamente sino como fuente doctrinaria. Lo que es exacto, si se tiene en cuenta que la obra de Ortega contiene afirmaciones que extravasan el rigor fenomenológico, desde el momento en que muchas de sus tesis son *interpretaciones* (la enigmaticidad como dato primario de lo real, la referencia a la circunstancia originaria, el carácter consciente que atribuye al ser, la nota de alteridad que las cosas —*pragmata*— poseen, para citar unos ejemplos). Por otra parte, Ortega recurre con frecuencia a las tesis fenomenológicas para explicar esa correlación que es la vida, pese a lo cual dirige continuas críticas a la conciencia pura, olvidadiza consciente —según él— de la primaria relación vital, óntica, entre sujeto y objeto: "lo que hay es el hombre siendo a las cosas, y las cosas al hombre, esto es, vivir humano"¹².

Ortega utiliza, pues, ciertos principios de Husserl amoldándolos a su intuición originaria.

Con estas referencias de genealogía o afinidad —según se quiera— se tiene ya un criterio general ubicativo de la filosofía de José Ortega y Gasset.

El presente estudio, centra su interés en el fenómeno *vida humana*, base del pensamiento orteguiano; busca presentar las grandes líneas de su ontología. Para lograr este objetivo se hace necesario considerar la vida en sí, como realidad constituyente. La *Primera parte* del trabajo

⁹ La idea de principio en Leibniz, p. 331 y ss.

¹⁰ Ibid., pp. 332 y ss. Es curioso que Ortega rechace esta definición heideggeriana del hombre y admita con Kant que el ser es la respuesta a una pregunta. ¿Quién hace esta pregunta?

¹¹ Ibid., p. 332.

¹² Ibid., p. 334 n (2).

está dedicada al análisis del *sistema vital*. En el primer capítulo se desarrolla lo que podríamos llamar el "polo" interior de la vida, luego de señalar las calidades del "sistema" vital. Para presentar en forma articulada los atributos de la vida ha sido indispensable prescindir de ciertas afirmaciones que no encuentran asidero en el contexto orteguiano —y articular juicios convergentes expresados en forma implícita muchas veces— lo que constituye serio tropiezo a la fidelidad expositiva.

El segundo capítulo trata del polo trascendente de la vida, de la *circunstancia* o medio vital; de su relación con el hombre a través de la creencia y de las consecuencias que el primado de la vida acarrea en la teoría del conocimiento. El criterio *perspectivista* y el planteo de la *razón vital* no son sólo útiles para entender las tesis gnoseológicas sino la ontología misma de Ortega.

Al ser la vida la ponente de la realidad esencial de las cosas, al organizarse éstas en función del sujeto interrogante, los objetos se limitan a ser *funciones* vitales; no son seres en sí, el único peculio que poseen es el *estar ahí*. El criterio *perspectivista* alcanza, pues, el ser mismo de las cosas; constituye un ingrediente de ellas, pudiéndose columbrar a través de esta postura, las consecuencias que el primado de la vida trae a la Ontología y a la Gnoseología.

No obstante, la descripción del sistema vital es insuficiente para aprehender el núcleo fundamental de la ontología de Ortega y Gasset. En su propósito está no sólo la elaboración de lo que se podría denominar una ontología *regional* de la vida sino lograr, a partir de ésta, una nueva concepción del ser. Y esto no es un mero enunciado o propósito sino una necesidad incoada en la propia concepción del fenómeno *vida humana* que por su propia textura abarca toda realidad. Más aún, es —para Ortega— la llamada a reemplazar las viejas concepciones del ser. Lo que presenta un doble problema que es necesario aclarar: el de la estructura de la realidad, en cuanto algo dado como "habiente", como obstáculo y dato de la vida, cuya esencia es recibida de la vida. El segundo problema es la concepción misma del ser como categoría interpretativa.

A estos asuntos está dedicada la *Segunda parte* de la tesis.

En íntima conexión con las cuestiones planteadas se encuentra el problema de los valores, cuyo reino es independiente del dominio del ser y al que Ortega otorga calidades negadas a la esfera propiamente ontológica. Por esta razón y por las consecuencias que tiene para la ontología de la vida, le dedico algunas consideraciones, a pesar de tratarse de un asunto que estrictamente pertenece al dominio de la Axiología.

La multitud de temas en que incide este trabajo está motivada en la conexión que poseen en la obra orteguiana. No son estrictamente temas "ontológicos" si nos colocamos en la postura de una ontología categorial y objetiva. Pero en el filósofo español no existe un criterio *formalista* en el deslinde de esferas. Así por ejemplo, el *perspectivismo*, el tema de las *creencias*, la *razón vital* pertenecen, en puridad, a la gnoseología. No obstante, dentro de la dirección filosofante de nuestro autor, ocupan lugar céntrico para la aclaración del asunto ontológico. El *perspectivismo* se genera de la concepción de que los objetos están al servicio de la vida individual y se organizan en función de sus intereses; son puras posibilidades. Las creencias constituyen la esencia *hic et nunc* de lo real, carente de consistencia propia; la razón vital responde a una característica ontológica de la vida: la inteligibilidad para sí misma. Son éstas, pues, categorías del fenómeno *vida humana*, realidad radical, según denominación del propio Ortega.

La cuestión del ser es abordada luego de analizar el ente vital y la estructura de lo real. La razón es obvia: el autor "para renovar desde sus raíces el problema tradicional del ser" parte de un fenómeno, de un tipo de ente: la vida humana. Pero la vida humana no es sólo el sujeto sino su mundo. Por tanto es de previo interés conocer la estructura de ese mundo, saber qué categorías lo constituyen. Una vez resuelta esta aporía el asunto del ser puede aclararse más fácilmente¹⁴.

Y esto porque creo que uno es el problema del ser y otro el de la *vida humana*, y que la perspectiva vitalista de Ortega, fundamental y básica para la antropología, no lo es para resistir sobre sí el peso de una ontología general. Existen diversas *ratio entis*, múltiples categorías ontológicas propias de diversas realidades. Inclusive, toda realidad, poseedora de variadas facetas, encierra la posibilidad de constituir diversos *objetos formales*, de ser vista desde varias perspectivas y no sólo como *funciones* de la vida. El monismo de perspectiva, el hacer girar todo únicamente en torno de la vida, es asunto necesario de investigar en el pensamiento orteguiano, para determinar su validez.

En lo que respecta a la vida humana es fundamental aclarar las razones de su trascendencia o, lo que es lo mismo, la razón de su libertad y omnipotencia.

Porque el hombre se encuentra incardinado a un mundo, que lo trasciende y que al mismo tiempo, es trascendido por él es condición *sine-qua-non* analizar las posibilidades que esta concepción tiene para *aclarar la realidad en sus diversas modalidades*, destacando la dirección ontológica de Ortega frente a ese mundo o *factum* en que el hombre está

¹⁴ Ibid., p. 332.

a *nativitate* y que, según el decir de nuestro autor, recibe la esencia del intelecto humano. Al ser ésta una dirección *sui generis*, se impone precisar sus alcances desde el punto de vista ontológico.

Tales interrogantes no sólo deben formularse en dimensión de amplitud sino también en la de profundidad: ¿es posible una ontología que parta de una sola perspectiva: la vitalista? ¿se puede alcanzar la verdad ontológica supeditando la esencia a las proyecciones del intelecto humano?

CAPÍTULO I

La vida humana, realidad radical.—Atributos de la vida.—El yo y sus estratos.—El problema de la persona.

La vida humana, realidad radical.

Ortega y Gasset busca inaugurar una nueva ontología, nacida del descubrimiento de una realidad inédita y desconocida: *la vida humana individual* o lo que en términos más latos puede denominarse "la existencia concreta". La *vida* es la *realidad radical* que el pensador español estima como base de su sistema filosófico. A partir de ella y en la reflexión sobre ella quiere aclarar la indole humana, la función del conocimiento, el carácter de los objetos y de los valores y el problema del ser, meta última de toda elucidación filosófica. El enfoque de la realidad radical supone acuñar categorías hábiles para aprehenderla y despojarse de los clásicos criterios sustancialistas que han imperado en la Ontología tradicional. Una nueva óptica filosófica es el corolario de este hallazgo ontológico. Nos dice: "Hemos hallado una realidad radical nueva —por tanto algo radicalmente distinto de lo conocido en filosofía—, por tanto algo para lo cual los conceptos de realidad y de ser tradicionales no sirven... De donde resulta *la vida* además de una realidad nueva, la iniciación de una nueva idea del ser, de una nueva ontología"¹. En *El Tema de nuestro tiempo* afirma: "se trata de consagrar la vida, que hasta ahora era un hecho nulo y como un azar del cosmos haciendo de ella un principio y un derecho"².

Esta prelación de la vida humana en el marco filosófico obedece a lo que Jaspers llamaría su carácter de realidad *abarcante* —incluye al sujeto y al mundo— y a su primaria evidencia, ya que es lo único ver-

¹ *¿Qué es filosofía?*, p. 119 y ss.

² *El tema de nuestro tiempo*. O.C. V, p. 179.

daderamente *dado*. Todas nuestras concepciones y esquemas de la realidad y de nuestro propio ser pueden fracasar. Lo único que se mantiene, tras el derrumbe de los contenidos, es el nudo *factum* que representa el vivir. De otro lado, el lugar natural de acceso y de contacto con toda otra realidad es la vida, condición de la patencia y de la constitución de cualquier tipo de ente. Todo es contenido de mi vida individual. Por ello "vivir es el modo de ser radical, toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella"³. Desde esta perspectiva *subjetiva*, existencial, afirma Ortega: "lo primero que hay en el universo es "mi vivir" y todo lo demás lo hay o no lo hay en mi vida, *dentro* de ella. Ahora no resulta inconveniente decir que las cosas, que el Universo, que Dios mismo son contenidos de mi vida"⁴. Esta realidad no es una objetivación sino algo que nos postula como sujetos y actores y desde cuyo puesto ejecutor —*perspectiva*— alcanzamos la percatación de su índole. Tiene pues la certeza de la más plena inmediatez: "Cuando algo es sólo objeto, es sólo aspecto para otro y no realidad para sí, la vida no puede ser mero objeto porque consiste precisamente en su ejecución... No tolera ser contemplada desde fuera; el ojo tiene que trasladarse a ella y *hacer de la realidad misma su punto de vista*"⁵.

Y si vida y realidad son sinónimos en el sentido de que la vida es la realidad radical, la forma superior de realidad (no cósmica), toda otra modalidad de ente está referida necesariamente a ella, como componente de su estructura "sistemática". Nos dice: "Toda realidad que no sea la de mi vida es una realidad secundaria, virtual, interior a mi vida y que en ésta tiene su raíz o su hontanar"⁶. La vida es pues *constituyente* de realidades. Pero no es lo único que *hay* pues Ortega reconoce una pluralidad de entes dados en el vivir. No se trata pues de un monismo ontológico. Se trata más bien de una concepción analógica: "la teoría ontológica de Ortega, dice García Bacca, empalma con la teoría de analogía de atribución al ser, sólo que reasumida, reabsorbida y aplicada a la vida, como cosa central y sentida como tal"⁷. Encontramos modos de ser diversos pero estos cobran significación en relación a la vida humana. El carácter *relacional* de la existencia se manifiesta en el planteamiento que hace Ortega de la *analogía*. Para él, admitir el criterio analógico su-

³ *¿Qué es filosofía?*, p. 213.

⁴ *Ibid.*, p. 224.

⁵ *Goethe desde dentro*. O.C. IV, p. 402.

⁶ *Prólogo a la ed. de Obras completas*, p. XL.

⁷ García Bacca. *Nueve grandes filósofos y sus temas*, t. II, p. 176.

pone "abandonar la categoría de cosa o sustancia e instalarse en la categoría de relación", tomando los objetos como simples correlatos⁸. Ya sabemos que el centro de referencia de tales relaciones es la vida que vendría a resultar el analogado principal, la fuente de participación de toda realidad. Es realidad radical porque es la raíz de las formas entitativas. El punto de referencia de la ontología de Ortega no es el ser sino la vida humana. Lo afirma expresamente: "Para los antiguos, realidad, significaba "cosa"; para los modernos ser significaba "intimidad"; para nosotros ser significa "vivir"⁹. La sinonimia así establecida implica una revolución en las bases mismas de la ontología.

El sujeto del vivir, y por lo tanto, el centro óntico fundamental es el hombre concreto. El hombre consiste en su vivir. Nos dice Ortega, huyendo de todo criterio reificante: "lo humano es la vida del hombre, no su cuerpo, ni siquiera su alma. El cuerpo es una cosa; el alma también es una cosa, pero el hombre no es una cosa sino un drama". Este drama es la vida pues "vida es encontrarse alguien que llamamos hombre... teniendo que ser en la circunstancia o mundo". De aquí que "nuestra vida es nuestro ser. Somos lo que ella sea y nada más"¹⁰. Al ser humano pertenece intrínsecamente la alteridad hacia un mundo; no se reduce a un sujeto sustantivo; es lo que podríamos llamar una *estructura correlacional*. De esta manera el hombre como ente vital se identifica con su vida, consiste en ella, y es por esta entidad suya, el punto de partida de la filosofía. Ahora bien, el contenido de la vida —o mejor diremos, del *vivir*— es fruto de la elección; es la única realidad que no sólo consiste en *ser* sino que "tiene que elegir su propio ser"¹¹. Es pues de índole *optativa*: "su ser es precisamente libertad de ser".

El carácter optativo de la vida, el constituir una opción frente a la circunstancia, determina que no podamos entenderla en términos de *naturalidad*. La vida es un *proyecto*, no algo hecho y, por lo tanto, no cabe estudiarla, como han intentado los sustancialismos, desde la categoría de *identidad*. Este modo de tratar el ser conlleva un intelectualismo proyectivo por el cual se atribuye a la realidad las estructuras del puro pensamiento¹². Hay que volver a la realidad misma y situarse en su

⁸ La idea de principio en Leibniz, p. 274-275.

⁹ ¿Qué es filosofía?, p. 220.

¹⁰ En torno a Galileo. O.C. V, p. 59; El hombre y la gente, p. 67; ¿Qué es filosofía?, p. 220.

¹¹ El hombre y la gente, p. 67. La vida no consiste en un mero dinamismo o evolución constante. Implica la realización de un ser desde sí mismo. Esto separa a Ortega de Bergson. Nos dice: "En mi texto, el hacerse no es sólo devenir, sino además el modo cómo deviene la realidad humana que es efectivo y literal«hacerse»" (Historia como sistema. O.C. VI, p. 32, n(1)).

¹² Vid. Historia como sistema. O.C. VI, p. 30 y ss.

óntica densidad. Ortega nos invita a no sustituir lo real por las meras categorías gnoseológicas. Consecuentemente, a basar la ontología en lo que es el hombre en realidad. De aquí que desdeñe tanto el realismo como el idealismo en cuanto estas doctrinas no se han percatado de que el hombre no es una naturaleza prefijada, que no tiene "un sí mismo fijo e invariable" sino que es *causa sui* en el sentido que "no sólo tiene que hacerse a sí mismo sino determinar lo que va a ser"¹³. De aquí que la vida humana no pueda ser entendida sólo como espíritu, ni como conciencia sino como alteridad radical. En efecto, definir al hombre por el espíritu, al modo cartesiano, es reducirlo a una suficiencia inmanente. En el mismo error incurre la fenomenología al señalar la conciencia como realidad y no como mera hipótesis¹⁴. Lo efectivo, aquello que *hay* verdaderamente y que al mismo tiempo —como hemos visto— constituye el ser del hombre "es la realidad que yo soy abriéndose y padeciendo la realidad que me es el contorno, y que la presunta descripción del fenómeno "conciencia" se resuelve en descripción del fenómeno "vida real humana", como coexistencia del yo con las cosas en torno o circunstancia"¹⁵.

La vida trasciende pues la inmanencia del sujeto, no es intimidad, como pretendió el pensamiento moderno. Muy por el contrario: "La vida es lo más distante que pueda pensarse de un hecho subjetivo, es la realidad más objetiva de todas... es el encontrarse el yo del hombre sumergido... en el puro *otro* que es la circunstancia"¹⁶. El hombre no es un *moi même*, un sustante, sino una correlación de instancias heterogéneas. La nihilidad ontológica es nota esencial suya: "nuestra existencia es en sí misma un vacío de sentido, una extraña realidad que consiste en ser algo que en definitiva es nada, es la nada siendo, es la pretensión de algo positivo que se queda en pura pretensión fallida"¹⁷. Con ello no quiere Ortega sumirse en la desesperación sino mostrarnos lo que sería la vida si quisiéramos objetivarla, si nos desinteresamos de su trama interior, de los quehaceres en que consiste, si buscamos el sentido de la vida en función de una instancia de valor absoluto¹⁸. Así comprendemos que la vida es en la serie dialéctica de las experiencias individuales. He aquí, otra razón para que García Bacca diga, con acier-

¹³ Ibid., p. 33.

¹⁴ La idea de principio en Leibniz, p. 332, n(2).

¹⁵ Ibid., p. 334 (el subrayado es mío).

¹⁶ Goethe desde dentro. O.C. IV, p. 400. (Aquí debe tomarse subjetivo como sinónimo de inmanente).

¹⁷ En torno a Galileo. O.C. V, p. 118.

¹⁸ Vid., Ibid.

to, que el carácter individual de la vida, el que no signifique lo mismo para todos, haga de ella una realidad *análoga*. En efecto, en ella los modos de ser nacen de una estructura de comportamiento, cuya actualización determina la individualidad y no factores extrínsecos como la materia sellada por la cantidad de que nos habla Santo Tomás. Por ello no cabe un estudio abstracto del vivir ni de los objetos en que el vivir se efectúa. Ortega lo advierte al recurrir al método *raciovitalista*.

La vida individual es la única y fundamental instancia que tiene el hombre. No puede apelar de ella. Es vida organizante; condición del ser y no únicamente del aparecer de los objetos. A diferencia de éstos que son *para* una conciencia que los piensa, la vida es ser *para-sí*¹⁹ y *ontologizante*, pues, como veremos, confiere el ser a los estímulos o resistencias del contorno. Este carácter constituyente la libera del determinismo de lo objetivo; no está supeditada a ninguna esencia o telos que la guíe; no existe fuera del vivir ningún principio o realidad a manera de instancia²⁰. Vida es trascendencia respecto al contorno, actividad; en suma, destino individual y, por lo tanto, proyecto inacabado, perenne *dynamisis*, un *faciendum* plenamente libre: "el hombre... no tiene realidad ni material ni espiritual; es un programa como tal; por

¹⁹ La similitud con Husserl es, en este punto, notable. Sostiene el fundador de la fenomenología que la conciencia es ser-para-sí, que no requiere la certeza sobre el contenido para poseer la certidumbre respecto a su existencia: "la conciencia en general, está dada originaria y absolutamente no sólo en esencia, sino en existencia" (Husserl, *Ideas*, p. 105). Consecuentemente, la percepción de vivencias es radicalmente diferente a la percepción de cosas, siempre sujeta a la posibilidad de duda y a la indeterminación, pues "jamás queda excluida la posibilidad de la no existencia" (Ibid., p. 107). No podemos decir, en lenguaje fenomenológico husserleano, que el mundo exterior sea un *en sí* anterior a la experiencia; sus objetos son simples correlatos. Ortega sustituye la conciencia por la vida, una de cuyas dimensiones es la alteridad, el ser en una circunstancia. En esta circunstancia los objetos se presentan como simples correlatos, como funciones de la vida, pero poseen en sí mismos un ser-ahí, como diría Hartmann, tienen evidencia en cuanto estímulos no en cuanto objetos inteligibles.

²⁰ El tema de la ambigüedad del existir, de la ausencia de certezas en el devenir personal es común con la filosofía de la existencia. Ortega como Heidegger y Sartre sostiene que todo se da en la immanencia del vivir, que los entes no tienen sentido sino para el hombre. La corriente existencial de raíz cristiana también comparte la tesis de la existencia como problema, como ambigüedad del ser histórico, pero admite una capacidad de trascendencia en el hombre, a través de la cifra metafísica, vislumbre de Dios en el mundo (Jaspers), de la presencia de un *Tú absoluto*, (Marcel), del ansia de inmortalidad (Unamuno), de la necesidad de un *ens fundamentale* (Zubiri). Claro está que la realidad de lo trascendente no diluye, para estos autores, la finitud humana, la angustia frente a su problematicidad. Lo único que logra es conferir sentido y dirección a la vida.

lo tanto algo que aún no es sino que aspira a ser" ²¹. Tal aspiración se actualiza en el vivir mismo. Esto confirma una vez más su carácter constitutivo, radical, al ser fuente de la realidad toda y al encontrar en sí el principio de su propio poder. Dicho poder no es una *facultad* de la vida; es la vida misma en cuanto un tipo de realidad cuyo ser está en *hacerse* en base a lo que se *propone* ser. Está claro que este proceso *realizador*, en el cual el hombre va siendo y des-siendo, no se logra en la inmanencia del sujeto sino en la vinculación con el contorno, en la relación sujetividad-objetividad —que es el vivir— y que individualiza a ese mismo vivir presionándolo a la acción. El hombre es ser-en-el mundo; ininteligible sin éste. La circunstancia es trascendente al sujeto pero inmanente a la vida: "yo estoy siempre conmigo, no soy sino lo que pienso que soy, no puedo salir de mí mismo... pero para encontrar un mundo distinto de mí no necesito salir de mí ya que mi ser es un ser con el mundo" ²². Este carácter circunvalante de la vida humana significa, como afirma Zubiri, que "el ser del sujeto consiste *formalmente* en una de sus dimensiones en estar "abierto" a las cosas...

La exterioridad del mundo no es un simple *factum* sino la *estructura ontológica* formal del ser humano" ²³. El hombre es pues *ónticamente intencional* y, por ello, constituye un *proyecto*. Esto en un doble sentido: en cuanto tiene que hacer, que crear su propia vida, en la que nada se le ha dado hecho; pero no es sólo esto: debe dar sentido, proyectar significación a los objetos de su contorno, que no tienen ser propio, tiene que edificar un mundo a base del caos que es originariamente la circunstancia, ya que "todo lo que compone, llena e integra el mundo donde al nacer el hombre se encuentra, no tiene *por sí* condición independiente, no tiene un ser propio, *no es nada en sí*, sino que es sólo un *algo para*, o un *algo en contra* de nuestros fines" ²⁴. Esta es la característica esencial que distingue al hombre del reino zoológico: su capacidad de creación, de fantasía que hace que el existir se convierta para él "en una faena poética de dramaturgo o de novelista" ²⁵, que su peculiaridad lo sindique como "un animal anormal" ²⁶, en el que la racionalidad es constitutivo de una capacidad más amplia y originaria: la inventiva, la creación; términos que denuncian la libertad y el ser,

²¹ En torno a Galileo. O.C. V, p. 58.

²² ¿Qué es filosofía?, p. 210.

²³ Zubiri, *Naturaleza-Historia-Dios*, p. 365.

²⁴ El hombre y la gente, p. 76.

²⁵ Prólogo a "Veinte años de Caza Mayor". O.C. VI, p. 422.

²⁶ El hombre y la gente, p. 288.

proyecto en que estriba el vivir. A través de ellos quiere el filósofo madrileño expresar rotundamente su ontología de la subjetividad, hacer plástica la frase sartreana que sostiene que "el hombre debe inventarse cada día". Y este imaginar se realiza en la secuencia de nuestra temporalidad. Vivimos desde el futuro y esto nos obliga a anticipar nuestra vida, lo que es la manera más cabal de justificarla: "Para dar un paso (el hombre) tiene que anticipar todos los demás e idear el camino y esquematizarse el universo en un plano topográfico"²⁷. El imaginar es posibilitar el desenvolvimiento de nuestra historia personal en el tiempo y es índice de la capacidad de ensimismamiento, de interiorización, sin la cual no sería posible el proyectar.

Estas observaciones hacen inconcusa la afirmación de la radicalidad de la vida humana. Se mantienen en el plano ontológico. Desde el punto de vista psicológico sería aventurado juzgar la antedicha tesis orteguiana. En efecto, el filósofo vitalista admite modos, más o menos originales de efectuar el proyecto humano, entre los que se encuentran desde el genio propulsor hasta el mecánico *das Man* heideggeriano. Pero tales observaciones referentes a la plenitud o a la decadencia vitales no desmienten el aserto fundamental de la radicalidad de la vida, de su índole constitutivamente libre.

Al estudiar la vida como proyecto, comprendemos que se trata de la vida individual, no de una categoría general y abstracta. Pero, tal conclusión no conduce, como se podría juzgar apresuradamente, a un solipsismo en el planteamiento orteguiano. A través del buceo intelectual en la realidad de la vida individual, encuentra Ortega la estructura de toda vida, como el fenomenólogo halla en el caso particular, la ley de la esencia sin recurrir a la inducción: "hay ciertos últimos y abstractísimos esqueletos de situación que se dan en toda vida humana. Esto es lo que nos permite obtener en toda expresión *algún* sentido"²⁸. Tal esquema es la *estructura* latente que nos permite "llamar a innumerables y diferentes individuos "hombre"²⁹ y que hace posible "hablar *formalmente* del fenómeno vital"³⁰. Esta tesis respalda y hace posible hablar de una ciencia histórica, de una "historia como sistema". En efecto, Ortega afirma en *Goethe desde dentro* que la historia es posible como ciencia en la medida que posee un núcleo *a priori* desde el cual enfoca las realidades y les confiere o no carácter histórico. Esto no sería posible si no existieran *constantés* históricas, que permiten trascender el área de lo estrictamente individual. Tales cate-

²⁷ Los nuevos Estados Unidos. O.C. IV, p. 359.

²⁸ Prólogo a la Historia de la Filosofía de Brehier. O.C. VI, p. 391.

²⁹ La idea del teatro, p. 25.

³⁰ Ibid., p. 51 n. (1).

gorías son los esquemas de humana situación a que hemos aludido: "la estructura genérica de la vida humana"³¹.

Atributos de la vida.

Para tener una noción clara de la realidad radical es necesario analizar algunos de los atributos que ésta posee y que Ortega nos ofrece a través de sus obras, unas veces de manera expresa y otras implícitamente.

En la exposición de su filosofía de la vida el pensador español refiere toda realidad a lo concreto e inmediatamente dado; esto es, a la vida individual. Se comprende que todo criterio apodictico esté lejos de dicho planteamiento pues lo individual no es susceptible de determinación demostrativa. Nota fundamental de esta realidad es su carácter *intransferible*, su *soledad radical*. Y lo es porque nadie puede sustituirse en la tarea de vivir. Esta implica un sujeto que realice la posibilidad que le ha sido dada, un centro personal. La soledad es índice de los límites del ser. Admitirla como nota básica de la existencia no implica, empero, profesión de solipsismo sino conciencia de lo inaccesible de la intimidad ajena y de la inmediatez de la iniciativa vital. Implica la co-presencia de otras intimidades, de otros yos, de otras vidas humanas: "la soledad radical de la vida humana, el ser del hombre, no consiste, pues, en que no haya realmente más que él. Todo lo contrario: hay nada menos que el universo con todo su contenido... Si no existiese más que un único ser, no podría decirse congruentemente que está solo. La unicidad no tiene nada que ver con la soledad... soledad es siempre *soledad de alguien*" (*El hombre y la gente* p. 71-72). En su propio dinamismo subjetivo se encuentra la necesidad de una alteridad permanente.

La existencia en sus distintos actos concretos es actualidad, imperativo inmediato, absoluto presente: "Tanto vale decir vida como decir actualidad. Porque vida es eso que tenemos que hacer aquí y ahora"³². Ahora bien, el hombre no tiene un ser fijo, es cambio. Tal condición no entraña la negación de la experiencia anterior; el pasado actúa latente en cada actualidad y por ello el hombre es un ser histórico: "La vida humana es lo que es en cada momento en vista de un pasado que en el presente perdura y peractúa. Para denominar este carácter de

³¹ Goethe desde dentro. O.C. IV, p. 536.

³² Prólogo a "Veinte años de caza mayor", del conde Yebes. O.C. VI, p. 476.

nuestra realidad no tenemos otra palabra que historicidad" ³³. Tal calidad nace de la mutabilidad de la vida humana. Pero hemos de anotar que no del mero hecho de que el hombre cambie pues cabe un *ens mobile* sustancial. El planteamiento de Ortega encierra una condición anterior: la ausencia de toda sustancia, de una forma o principio cohesionante de su dinamismo. Y aún más, de toda realidad fundamental interior y posibilitante de la vida. Porque el hombre no tiene naturaleza ni ser *de suyo*, es histórico. La vida humana es su propia historia. Lo dice claramente Ortega "La historia es el modo de ser propio de una realidad cuya substancia es, precisamente, la variación; por lo tanto lo contrario a toda sustancia". Esto determina también la libertad del ser histórico. Al carecer de ser fijo "hace tal cosa *porque antes fue e hizo tal otra y para ser mañana una tercera*" ³⁴. El hombre no está ligado sino a sus propios actos. Al moverse éstos en un plano contingente, sin referencia a principios trascendentes al vivir, la existencia humana se presenta como plena inseguridad; no cuenta con instancia heterogénea a que acudir. El ser histórico es absoluta incertidumbre. Tal consecuencia es reconocida por Ortega "La existencia es ambigua"; "Todo es dudoso; a la vida no le es regalada ninguna convicción absoluta" ³⁵; "la condición del hombre es incertidumbre sustancial". Y esto no es debido sólo a que el hombre sea un ser inacabado, una constante posibilidad, sino a su carencia de fundamento, a su nihilidad constitutiva. Por eso el hombre es en la acción. El imperativo de realizar la vida es fruto "de la inseguridad radical que constituye su sustancia" ³⁶. *Tenemos que hacer nuestra vida*. Y esto es precisamente la libertad: posibilidad por carencia de condición: "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 un ser determinado. Lo único que hay de fijo en el ser libre es su constitutiva inestabilidad" ³⁷. De aquí la problematicidad de la vida, lo ambiguo de la realidad. Pero no se trata de una posibilidad pura, inmanente. La libertad se desarrolla y cobra ser en el tiempo. El futuro, desde el cual el hombre vive, es el principio conativo de la acción, el que condiciona la necesidad irrecusable de decidirse. El pasado es el constitutivo de las posibilidades, de la perspectiva de la acción. Hay pues una dimensión de fatalidad en la libertad: la necesidad de decidirse, la necesidad de actuar en un sentido o en otro pero siempre de

³³ Prólogo a "Historia de la filosofía" de Emile Brehier. O.C. VI, p. 392.

³⁴ Vid. Vives. O.C. V, pp. 494 y ss.

³⁵ En el centenario de una Universidad. O.C. V, p. 470.

³⁶ Goethe desde dentro. O.C. IV, p. 412.

³⁷ Historia como sistema. O.C. VI, p. 34.

actuar. Por eso la libertad es la esencia del hombre: "Porque en primer lugar, sólo es libre el que no tiene más remedio que serlo. Una libertad de la que pudiéramos exonerarnos como de un título oficial no sería constitutiva de nuestro ser. Pero el hombre quiera o no está forzado a decidir lo que va a ser. No consiste en elegir entre posibilidades equivalentes sino que sólo se es libre frente a lo necesario" ³⁸.

La vida es pues ónticamente insegura, no hay en ella puntos de referencia. A pesar de ello, Ortega no reconoce que la *angustia* sea el sentimiento o la actitud consecuente frente a la realidad vital así concebida. Índice demostrativo es el juicio que formula de la dialéctica desesperación-salvación propia del cristianismo primitivo, al que califica de *extremismo* por su pretensión de tomar postura frente al valor total de la vida ³⁹. Claro está que tal afirmación puede justificarse en Ortega por la diferencia de perspectiva que lo separa de la óptica cristiana. Ortega analiza el fenómeno vida humana desde sí mismo, dentro de una postura inmanentista. Pero lo cierto es que el juicio sobre la postura frente a la índole de la realidad radical lo notamos también en la crítica que formula a Heidegger y al existencialismo, en cuanto a su actitud frente a la vida o la existencia concreta. Sostiene que la angustia es "uno" de "tantos" sentimientos vitales: "La vida es angustia y entusiasmo y delicia y amargura e innumerables otras cosas. Precisamente porque es, desde luego y en su raíz, tantas cosas no sabemos qué es" ⁴⁰. Aquí vemos que Ortega critica a Heidegger en virtud de una posición descriptiva de lo que se da o de los sentimientos que se encuentran en la vida pero no toma postura frente a la vida en cuanto realidad; no se enfrenta a la realidad contingente e insubsistente que ha descubierto, sumergiéndose, en cambio, en el fluir de los sentimientos vitales. ¿No es esto una evasión frente a su propio descubrimiento? El siguiente juicio es bastante sintomático: "No creo en el "sentimiento trágico de la Vida" como formalidad última del existir humano. La vida no es, no puede ser una tragedia. Es en la vida donde las tragedias se producen y son posibles" ⁴¹. ¿Cómo se conlleva esta crítica, posible en otra perspectiva, con las afirmaciones orteguianas de la vida como lo carente de todo fundamento, contingencia pura? Evidentemente que Ortega no saca la consecuencia última, no se enfrenta con la ambigua estructura que ha descubierto. Pues no se trata de juzgar los momentos del vivir sino de en-

³⁸ Prólogo a la Primera edición de sus obras completas, p. XI.

³⁹ Vid. *En torno a Galileo*. O.C. V, pp. 107 y ss.

⁴⁰ *La idea de principio en Leibniz* n. (1), p. 365.

⁴¹ *Ibidem.*, p. 368.

frentarse con la existencia en su dimensión constitutiva. Que en la vida se *den* estados de alegre confianza o de optimismo radical es perfectamente cierto. Pero quien descubre la índole de la vida como lo carente de todo fundamento no puede evadirse de las consecuencias ontológicas de su descubrimiento para refugiarse en un cómodo psicologismo de estados. El hecho de que el hombre se *distraiga* viviendo no arroja mayores luces sobre el *sentido* de la vida.

Pero lo cierto es que para nuestro filósofo el hombre hace su vida o, lo que es lo mismo, su destino. He aquí la razón de la individualidad de la vida, de la fisonomía diferencial de cada existencia.

Dice Granell que según Ortega "el hombre, como el ente último de la Ontología tradicional, es *causa sui*; pero causa sui en segunda potencia; pues además de crearse a si mismo, debe elegir el *qué* de ese si mismo que una vez elegido se disponga a realizar"⁴². Así, la libertad es la ponente de la quiddidad del ser personal. Entiendo por ello no la asunción de una naturaleza sino el establecimiento de una dirección. Para ello Ortega emplea el término *destino*. La vida para ser auténtica debe mantener su carácter ambiguo y suspensivo, que es condición de su trascendencia sobre la circunstancia: "la cosificación es la amenaza intrínseca que las cosas, no seres de suyo están haciendo al ser por excelencia y propiedad que es, de suyo, la vida"⁴³, nos dice García Bacca. Su destino desborda, pues, a la circunstancia. Es *proyecto*, programa, esquemas que emplea constantemente Ortega para evitar cualquier posible alusión sustancialista. Son los actos los que dan fisonomía a la vida individual, cuya historia⁴⁴ se desenvuelve en sustantiva perplejidad. Las categorías aristotélicas de acto y *potencia* se desarticulan totalmente, pues la vida primitivamente no es nada; o en otras palabras, no es *potencia* sino *posibilidad* que no hace efectiva una riqueza virtual sino que la crea. Este hacer libérrimo y sin meta es comparado por Ortega con el deporte: no interesa el logro, el resultado sino el dinamismo. A la vida como a la caza, forma deportiva por excelencia, no le es esencial el "llegar a ser"⁴⁵, lo que debe entenderse dentro de los supuestos a que hemos aludido: es *dynamis* que "va siendo y "des-siendo"... en la serie dialéctica de sus experiencias"⁴⁶. Sigue implícito aquí el carácter estructural de la existencia humana. Pe-

⁴² Granell. *Lógica*, p. 404.

⁴³ García Bacca, op. cit., p. 93.

⁴⁴ Luego analizaremos la relación que esto tiene con los valores para precisar afirmaciones tales como: la vida es *quehacer* (lo que debemos hacer); la autenticidad de la vida, etc.

⁴⁵ Vid. *Prólogo a Veinte años de caza*. O.C. VI, pp. 439 y ss.

⁴⁶ *Historia como sistema*. VI, p. 41.

ro esta estructura es indeterminable en su contenido precisamente por ser de una individualidad libre. Su realidad tiene que observarse por dentro, por quien la vive. Rebasa lo objetivo ya que nadie puede enfrentarse a ella. En lo que coincide con la concepción marceliana del misterio que no se halla frente al sujeto, que no es objeto, sino algo en que está incluso y comprometido el protagonista del vivir. Apoya esta tesis el hecho que la vida se constituya en sus experiencias, en su trato inmediato con las cosas, que sólo se ofrecen a la perspectiva individual, por lo que todo es *relativo a un sujeto*. Los ingredientes genéricos que integran la vida no la explican; no constituyen en cada individuo la particularización de algo general, pues la textura vital está en el *destino individual*. Este proyecto ofrece características *suigeneris* debido a otro atributo vital: la capacidad que el hombre tiene de *ensimismarse*. De aquí el carácter de plena interioridad que posee la vida, su destino interior; de aquí también le viene al hombre su libertad frente a la circunstancia: el que ésta signifique sólo una *posibilidad*. El ensimismamiento es exclusivo del hombre y da una nota peculiar a su trato con las cosas, a su *alteración* a su dirigirse a lo otro y que significa, según frase de Ortega, "la mitad de sí mismo": la circunstancia. Tal capacidad le permite estar a distancia de las cosas. De lo contrario, el hombre sería pura reacción mecánica y Ortega está muy lejos de tal concepción. Al contrario, a través de sus obras encontramos una entusiasta exaltación de la vida indiferenciada, de la *natura naturans*, de la espontaneidad creadora. Y esto es fruto de la capacidad de ensimismarse en virtud de la libertad: "el poder que el hombre tiene de sustraerse al mundo y poder ensimismarse, no son dones hechos al hombre... *Nada que sea sustancial ha sido regalado al hombre*. Todo tiene que hacérselo él" ⁴⁷.

El ensimismamiento es planteado en función del mundo; sólo consiste en el poder desasirse transitoriamente del contorno para volver hacia él con un proyecto y modelarlo. Lejos del filósofo español está el plantamiento de que recogerse sobre sí mismo remita a otra región del ser: no hay mundos interiores. Más aún, no existe vida contemplativa permanente. El siguiente párrafo lo deja entrever: "*el ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futura*. El destino del hombre es pues primariamente acción" ⁴⁸. Todo se reduce, entonces, a las exigencias de un ser que es en el mundo. La vuelta sobre sí mismo es impuesta al yo desde fuera. Claro está que este fuera es dentro de la vida. En esa capacidad de volverse sobre sí mismo está la raíz de la meditación, del

⁴⁷ Ensimismamiento y Alteración. O.C. V, p. 301.

⁴⁸ Ibid., p. 304.

pensamiento. Y lo que es más: ella explica que el hombre ponga el ser en las cosas. Tal potencia es otro índice del señorío de la vida humana sobre la circunstancia natural. La "invención" de la vida trae anexo un antídoto a toda posible cosificación del hombre por instancia de su contorno. La actuación sobre el mundo supone la planificación interior. El que se ha ensimismado "va a sumergirse de nuevo entre las cosas del mundo, resistiéndolas, sin entregarse del todo a ellas. Lleva un plan contra ellas, un proyecto de trato con ellas"⁴⁹ que sin separarlo de su polo trascendente, le permite evitar su presión inmediata. Esta *distan-**cia* frente a la realidad es fruto de la *imaginación* y nos permite tratar a las cosas como *seres*. Xavier Zubiri también sigue esta línea, aunque atento a la distinción entre el acto humano y la realidad a que apunta. Reconoce Zubiri, que, si bien el hombre se halla constitutivamente ligado a un mundo, la incidencia de éste sobre aquél varía en la captación de sensación, del modo como se presenta en el *pensamiento*. Sólo a través de esta segunda vía se libera de la gravitación material de su contorno. Pero dicha gravitación no supone un acto distinto de la relación pensamiento-cosa; es, diremos, una condición intrínseca del pensar mismo. El pensamiento significa *tener* cosas pero "entendiendo que "son". No solamente "tenemos" cosas sino que las cosas "son" de tal o cual manera"⁵⁰. Es el pensar quien *capta* y no *imagina* el contenido de su objeto. No se requiere, entonces, para explicar el dominio del hombre sobre su medio, recurrir, como lo hace Ortega, a la artificiosa tesis del ensimismamiento. Este planteamiento no toma en consideración lo relativo al objeto, no explica en virtud de qué se opera la metamorfosis de circunstancia en ser. Tampoco se refiere a la índole de la participación intelectual. De la cita de Zubiri podemos deducir que la vida no imagina la realidad, no crea o *pone* el contenido del fenómeno. La relación intelectual con las cosas, supone el ser-en-el mundo. La índole propia del hombre, su capacidad de visión determina el *modo* de relación, sin recurrir a consideraciones que exceden la comprobación. En cambio, el mundo es tomado por Ortega como mero condicionante del interés vital, como pura potencialidad de sus actitudes. Es la dimensión de fatalidad del *hacer*: aquéllo que se presenta como obstáculo y con lo que el sujeto se encuentra primariamente. A pesar de que en el análisis de la textura de la vida humana nos revela que el hombre es absoluta posibilidad, como vive en referencia intencional a un mundo concreto, queda limitado por aquello con que coexiste y que es algo distinto de sí

⁴⁹ Ibid., p. 303.

⁵⁰ Vid., Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 33 y ss. (Sobre el problema del ser en Ortega vid., cap. III).

mismo; este algo es la circunstancia: "La vida es esencialmente diálogo con el contorno; lo es en sus funciones fisiológicas más sencillas, como en sus funciones psíquicas más sublimes"⁵¹. Este contorno es opaco, se opone a nosotros, nos impone la necesidad de interpretarlo ya que al sernos ajeno nos hace inseguros. La circunstancia, no es algo ajeno a la vida, sino que constituye un componente de su estructura: el polo correlativo al sujeto: "Todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es convivir con una circunstancia"⁵². Ahora bien, la circunstancia, como hemos visto, no se *impone* al hombre, no es una determinación extrínseca. El hombre modela, hace de ella un proyecto, lo que sería imposible si fuera prisionero de ella, si no tuviera un recurso interior. Sin embargo, la circunstancia tiene un rol relevante: ofrece posibilidades concretas al ser histórico, es el ámbito en que éste se desarrolla. El hombre no elige su situación inicial, se encuentra *viviendo*, la circunstancia le es dada. La elección de su propio ser se da dentro de medios *contados*: "Tanto vale decir que vivimos como decir que nos hallamos en un ambiente de posibilidades determinadas. A este ámbito suele llamarse "las circunstancias". Toda vida se halla dentro de la circunstancia o mundo... Mundo es el repertorio de nuestras posibilidades vitales"⁵³. Lo que queremos ser hemos de serlo en una circunstancia impuesta. Pese a ello, la determinación de la circunstancia no es unívoca; por eso no se opone a nuestra libertad sino que la estimula: "lo más extraño y azorante de esa circunstancia o mundo en que tenemos que vivir consiste en que nos presenta siempre, dentro de su círculo u horizonte, una variedad de posibilidades para nuestra acción... No nos impone una única acción para hacer"⁵⁴. El planteamiento de la circunstancia viene de esta manera determinado también por la nihilidad de la vida; es un constitutivo de su historicidad. Sin estudiar la circunstancia no comprendemos la existencia del hombre, ya que la vida es alteridad y el hombre un ser que es *fuera* de sí mismo: "No hay, pues, un *moi-même* sino en la medida que hay otras cosas. Y no hay otras cosas si no las hay para mí. Yo no soy ellas, ellas no son yo (anti-idealismo), pero ni yo soy sin ellas, ni ellas son o las hay sin mí para quien su ser y el haberlas pueda tener sentido"⁵⁵. Sin embargo, la circunstancia no tiene contextura esencial, inteligibilidad. Ortega no la considera sino en función del hombre, como aquello que ejerce la función de *circundarlo*.

⁵¹ Las dos Atlántidas. O.C., III, p. 291.

⁵² ¿Qué es filosofía?, p. 231.

⁵³ La rebelión de las masas. IV, p. 58.

⁵⁴ El hombre y la gente, p. 66.

⁵⁵ Filosofía pura. IV, p. 58.

No hay en él términos esenciales ni por lo tanto *trascendencia ontológica*. De la afirmación de que "al hombre no le es dado ningún mundo determinado" pasa a decir "que sólo le son dadas las penalidades y las alegrías de su vida. Orientado por ellas tiene que inventar el mundo" ⁵⁶. La circunstancia reviste entonces un carácter psicológico y significa la incidencia de impresiones sobre el sujeto individual. No se nota en Ortega ninguna preocupación por analizar la cuestión relativa a la validez de las relaciones y los distintos planos en que éstas pueden darse. Decir que toda actitud, inclusive la intelectual, se presenta dentro de la vida no arroja ninguna luz sobre su naturaleza. El carácter psicologista se evidencia en Ortega, inclusive en el uso de algunos términos que aparecen como constantes a través de sus escritos. Así, el horizonte vital es *inseguridad*; las cosas son *importancias*; la vida es *reacción*; la realidad vale como *creencia*, etc. Esto determina si no un monismo ontológico, que no existe en Ortega, sí un *monismo de perspectiva*. Sólo se ven las cosas en función del sujeto vital.

Unido al problema de la vida como acción está el de su *autenticidad*. Ortega nos dice que la vida es hacer, no una actividad cualquiera, sino que consiste en un hacer lo que se *debe*; vida es *quehacer*: vocación, llamado. Por lo tanto su espontaneidad está al servicio de su tarea. La autenticidad de la vida es la medida de su *realidad*. Autenticidad no es nunca un añadido. La vida es la conformidad *consigo mismo* y su exigencia fundamental es tomar en consideración el propio vivir, fiel a la tesis de que la vida es la realidad radical: "un ser que desprecia su propia realidad no puede verdaderamente estimar nada" ⁵⁷. Su primera condición es la fidelidad a su misma vida, el aquilatamiento de su ser intrínseco. Tal tesis es común a la corriente existencial que trata de elucidar al individuo mismo. Así, Gabriel Marcel en *Los hombres contra lo humano* nos dice que "el hombre depende en muy amplia medida de la idea que se hace de sí mismo", que el ser del hombre, que "sus posibilidades están subordinadas a la concepción que tenga del propio ser. De este depende la presencia del ser o de la nada" (*L'homme problématique*). Jaspers también incide en esta idea del condicionamiento de la vida humana por la propia ponderación de la existencia individual: "la imagen del hombre que tenemos por verdadera se toma en uno de los elementos de nuestra vida" (*La fe filosófica*, p. 50).

En Ortega la estima de la propia vida es la condición de todo contacto axiológico. De acuerdo a ella se va a constituir el ideal de vida, que es fundamentalmente subjetivo y en íntima conexión con las de-

⁵⁶ Ideas y creencias V, p. 394.

⁵⁷ El espectador. O.C. II, p. 161.

mandas del momento histórico. Es guiado por el impulso interior: "el progreso de la vida humana será real si las metas ideales a que las referimos satisfacen plenamente"⁵⁸. Hay una necesidad de fidelidad al llamado individual de perfeccionar la textura real; pero la vida humana no tiene realidad sustancial, por lo tanto no existe un *telos* absoluto cuya conexión garantice la perfección de su naturaleza. El hombre apunta a algo trascendente cuya índole es psicológica e interior a la vida, que es en determinada circunstancia. La verdad y el ideal vital son subjetivos. Se dan en función de la *satisfacción* que ofrezcan al hombre histórico. Del carácter de la circunstancia dependerá el ideal: "el imperativo de la ética intelectual y abstracta queda substituido por el íntimo, concreto, vital"⁵⁹. Esto no quiere decir que Ortega afirme que las circunstancias nos *impongan* el ideal. Antes bien, éste se presenta como consecuencia de la espontaneidad, de "buscar asentar en nosotros y sólo en nosotros el origen de nuestros actos"⁶⁰. La circunstancia no exige que se le siga pero *pone* el problema. El hombre da la *dirección*. Quien es sumiso a la opinión del contorno y no busca trascenderla vive impersonalmente, desperdicia sus reservas interiores. Esto es debido a que la circunstancia nos ofrece sólo *posibilidades*. Tomar como contenido lo que es mero estímulo significaría, dentro de la filosofía orteguiana, desconocer la índole propia de la realidad.

La orientación en la vida es relativa a la tendencia humana, por lo que ella es como ímpetu, búsqueda, tensión. Todo en el mundo se le presenta desde dicha perspectiva; nada es indiferente. De lo que se deriva que *la vida tiene una estructura valorativa*. El proyecto vital que somos es la causa y raíz de nuestras exigencias, el patrón de su licitud. El deber-ser se genera en la tendencia: "Ideología, gusto y moralidad no son más que consecuencias o especificaciones de la sensación radical ante la vida, de cómo se sienta la existencia en su integridad indiferenciada"⁶¹. La autenticidad es previa a toda facultad. Brota de la *natura naturans*, del oscuro proyecto actualizable, de ese *impulso nacido entre posibilidades*, que es como podríamos definir la concepción antropológica de Ortega. "Nuestra voluntad es libre para realizar o no ese proyecto vital que últimamente somos, pero no para corregirlo, cambiarlo, prescindir de él o sustituirlo"⁶². Y aquí interviene la *dimensión moral*

⁵⁸ Ibid., p. 163.

⁵⁹ Goethe desde dentro. O.C. IV, p. 406.

⁶⁰ Meditaciones del Quijote. O.C. I, p. 390.

⁶¹ El tema de nuestro tiempo. O.C., p. 146.

⁶² Goethe desde dentro. O.C. IV, p. 406.

de la vida, cuya pauta valorativa es la conformidad con el impulso interior, con el llamado inobjetivo de la misión personal. Ortega no plantea el problema moral, como certeramente ha señalado Aranguren, en base a la estimación de los actos sino a la valoración de la persona; se trata de una *ética ontológica* que busca la perfección del hombre; la medida de esta perfección es la *autenticidad*, la sumisión, la adecuación a nuestro proyecto interior. En este sentido, al considerar el fundamento ontológico de lo moral, Ortega prosigue el lineamiento ético del aristotelismo. El estagirita definía el bien como la perfección de la realidad, como su acto —*energeia*—. No obstante ello, existe una radical diferencia dentro de esta dirección: Ortega no toma al hombre en general, a la naturaleza humana, como punto de referencia de la perfección moral sino al ser individual, al hombre concreto en cuanto anhelo de coincidir consigo mismo. La medida del bien es la *fidelidad* al impulso primario, árbitro supremo del valor de la vida. No puede establecerse una moral con fundamento objetivo y general o un conjunto de normas válidas: "la vocación procede del resorte vital y de ella nace, a su vez, aquel proyecto de sí mismo que en todo instante es nuestra vida" ⁶³. Aranguren afirma, por ello, que la ética orteguiana es lo contrario de las morales de situación, pues para éstas existen tantas normas como situaciones, mientras que "en Ortega no hay, propiamente, más de una *norma*, el proyecto fundamental, la llamada de la vocación: norma además producida *a priori*" ⁶⁴. El deber no está condicionado sólo por las demandas del momento. Lo que determina la misión es la *situación originaria*. Se trata pues de una ética de lo individual, cuya inspiración scheleriana es bastante presumible.

Los atributos señalados corresponden a la vida en cuanto realidad *abarcante*; propiamente, al ser del hombre. Pero éste es un yo, centro subjetivo con ciertas facultades, poseedor de una estructura y cuyas potencias le sirven como antenas para captar distintos matices de la realidad.

El yo y sus estratos.

Ortega desecha toda posible "cosificación" de la vida. Le es ajeno el criterio sustancialista frente al sujeto humano e inclusive en relación a los objetos que se presentan a la existencia. El dinamismo de la vida no admite más sedimento que el temporal. Todo queda interpretado dentro de la dialéctica constante de las experiencias. La vida humana es un proceso en que se cumple una ley de desarrollo cuyo "ca-

⁶³ El espectador. O.C. II, p. 649.

⁶⁴ Aranguren. La ética de Ortega, p. 66.

rácter es eminentemente psicológico" ⁶⁵. El destino vital se encuentra en íntima relación con la propensión psicológica, factor básico de individualización. Ortega se detiene por ello en el estudio de la morfología del sujeto humano, estableciendo en qué región se encuentra el centro aprehensor de la vida. Busca hallar, como Dilthey, en la propia existencia individual el órgano adecuado para su captación. Lo que reviste mayor significación si consideramos que a la sensación vital se subordina la estructura presentativa o la perspectiva que asume lo real: "Que vea yo delante de mí no depende sólo de las realidades que ante mí se encuentran, sino también de mi estado de conciencia, del rumbo de mi atención..." ⁶⁶.

El análisis de los estratos del yo no consiste en la descripción de las aisladas *facultades* del hombre ni arranca de ellas. Parte, en armónica coincidencia con las corrientes psicológicas contemporáneas y con su ontología de la vida, de la totalidad vital. Los componentes se entienden en relación con el todo. Aquellos sólo están destinados a servir a esa pretensión que es la vida. No basta tener la facultad para ejercitarla. Ella cobra vigencia como especificación y sirviente de la vida. El hombre no es una cualidad fija. Ortega lo ha definido como destino, flexible y abierto a su circunstancia. De otro lado, la vida humana no es espiritual. No se le puede identificar con ninguno de sus ingredientes genéricos. Estos son posibilidades para el existir pero no lo constituyen. Nos dice: "Cuerpo y alma son cosas, y yo no soy una cosa, sino un drama, una lucha por llegar a ser lo que tengo que ser" ⁶⁷. Las potencias humanas están condicionadas al "proyecto" humano, son "históricas". En el yo, no caben compartimentos estancos. Psicológicamente mi *alma* y mi *cuerpo* son indiscernibles: "Es falso, es inaceptable pretender seccionar el todo humano en alma y cuerpo. No porque no sean distintos, sino porque no hay modo de determinar dónde nuestro cuerpo termina y comienza nuestra alma" ⁶⁸. El alma, ofrece cierta continuidad con la carne. Ambas esferas son los polos de la personalidad. Ninguno es el hombre. Son potencias que él *tiene*. El dinamismo propio del vivir no se deduce de ellas. Es anterior y condicionante. De otro lado, tales operaciones no cuentan con un radio de acción inmanente. La tesis del *ensimismamiento* lo dice claramente. Dicha capacidad

⁶⁵ El tema de nuestro tiempo. O.C., p. 154.

⁶⁶ El espectador. II, p. 219.

⁶⁷ Meditación sobre la Técnica. O.C. V, p. 339.

⁶⁸ El Espectador. O.C. II, p. 453. No se ve claro cómo puedan establecerse las distinciones entre cuerpo y alma sin recurrir a causas formales.

de reflexión es concebida en orden y casi a sugerencia de la circunstancia. Las funciones más sublimes de la personalidad no pierden, pues, conexión con el polo trascendente de la vida. El yo no se basta a sí mismo, está *abierto* radicalmente a su contorno y en co-determinación con él: "el hombre entero con todo su cuerpo y toda su alma viene a ser un órgano receptivo, viviente antena radiotelegráfica que recoge e interpreta, los infinitos temblores de la realidad circundante"⁶⁹.

El estrato básico, aquel sobre el cual descansa la estructura del yo es el cuerpo. En él nos ubicamos en el mundo, por él es posible la categoría del *aquí* y la recepción de los estímulos. A través del cuerpo, realidad expresiva por excelencia, podemos deducir la intimidad ajena, llegar al yo de los otros. Es pues la forma primaria de comunicación. Ahora bien, el cuerpo no es una realidad unívoca. Es muy distinto mi cuerpo que el de los demás, hay una radical diferencia entre cuerpo subjetivo y cuerpo objetivo: "mi cuerpo es sentido principalmente desde dentro de él, es también mi "dentro", es el intracuerpo, al paso que del cuerpo ajeno advierto sólo su exterioridad, su forma foránea, su fuera"⁷⁰. Por el sentimiento de la propia presencia vital sabemos internamente de nuestro cuerpo. Es percibido cenestésicamente, como "puro dinamismo"⁷¹. Por ello lo denomina Ortega intracuerpo, alma carnal, vitalidad. En cierta manera, se presenta como una forma de conciencia. No es pues *el* cuerpo sino *mi* cuerpo en cuanto me percato de él como fuerza vital, como realidad no comunicable a través de las sensaciones externas. Su carácter eminentemente cenestésico hace que sólo sea transmisible como impulso. Tiene la entidad del *élan vital* bergsoniano. La exaltación del intracuerpo, debido generalmente a causas patológicas, lleva al repliegue interior. El *daimón* de Sócrates, no sería, según nuestro autor, sino una expresión de "extrañas sensaciones intracorporales" y todas las otras regiones del yo se limitarían a ser especificaciones de esta sensación inicial: "la vitalidad nutre todo el resto de nuestra persona"⁷². Aquí el planteamiento vitalista no tiene sólo el sentido de trascendencia sino de dinamismo espontáneo, revestido de una especial savia. El intracuerpo permite que el mundo repercuta en la intimidad⁷³; se le puede calificar de fuerza primordial hacia el ensimismamiento, subsuelo de la intimidad.

Como otra región adscrita íntimamente a la individualidad existe esa potencia que Ortega llama *alma* ("entendida como vida psíquica, pro-

⁶⁹ Ibid., p. 303.

⁷⁰ *El hombre y la gente*, p. 156.

⁷¹ Ibid., p. 108.

⁷² *El Espectador*, p. 460.

⁷³ Ibid., p. 455.

piamente). Es ésta la realidad más individual, caracterizada como temporal y que constituye el asidero del *espíritu*; es el conjunto de estados de conciencia, ninguno de los cuales se identifica con el *yo* como agente: "Mis impulsos, inclinaciones, amores, odios, deseos son *mios*, pero no son *"yo"*. El *yo* asiste a ellos como espectador"⁷⁴. El alma puede estar orientada, según el rumbo que le imprima el espíritu hacia dentro o hacia afuera. Su dirección no depende de sí misma. Es el origen de los distintos caracteres y se evidencia en el modo de reaccionar. Es lo propiamente psicológico, la respuesta al contorno. Ortega le dará por ello la máxima importancia. Es la esfera que primordialmente somos como individuos. Su actividad implica un "situarse fuera de lo que no sea *yo*... El alma forma, pues, un recinto privado frente al resto del universo... Nos sentimos individuales merced a esta misteriosa excentricidad de nuestra alma"⁷⁵. Si se insertan las afirmaciones de Ortega acerca del alma en el contexto de su obra, se puede apreciar que el centro de la vida, que el *yo* auténtico es el alma. En efecto, las cosas son *importancias* según Ortega. Y las importancias sólo pueden serlo para el sujeto emocional; la vida es radical soledad. Y el alma es lo incommunicable —lo *privado* como él la llama—. El hombre es un proyecto vital, posible gracias al ensimismamiento. Y el alma es excentricidad⁷⁶. Por último, nos dice Ortega que es el alma la que aporta el sentimiento individual. De otro lado, el objeto de la ontología Orteguiana es la vida *individual*. Es pues una Ontología del "alma". Esto se confirma plenamente al expresar que el carácter de la vida es eminentemente psicológico. El sujeto que vive es entonces el sujeto anímico. Y como la reacción psicológica⁷⁷ no guarda relación de condicionamiento, en cuanto al contenido, con su objeto, no es necesario el análisis cualitativo de las cosas. El alma al ser excentricidad no coincide con el cosmos. Las cosas inciden en su vida y se estructuran con ella merced al impulso subjetivo y seleccionador. De aquí que la autenticidad y la verdad de la vida se cifren en la conformidad consigo misma, con las propias preferencias.

Lo que constituye la base psicológica de nuestro *yo* individual es el alma, potencia de diferenciación: "es nuestra persona en cuanto dife-

⁷⁴ El espectador, p. 463.

⁷⁵ Ibid., pp. 467-469.

⁷⁶ Podrían multiplicarse los ejemplos.

⁷⁷ Lo psicológico en el planteamiento Orteguiano parece excluir todos aquellos actos relacionados con las esferas objetivas, limitándose al "sentimiento". El influjo bergsonianos es aquí notable.

rente de los demás" ⁷⁸. Del alma arranca nuestro llamado interior, nuestra vocación, nuestro conato activo. No es la persona si damos a esta palabra la acepción de *ser-responsable*. Pero sí lo es si la entendemos como factor constituyente de la individualidad, epicentro de lo íntimo, de lo irreductible, de lo incomunicable en el hombre.

El estrato propiamente personal, en cuanto potencia decisoria, realizador del proyecto humano, es el *espíritu*: "Lo más personal pero acaso no lo más individual" ⁷⁹; es el ejecutor de actos, en el sentido de Scheler, comunicables y por lo tanto de validez general entre los hombres. Vive desde la esfera lógica o desde la norma ética y su radio es super-individual pues consiste en pura alteridad hacia lo objetivo. Los actos del espíritu —intelecto y voluntad— no sólo *pertenecen* al yo, como son *míos* los afectos sino que son yo, "emanan de un punto céntrico en nosotros" ⁸⁰. Son lo estrictamente propio sin ser, por ello, exclusivos. El yo queda comprometido al realizarlos, al ser su autor; son actos sobreenvidados, generados por el sujeto a instancia de las urgencias situacionales, nutridos por la vitalidad y por el alma. El yo se siente su verdadero autor y protagonista; puede estar *fuera* de sus tendencias pero no de su volición y su pensamiento. Mientras que las manifestaciones del alma están informadas por la categoría de lo *mío*, lo espiritual constituye el yo, no es lo poseído sino lo protagonizado. Una es "la raíz o cimiento de la persona", el otro "su centro último y superior".

Los estratos del yo no son planteados como entidades metafísicas o hipótesis sino como manifestaciones o tipos fenoménicos. Podríamos decir que alma y espíritu son *disposiciones activas* del yo, sistemas diferenciales, emergentes del análisis de las formas psíquicas: "vida espiritual, dice, no es sino el repertorio de funciones vitales cuyos productos o resultados tienen trascendencia vital" ⁸¹. Espíritu, persona, no son realidades numéricas sino fenoménicas, tipos categoriales de modalidades psíquicas, potencias del yo. Por ello Ortega habla de tres centros personales: vitalidad, alma y espíritu.

Las notas eidéticas tipificantes de los actos espirituales son: el ser en principio idénticos en todos los individuos y el no estar sujetos a la temporalidad. Sobre el carácter universal del espíritu —identidad de sus contenidos— dice el filósofo madrileño: "Nuestro espíritu, pues, no nos diferencia a unos de otros, hasta el punto de que algunos filósofos han sospechado si no habrá un solo espíritu universal, del que el nuestro par-

⁷⁸ El espectador. O.C. II, p. 588.

⁷⁹ Ibid., p. 461.

⁸⁰ Ibid., p. 461.

⁸¹ El tema de nuestro tiempo. O.C. III, p. 167.

ticular será un momento o pulsación"⁸². De aquí la contraposición persona-individuo y es por ello que lo más personal, lo rector de la vida significa lo menos individual, lo menos existencial. Esta contraposición no es a nuestro juicio, legítima; Ortega no distingue con claridad la potencia del contenido; el acto del objeto a que éste apunta. Pues una cosa es el espíritu subjetivo como potencia y otra su modo de participación o intencionalidad frente a lo dado. La trascendencia vital de los contenidos del espíritu no mella la contextura vital de éste, su pertenencia a lo individual. Ortega lo ha dicho repetidamente, al analizar la génesis de las funciones intelectuales, a las cuales califica de *históricas*. Son pues los actos espirituales constitutivos del proyecto vital, realidad ésta anterior a sus especificaciones. En el contexto orteguiano, sobre todo si atendemos a sus últimas obras, no cabe plantear el ser del hombre como residente en una de sus manifestaciones, pues no es ni su cuerpo ni su alma; el criterio de *perspectiva* invalida, de otro lado, la posibilidad de un espíritu universal, ubicuo y ucrónico. La descripción del estrato *vida espiritual* debe entenderse, luego, dentro de una perspectiva psicológico-cultural. A este respecto conviene destacar que Ortega no deslinda con la pulcritud deseable el *logos* del *ethos*. No repara que existe una diferencia fundamental entre los actos de pensamiento y los propios de la voluntad. El *logos* vive de la razón apodictica. El *ethos* de lo asertórico, en el plano de la plena contingencia, como reconoce Ortega al referirse a la vocación como llamado interior. Yo no *hago* mi pensamiento como *hago* mi decisión; es falso decir que todas las modalidades del espíritu tengan validez general, sean patrimonio de todos.

La segunda calidad de los actos espirituales es su atemporalidad. "Por estar pensando significamos la serie sucesiva de actos de pensar, cada uno de los cuales es un relámpago mental. Del mismo modo se quiere o no de golpe"⁸³. Esta nota alude a la constitución de lo espiritual como acto emergente del espíritu subjetivo. En contra de tal tesis debemos decir que la nota mentada no quita la secuencia temporal al proceso de lo espiritual. Posteriormente —en el *Prólogo* a la Historia de la filosofía de Brehier— el autor rectifica esta tesis en lo que atañe a los actos de pensamiento dando razón a Aristóteles en su formulación del pensamiento como potencia, y aseverando que tanto el pensar como el amar o el ver son actos cualitativamente distintos de sus *productos*.

De aquí que pueda válidamente sostenerse que el estudio del espíritu como estrato del yo no tiene asidero en el ánimo filosófico de la

⁸² El espectador. O.C. II, p. 466.

⁸³ Ibid., p. 461.

obra orteguiana. Con el planteamiento de esta potencia no queda resuelta la interrogante acerca del *ser de la persona* en su dimensión constitutiva, como punto de partida del ser hombre.

El problema de la persona.

El análisis de los estratos del yo desde el punto de vista psíquico no arroja luces acerca de su índole óptica, de su *dentro* constitutivo. Sólo muestra ciertos ingredientes cósmicos del *quien* personal, inidentificables con éste. Y es que el yo no es algo *hecho*, dado, no posee una naturaleza psico-física o espiritual. El yo ontológico es una correlación de dos instancias mutuamente posibilitantes. Pero esta tesis —examinada a lo largo del capítulo— no nos exime de preguntarnos sobre el centro ontológico de la vida, sobre su supuesto interior, sobre la posibilidad posibilitante de la libertad, el ser de la persona.

La Ontología orteguiana niega toda sustancialidad al ser humano. No es éste *res cogitam* ni *res extensa*: "Si usted se pregunta a sí mismo con rigor y perentoriedad: ¿quién soy yo? no ¿qué soy yo? sino ¿quién es ese yo de que hablo a todas horas en mi existencia cotidiana?... Ese yo que es usted amigo mío no consiste en su cuerpo pero tampoco en su alma, conciencia o carácter"⁸⁴. El *quién* trasciende las fijaciones entitativas. No es un dentro ni un fuera: "Cuando miro de espaldas al contorno físico esta supuesta intimidad mía, lo que hallo es mi paisaje psíquico pero no mi yo. Este no es una cosa, sino un programa de quehaceres, una norma y perfil de conducta"⁸⁵. El *quién* es el programa histórico; el *qué* —potencias psíquicas— son los medios, los instrumentos de realización; la naturaleza es una condición de la realización del ser histórico, no lo constituye. Lo natural es lo recibido y "nada que sea sustancial ha sido degalado al hombre. Todo tiene que hacérselo él"⁸⁶. El hombre es insustancial, no es sino que "va siendo esto y lo otro"⁸⁷. Tal es su radical historicidad que "está siempre en peligro de no ser el *si mismo* único e intransferible que es"⁸⁸. Pero ¿es que hay un *si mismo*? Por lo pronto, Ortega reconoce un ser originario que es el proyecto, la *vocación*. No consiste ésta sólo en la capacidad realizadora de la vida sino que es una especie de arquetipo inobjetivable, cuyo ser "consiste en aún no ser"⁸⁹ y cuya realización adecuada ge-

⁸⁴ Goethe desde dentro. O.C. IV, p. 399.

⁸⁵ Ibid., p. 426.

⁸⁶ Ensismamiento y alteración. O.C. V, p. 301.

⁸⁷ Historia como sistema. O.C. VI, p.

⁸⁸ Ensismamiento y alteración. O.C. V, p. 305.

⁸⁹ Meditación de la Técnica. O.C. V, p. 337.

nera la existencia auténtica: "Cada hombre, entre sus varios seres posibles encuentra siempre uno que es su auténtico ser"⁹⁰. La vida humana individual conlleva un llamado primordial, un *tener que ser* esto o aquello; a esta instancia primaria la denomina Ortega "nuestro yo necesario", del cual deriva nuestro quehacer o imperativo vocacional. Tal es el ser del proyecto, que no se limita a un simple plan ideativo sino que constituye el fondo de valor de la individualidad.

Ahora bien, el proyecto originario puede ser realizado o no, según sea la decisión de la libertad; el "destino es una fatalidad que se puede o no aceptar"⁹¹ pero quien niega sus demandas se traiciona a sí mismo; tal sujeto sería un desadaptado vital.

El planteamiento de la vida como tarea, destino, vocación o proyecto nos habla de una dimensión numérica en el ser humano; nos dice que existe en el ente vital un algo anterior a la dialéctica de las experiencias. Empero, este *tener que ser* en un determinado sentido es sólo una posibilidad optativa que sustenta el valor pero no el ser de la persona. Tal tesis no soluciona, pues, la interrogante radical ¿qué hace posible la libertad? Con lo que ingresamos al problema esencial de la antropología: la persona humana. Ortega no ha dado solución satisfactoria a esta básica cuestión. Las afirmaciones en torno al proyecto originario sólo nos dan una pauta de juicio sobre la vida, sin nada que diga relación con el fundamento del hombre. Ortega ha afirmado constantemente que el ser del hombre es su vida, capacidad auto-realizadora en la respuesta a la circunstancia. Vida es opción. Pero ¿qué hace posible la opción? la tesis de que ésta es fruto de la nihilidad ontológica del hombre no garantiza la trascendencia —y por lo tanto— la plena libertad del hombre sobre la dialéctica de las experiencias. Suscribir esta línea de pensamiento equivaldría a sostener la indole estrictamente alienada del hombre en un sentido, por cierto, más radical que el marxista. Se podría objetar a esto que el planteamiento del poder ensimismante del hombre invalida tal afirmación. Sin embargo, la tesis del ensimismamiento sólo demuestra la existencia de un poder en el hombre, sin dar cuenta de la razón de ese poder. En este sentido Ortega ofrece una mayor coherencia en su concepción del proyecto humano que los filósofos existencialistas, a pesar de lo cual, no lo fundamenta cabalmente. El hombre posee una cierta unidad en su acción, ésta nace de dentro de él, pero esto no quiere decir que sea en sí mismo libre sino sólo frente a las cosas. De este modo, el hombre estaría atado por la vida al caer en

⁹⁰ En torno a Galileo. O.C. V, p. 138.

⁹¹ Prólogo a una edición de sus obras. O.C. VI, p. 350.

la inmanencia de la dialéctica del quehacer. En efecto, si el hombre fuera sólo su vida no podría ser libre frente a ella. Muy bien dice Xavier Zubiri cuando expresa que el hombre no es su vida sino que "vive para ser. Para él, su ser, está en *algún modo* allende la existencia en el sentido de vida"⁹². Esta posibilidad de trascendencia sobre la vida es la *persona*. El ser del hombre es su persona y en ella reside al imperativo de realización; el existir como persona es el supuesto del vivir en cuanto necesidad de realizarse o, lo que es lo mismo, en cuanto libertad. La persona es la mismidad, "la sustancia como fuerza, como germen de acción"⁹³, idea que plantea nuestro filósofo, en términos generales, sin deducir las ricas consecuencias antropológicas que de ella podrían derivarse. Pues sin una cabal concepción del ser personal no se puede hablar, en rigor, de la *mismidad* humana, de la propiedad de la propia realidad. Negar el *moi-même*, como hace el filósofo español, no implica en él sólo la negación de la identidad o del ser dado —natural— sino, fundamentalmente, la "realidad estructuralmente propia, "el algo de que se parte"⁹⁴ en el vivir. De la persona dice el discípulo más ilustre de Ortega que "anteriormente a toda vivencia y como condición de toda vivencia de "mí mismo" yo soy mi propia realidad; soy una realidad que me es propia"⁹⁵.

Afirmar como fundamento de la antropología a la persona no implica recaer en el viejo sustancialismo que presenta al ser humano como algo esencialmente ya hecho; no implica sumergir lo humano en la categoría de naturaleza. Al contrario, la persona no es lo hecho sino el fundamento de toda acción, la posibilidad posibilitante de la libertad. Para que el hombre sea planteado como ser histórico es necesario que el hombre sea *algo* y que ese *algo* sea *suyo*. Persona es capacidad de pertenencia.

Ortega y Gasset no ha considerado este aspecto fundamental. Por ello se puede decir que su teoría del proyecto es sólo una lúcida descripción fenomenológica, fundada en la indigencia nativa del hombre pero que no considera las condiciones de posibilidad que respaldan el tipo entitativo por él descubierto.

⁹² Vid., Zubiri, X, op. cit., pp. 269-371.

⁹³ La resurrección de la mónada. O.C. III, p. 341.

⁹⁴ Zubiri, X. El problema del hombre, p. 3.

⁹⁵ Ibid.

CAPITULO II

La circunstancia.—Las creencias.—El criterio de perspectiva o "punto de vista".

La circunstancia.

La vida humana fundamentalmente es una *relación*. Sus integrantes esenciales son el yo, la intimidad, y la circunstancia o contorno vital. Del hecho que hayamos recibido la vida, que nos encontremos arrojados *en el mundo*, se deriva que el vivir es estar alojado en una circunstancia, en *lo otro* que yo. Vida es *alteridad*, referencia: el hombre es "la persona que vive una vida particular y concreta con las cosas y en medio de las cosas"¹. El contorno vital circunscribe la posibilidad indefinida que es el hombre en general y lo incrusta en un medio determinado, limitando su radio de acción. En función de él es la vida un *quehacer*, una misión. Por él tiene también una fisonomía, una estructura peculiar. La coexistencia del hombre y la circunstancia no hace de ésta una limitación extrínseca, como si fuera un obstáculo sobrevenido desde fuera, sino que constituye una dimensión diversa del yo y al mismo tiempo esencial e interior al propio vivir. Ortega repite insistentemente: "Yo soy yo y mi circunstancia". Es decir, la entidad humana es tanto la intimidad, la persona como el medio, o circunstancia. Y esta entidad del hombre, que engloba la de la circunstancia, se denomina *vida*, individual e intransferible. La citada proposición hace de la circunstancia un ingrediente de la vida. Esta es *dual*. Sus componentes son tanto la interioridad como la exterioridad, el *dentro* como el *fuera*. La importancia del contorno es decisiva en el pensamiento del maestro español no sólo como planteamiento sino como realización intelectual: "Yo soy yo y mi circunstancia". Esta expresión que aparece en mi primer libro y que condensa en último volumen mi pensamiento filosófico, no significa sólo la doctrina que mi obra expone y propone sino

¹ Ferrater Mora, op. cit., p. 75.

que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina"². La circunstancia condiciona el quehacer y el rumbo del individuo y de la historia colectiva. Los valores permanentes nacen exigidos por la circunstancialidad de la vida humana. Ella explica también el perspectivismo orteguiano. "Siendo pues, la vida en su substancia circunstancial, es evidente que aunque creamos lo contrario, todo lo que hacemos, lo hacemos en vista de las *circunstancias*". La referencia hacia lo circundante es común a todo ser vivo, por lo que se impone un balance de los objetos que integran su paisaje si se quiere comprender su esencia. Claro está que estos objetos cobrarán una fisonomía especial según sea la capacidad receptiva del sujeto, afirmación que Ortega ilustra con multitud de ejemplos tomados de la escala zoológica. De esta manera entendemos el efectivo papel que juega el hombre y su interna disposición en la fisonomía de su circunstancia. Somos sus interlocutores. Ella no tiene estructura fija, esencia permanente. Es lo *importante* para la vida. De su carácter relativo da testimonio su propio nombre: es lo que *circunda*, lo que rodea al yo y sin dejar de ser *otro* que él, es exclusivamente *para* él. Su realidad constitutiva, su absoluta influencia, los debe a que el hombre no es interioridad sino que por su propia indole interior está volcado al exterior. La conciencia no es una realidad absoluta, que se provea a sí misma de objetos, dice Ortega, criticando a Husserl; "*existir estando dentro de sí mismo* es lo contrario de lo que llamamos *vivir*, que es estar fuera de sí entregado ontológicamente a lo *otro*, llamase a esto otro mundo o circunstancia"⁴. Este *otro* o circunstancia no es el mundo exterior, en sentido ontológico. Es el mundo en cuanto *sentido* por el sujeto, dado *inmanentemente* en su estructura entitativa; un conjunto de obstáculos y facilidades *para* la vida⁵. La circunstancia es, entonces, lo primeramente dado *para mí*. Sus integrantes son las cosas, la pura opacidad. El hombre no vive consignado en el mundo del ser, que imponga un contenido inteligible o que ofrezca disposición para ser captado. Su mundo representa únicamente un conjunto de estímulos que llaman al hombre a la acción y al pensamiento; son el origen del ensimismamiento, del poner en juego las potencias intelectuales. Su ininteligibilidad hace que la interioridad revierta sobre ella y la modele; que de esa primera materia constituya esencias. Su penetral es inseguro e inasible. La relación con la circunstancia es, pues, entitativa, lucha vital: "Este fenómeno radical, tal vez el más radical de todos —a saber: que nuestro existir consiste en estar rodeado tanto de *facilidades* como de *dificultades*—

² Prólogo a la primera edición de Obras completas, p. XI.

⁴ Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia. O.C. V, p. 546.

⁵ La circunstancia es óptica.

da su especial carácter ontológico a la realidad que llamamos vida humana"⁶. Las facilidades y dificultades son las que encaminan mi vivir. Al enfrentarlas es que nacen las *posibilidades*; estas "tampoco me son regadas sino que tengo que inventármelas. Invento proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias. Eso es lo único que encuentro y que me es dado: la circunstancia"⁷. Lo que encuentro, lo fácticamente primario es la circunstancia, pero ésta carece de luces, de potencialidad inteligible. Su problematicidad es la de *obstáculo* para el hombre. Dicha presión o ayuda hace de la circunstancia lo plenamente relativo: "esta su realidad aparece siempre respondiéndome y, en definitiva no independiente sino dependiente de *mis* pretensiones en el momento de abordarlas"⁸.

Estamos pues lejos de toda concepción *ontológica* de la circunstancia. La realidad radical *preforma* todas las demás, según lo expresa en su *Historia como Sistema*. De aquí que el dato, la *importancia* se convierta en *ser*, gracias a la imaginación humana. El ser es lo ideado, lo *hecho* por el hombre sobre la base de esa incidencia extraña a la vez que cercana: "la circunstancia del yo son las cosas, no los seres, o las cosas en cuanto seres"⁹. Ese *ser-ahí* que es la circunstancia no es de *suyo*, un *ser-así*. De aquí la variación de las convicciones, los cambios en la cosmovisión, de las creencias. El carácter de estar enfrentado, de ser lo otro que el yo es la nota primaria de la circunstancia. Existimos náufragos de ella, vale decir, la sentimos *distinta* que el yo. Contorno no es prolongación: es "lo otro que el hombre, algo distinto extraño, ajeno a él; estar en la circunstancia no puede significar un pasivo yacer en ella formando parte de ella. El hombre no forma parte de la circunstancia... se encuentra siempre frente a ella"¹⁰. Tal condición se da como nota de la conciencia del vivir¹¹. El ser humano siente en sus relaciones con el contorno lo ajeno e indómito de éste, su insubordinación a los designios interiores. El estímulo o la importancia no se imponen. El hombre tiene que realizarse con ellos pero no por ellos. Le brindan la necesidad de acción pero no su contenido. La circunstancia no opri-

⁶ *El Espectador*, O.C. II, p. 337. (El subrayado es mío).

⁷ *Historia como sistema*. O.C. VI, p. 34.

⁸ Garragorri. *Ortega, una reforma de la filosofía*, p. 57.

⁹ García Bacca, op. cit., t. II, p. 81. (Vid. cap. III de este trabajo).

¹⁰ *En torno a Galileo*. O.C. V, p. 123.

¹¹ Con esta afirmación no hago otra cosa que extender a la vida la nota típica de todo acto de conciencia: el encontrarse siempre ocupada "con algo que tiene el carácter esencial de presentarse como otra cosa distinta de los actos del sujeto" (Vid. Ortega. *El Espectador*, II, p. 62), lo que es aceptado explícitamente por Ortega.

me la libertad sino que la postula ya que el sentido y rumbo de la acción lo determina el propio yo, la individualidad. Claro está que contando con las posibilidades o sugerencias de su horizonte vital: "El hombre es primaria y fundamentalmente acción... La acción es actuar sobre el contorno de las cosas materiales y de los otros hombres conforme a un plan preconcebido en previa contemplación"¹². Podríamos decir que la circunstancia es la causa material, aquello con lo que el hombre actúa; la causa formal es el hombre, que da sentido a la circunstancia. Es también la persona causa eficiente en cuanto hace su vida, como el artista, sin más limitaciones que la que le impone el material con que trabaja. Así como el artesano no puede realizar una obra sin contar con el tipo de materia que modela, el hombre no puede realizar su vida sin referirse a las posibilidades que pueda extraer del contorno.

De su actitud frente a la circunstancia, de su respuesta interior a ella dependerá el *sentido* de su vida, la autenticidad o la inautenticidad de la misma. Porque no se trata de asumir una respuesta ya adoptada por la cultura sino vivir desde sí mismo¹³. La circunstancia cumple la misión de abrir al hombre hacia el mundo, hacia los distintos tipos de realidad. El hombre existe en un punto determinado del universo y este punto condiciona su visión de lo real. El criterio de perspectiva no se puede captar sin atender al carácter circunstanciado de la vida humana. Inclusive, Ortega llega a identificar circunstancia y mundo, subsumiéndolos en la categoría de *estímulos* o excitantes de la existencia; son interpretaciones de las cosas de la vida: "Aquellos tres nombres —naturaleza, mundo, circunstancia— son ya interpretación que el hombre da a lo que primariamente encuentra, que es sólo un complejo de facilidad y dificultades"¹⁴. La naturaleza o circunstancia impone la necesidad. El hombre encarrila dicha necesidad. Ahora bien, Ortega no se refiere a lo que tradicionalmente se conoce como *naturaleza* o ser físico. La circunstancia comprende el reino de lo ideal y de los otros seres: "Nuestro contorno, que está poblado, no sólo de cosas reales, sino también de rostros extraterrenos y hasta imposibles, contiene un repertorio variadísimo de ellos... El ideal es un órgano de toda vida encargado de ex-

¹² *El Espectador*. O.C. II, p. 308.

¹³ El criterio máximo de verdad, importa, para nuestro autor, referencia subjetiva. La verdad es adecuación de la vida a sus pretensiones internas, a aquello que está sobre el tapete, como exigencia, en el momento de la aparición de un hombre. Esta concepción es trasladada, en sus estudios colectivos, al esquema de las generaciones. Cada generación debe imponer su dosis de impulso interior a las demandas de su circunstancia, configurándolas de este modo. (El estudio de las generaciones extravasa los límites y la intención del presente trabajo).

¹⁴ Ortega *El Espectador*. O.C. II, p. 239.

citarla"¹⁵. Ello se debe a que la criatura humana se encuentra anclada a un medio labrado de interpretaciones, previas a su arribo en el cosmos; se halla en un mundo que no es puro sino que ya ofrece las fisonomías que le impuso la sociedad. El mundo humano es un mundo de "creencias" colectivas, lo que no resta a la circunstancia su índole de *realidad extraña*. Las calidades que le prestan las creencias no merman lo inabordable de su fondo. La posibilidad de desentrañarlo manifiesta la fragilidad de las creencias que no eximen al sujeto de enfrentarse, a través de su imagen, con el fondo de la realidad. Las creencias no son en su posibilidad imágenes firmes. La inseguridad es su fondo virtual. Se limitan sólo a *presentar* la realidad. Nos vinculan al mundo pero no libran al pensador del proyacente caos original¹⁶. Tales ideas o convicciones forman parte de la circunstancia. De esta manera, si analizamos el contorno humano, podemos aseverar con justeza que en él se refleja el carácter histórico del hombre; la incidencia que la historia posee en la gestación de sus posibilidades.

El estudio de la circunstancia implica un estudio cultural. Al encontrarnos frente al mundo recibimos una interpretación. Pero con ello la vida no se nos da *hecha*; por eso, la segunda dimensión de la circunstancia consiste en *interpretarla*. En dicha operación se ponen en juego las potencias intelectuales del hombre. Para vivir en la circunstancia hay que sostenerse en ella, tener una interpretación general de la misma. Esta es un caos *quod nos*, en cuanto somos vida intransferible. Porque Ortega no se refiere al sentido que pueda tener la circunstancia para la conciencia en general. Su problemática se orienta hacia la individualidad. No obsta, entonces que la circunstancia se de interpretada por el ser colectivo. Ella sigue ofreciendo un margen de problematicidad para el individuo. La concepción del mundo debe integrarse en la perspectiva individual: "Pensamos sobre la circunstancia y este pensamiento nos fabrica una idea, plan o arquitectura del puro problema. Pensamos sobre la circunstancia y este pensamiento nos fabrica una idea... *del caos*, que es por sí, primariamente, la circunstancia"¹⁷. Por el hecho de que el hombre está en la circunstancia, tiene que interpretarla, que *darle sentido*. El proyecto individual es la traducción de lo circundante al lenguaje del ser. De este modo el *factum* bruto deviene en inteligible. La circunstancia postula de cada cual la necesidad de salvarla, de darle significación, de re-interpretarla. El imperativo nace del

¹⁵ Francesca. O. C. III, p. 325.

¹⁶ Vid. *infra*.

¹⁷ En torno a Galileo. OC. V, p. 24.

sujeto en cuanto demanda, pero le es planteado por el contorno: "la vida no elige su mundo"¹⁸. El ejercicio intelectual es la única manera de sostenerse en el contorno sin ser ahogado por él. La actividad intelectual está implicada por la necesidad del vivir y sólo se explica por ella. Lo teórico tiene como fuente a la praxis. Pero tal *salvación* es sólo relativa al punto de vista, al lugar del hombre en el mundo. El ser aparece por mi pensar; esto tiene una connotación peculiar, ya que no significa des-velar una realidad objetiva para la conciencia en general sino para la individual. El mundo asequible es el visto desde *mi* perspectiva y es sólo lo objetivo para-mí. No pretende Ortega identificarlo con mi representación. Su voluntad a este respecto la aclara el siguiente juicio cultural: "Los egipcios creían que el valle del Nilo era todo el mundo. Semejante afirmación de la circunstancia es monstruosa, y contra lo que pudiera parecer, depaupera su sentido"¹⁹. El contenido de la circunstancia está abarcado por la vida individual. Genéricamente sólo podemos decir que a todo hombre se le impone la necesidad de interpretar su medio (natural y cultural), dando significación a lo que se presenta; que no es sólo lo extraño, lo otro que el sujeto —prójimos, cosas, valores— sino que incluye sectores propios del yo. La circunstancia reviste así una amplísima acepción: "no es sólo el paisaje que me rodea, sino también mi cuerpo y también mi alma"²⁰. Lo que parece contradictorio, pues Ortega ha definido el cuerpo y el alma como regiones del yo, como componentes de la subjetividad. Habla del *intra-cuerpo* y califica al alma como lo más individual. Y la subjetividad es lo contrario de lo circundante. De otro lado, el que cuerpo y alma no sean el centro rector del yo no los hace ajenos a éste. Hay una distancia insalvable entre mi cuerpo y el árbol que contemplo. Parece que nuestro autor no los sitúa en la misma esfera. Las citas ofrecidas en el capítulo precedente pueden constituir una prueba. Hay que precisar que Ortega concibe el alma y el cuerpo como "objetos de la circunstancia", no desde la polaridad sujeto-objeto; más bien lo hace atendiendo a su definición de la vida como *drama*, concepción que obliga a no identificarla con ninguno de sus ingredientes básicos. El cuerpo y el alma funcionan de esta manera al servicio de la *intención* elemental de la vida. Inclusive, la razón que presenta contra la identificación del yo con el cuerpo o el alma es que ambos son cosas; esto es, sustancias. Y la vida no se sujeta a determinaciones de quiddidad.

¹⁸ La Rebelión de las Masas. O.C. IV, p. 170.

¹⁹ Meditaciones del Quijote. O.C. I, p. 321.

²⁰ En torno a Galileo. O.C. V, p. 27.

El cuerpo y el alma son, pues, ingredientes de la circunstancia no en tanto constituyen una esfera heterogénea al yo sino en cuanto *dados* y supeditados al quehacer vital.

Pero la circunstancia, antes que un conjunto de elementos, es un *ámbito* al que el sujeto humano se encuentra referido y como enmarcado. Sus contenidos característicos y más firmes reciben por ello el nombre de *creencias*. Las creencias son vigencias ideológicas desde las que el hombre vive y en función de las cuales interpreta la realidad²¹. Ortega les ha dedicado un serio análisis.

Las creencias.

Se pueden definir las creencias como la conciencia colectiva de la realidad, imperante en un momento determinado. Dicha conciencia es anterior a la formulación intelectual, al espíritu reflexivo; las creencias significan, para Ortega, el modo como una cultura elabora su mundo y vive de esa elaboración como si fuera la misma realidad. Constituyen modos de ver, formas de adhesión. Son, para el momento en que tienen vigencia, la plena realidad "ya que la realidad plena y auténtica no nos es sino aquello en que creemos"²². Antecedan al pensar y a la actuación explícita pues "suponen una relación más inmediata con la circunstancia: el *contar con*"²³. Esta relación primaria, por la que sentimos y que canaliza nuestras reacciones frente al contorno, la configuran las creencias a las que bien podemos calificar de *categorías colectivas* a-priori. La creencia presenta la circunstancia *dentro* de la interpretación de un mundo cultural; hace que nos encontremos frente a un Universo forjado y con pretensión de realidad: "Lo que solemos llamar realidad o "mundo exterior" no es ya la realidad primaria y desnuda de toda interpretación humana, sino que es lo que creemos con firme y consolidada creencia, ser la realidad"²⁴. La realidad con que nos encontramos es una proyección colectiva solidificada. Sus representaciones anteceden a la ideación personal. De aquí nace la distinción orteguiana entre *ideas-creencias* e *ideas-ocurrencias*. Con las primeras contamos; con las segundas, pensamos. Pero "la realidad, plena y auténtica realidad, no nos es sino aquello en que creemos, y nunca aquello que pensa-

²¹ El ritmo en el cambio de las creencias es el principal determinante de una nueva actitud (generación) y de la modalidad que ésta adopte.

²² *Ideas y Creencias*. O.C. V, p. 398.

²³ Granell, op. cit., p. 420.

²⁴ *Ideas y Creencias*. O.C. V, p. 405.

mos"²⁵. La reflexión es índice de duda, de falta de asiento vital; la idea que buscamos a través de ella es algo sobrevenido. *Contrario sensu*, las creencias son algo en que nos hallamos y forman "el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida"²⁶, son los supuestos de la relación de la persona con su circunstancia, "son como el suelo en que para vivir nos apoyamos o de que partimos"²⁷. Las creencias representan para Ortega aquello a que el hombre se encuentra referido, una instancia trascendente con inexorable personalidad real para el hombre situado. A ella debe enfrentarse. Las creencias exhiben el carácter esencial de la circunstancia: "Como el hombre se encuentra con el cuerpo que le ha caído en suerte y tiene que vivir en él y con él, así se encuentra con las ideas de su tiempo"²⁸, y la necesidad de la persona de *contar* con las convicciones de su medio es una prueba más de la *historicidad* humana. De esta manera la existencia histórica *individual*, participa y se nutre de la *experiencia histórica colectiva*, de las creencias, que no son patrimonio de una mente o individualidad: "Aparte de lo que crean los individuos como tales, es decir, cada uno por sí y por propia cuenta, hay siempre un estado colectivo de creencia. Esta fe social puede coincidir o no con la que tal o cual individuo siente"²⁹.

Sin embargo, la actividad individual —de asentimiento o rechazo de la creencia colectiva— la supone y es reacción ante ella; "desde la perspectiva de cada vida individual aparece la creencia pública como si fuese una cosa física"³⁰. El hombre necesita, según esto, de asideros firmes sobre los que edificar su vida, requiere *encontrarse vinculado*. El término vinculante no es analizado en su significación metafísica por Ortega. Al respecto sólo nos dice que "no se puede vivir sin alguna instancia última cuya plena vigencia sentimos sobre nosotros"³¹. Pero hemos visto que para el filósofo español no existen instancias ontológicas, trascendentes al vivir. Por consiguiente, no tiene sentido pensar que las creencias corresponden a una vinculación con otra esfera de ser, como la de *ens fundamentale* de la religación, de que habla Zubiri. No pasan, pues, de *solidificaciones del propio vivir*, surgidas en vista de lo informe de la circunstancia y de la realidad en general. Las creencias son ideas consolidadas y la convicción que ellas implican no encuentra un correlato

²⁵ La idea de principio en Leibniz, p. 352.

²⁶ Historia como sistema. O.C. VI, p. 18.

²⁷ ¿Qué es filosofía?, p. 59.

²⁸ En torno a Galileo. O.C. V, p. 43.

²⁹ Historia como sistema. O.C. VI, p. 18.

³⁰ Ibid., p. 19.

³¹ Ideas y Creencias. O.C. V, p. 396.

trascendente³²; son disposiciones ante el indeterminado enigma del existir: "la realidad donde el hombre alienta no es la circunstancia originaria, ese caos de pura inseguridad, ese inhóspito lugar de destierro", apunta Granell. Lo que no quiere decir que las creencias anulen el enigma. La circunstancia —la circunstancia de mis creencias— es en posibilidad, enigma radical; "el hombre, sostiene Ortega, se encuentra existiendo por partida doble, situado a la vez en la realidad enigmática y en el claro mundo de las ideas que se le han ocurrido. Esta segunda dimensión, es por lo mismo "imaginaria", pero nótese que el tener una existencia imaginaria pertenece como tal a su absoluta realidad"³³. La tesis orteguiana de las creencias confirma la carencia de fundamento de la vida humana; lo que encontramos de estable en ella no es sino cristalización imaginativa. La entidad humana está integrada por un yo y una circunstancia cuya índole es inasible; sólo se puede imaginar. Y el mayor o menor éxito de las ideas explica los vuelcos históricos; el que no sea lícito hablar de un contenido de fe o de verdades estables. Nada condiciona la originalidad humana, ni sus mismas creencias. De aquí que el hombre pueda reaccionar contra ellas. Lo único que le imponen es que *hay* que contar con ellas. Pero el pensar auténtico no es, en última instancia, sino una reacción a las creencias, a los modos de pensar que acerca del mundo preexistían³⁴. Dicho planteamiento revela el carácter artificial de las certezas primarias y es, a nuestro juicio, la mayor prueba del relativismo orteguiano; el horizonte está supeditado a la variación de las creencias y estas son *fruto* del hombre mutable; los principios absolutos no encuentran cabida. No existen constantes para la inteligencia de un ser "a rajatabla histórico". La filosofía es, por eso, la conciencia de la nihilidad de lo real: "El mundo como Engaño es la más desazonadora realidad"³⁵; la filosofía perfora las creencias o sea la conciencia colectiva; en otros términos: lo *dado*.

Tal esquema sigue fielmente la concepción correlativista de Ortega y deja margen espacioso a la acción liberatoria del pensamiento, la que está en razón directa del vigor individual. El sujeto responde no a las cosas como son en sí, sino a interpretaciones de la realidad que han tomado la fuerza propia de ésta y que son nuestro continente. Así "se

³² Un ejemplo que encontramos reiteradamente en Ortega es el referente a las ciencias físicas que originariamente sólo son fruto de la imaginación del científico y luego cobran arraigo social, originándose así creencias cuyo fundamento es puramente imaginativo.

³³ *Ideas y creencias*. O.C. V, p. 401.

³⁴ La filosofía surge como reacción contra las creencias.

incorpora en el espíritu de cada cual esa fisonomía transc científica del mundo y viene a gobernar nuestra existencia con más eficacia que la verdad científica" ³⁶. Sobre dicho ámbito se configuran todas las actividades de la cultura, que se canalizan en el sistema de creencias imperantes; éste les confiere una perspectiva y su potencia de estabilidad radica en la convicción de su mayor cercanía a la realidad, mantenida siempre oculta. Toda época histórica no es, a la postre, sino una interpretación del mundo, una perspectiva de éste. La persona no tiene otra posibilidad que las interpretaciones. Todo se reduce en el ámbito del quehacer vital a una metamorfosis del sistema de creencias, a cambios en los supuestos de la acción. Las cosas —*prágmata*— poseen únicamente carácter de incentivos pero en cuanto hechos (realidades en sí) no tienen inteligibilidad propia; al contrario, los hechos oscurecen la visión. De aquí que sea discutible el realismo de Ortega ya que la amplitud y la constitución del ámbito del ser dependen del sistema de creencias. Y éste carece de respaldo entitativo. Todo es "en la medida y modo que nos importa y afecta" ³⁷ ya que "los hechos, los datos, aún siendo efectivos, no son la realidad y como no la tienen mal pueden entregarla a nuestra mente" ³⁸. El sustrato de la circunstancia permanece incognoscible. El espíritu objetivo es el sistema de creencias o conjunto de certezas psicológicas.

El criterio de "perspectiva".

Para Ortega coexisten en todo momento histórico, y en forma concéntrica, dos puntos de vista acerca del mundo: el colectivo, cuyo contenido se cifra en las creencias vigentes, y el individual o punto de vista personal, que significa la actitud del sujeto frente a su medio y en íntima relación con él. *La realidad se hace presente al sujeto a través de una perspectiva que no afecta únicamente al cognoscente sino al objeto mismo*, el que sólo patentiza aquellos perfiles que son de interés para el hombre. El punto de vista emerge del aspecto que la realidad manifiesta al sujeto; el ofrecerse a través de *perfiles* es un rasgo de la misma realidad. De esta manera, no se trata únicamente de que la captación de los objetos esté condicionada a la actitud del sujeto sino que la perspectiva es una dimensión inherente al propio plano ontológico porque lo constituye: "desde distintos puntos de vista dos hombres mi-

³⁶ La idea de principio en Leibniz, p. 363.

³⁷ ¿Qué es filosofía?, p. 73.

³⁸ El hombre y la gente, p. 77. Vid. también, O.C. III, pp. 3, 8 y 55.

³⁹ En torno a Galileo. O.C. V, p. 15. Las relaciones entre efectividad y realidad las analizaremos más adelante.

ran el universo, sin embargo no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice de distinta manera". Las cosas se presentan y brindan diversos caracteres según sea el sujeto. La posición de éste las afecta intrínsecamente, a causa de su naturaleza dependiente, debido a que no existen las cosas sino como *respuestas*. Tal condición deriva de su carácter intravital que les impide tener un peculio propio, el *autó Kath autó* de que hablaba Platón. Por ello, el objeto sólo tiene validez para el sujeto vital, dentro de los límites de su perspectiva (que excede desde luego, el arbitrio individual), compuesta por ingredientes comunes y factores específicos. Ahora bien, como el horizonte histórico de cada época varía y la perspectiva individual es diversa, no cabe un contacto directo y unánime con la realidad. Ortega no se refiere al proceso psicológico del pensamiento, sino al objeto, a lo conocido, cuya labilidad nace de su relación al variante sujeto humano. Si a esto añadimos la ausencia de fundamentación en las representaciones de la realidad, encontramos otra insalvable dificultad para el conocimiento de validez universal. Ello deriva del postulado correlativista y afecta al objeto conocido. Pero como éste no se enraíza en el mundo del ser, al menos asequible a nosotros, los actos cognitivos al nacer de perspectivas diversas, no permiten que se capte una *misma* realidad.

Aunque ésta no sea ónticamente relativa —lo que pertenece a un plano de pura probabilidad y, por tanto, dubitable— su aparición es siempre diversa: "la realidad, dice, no puede ser mirada *sino* desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo. Aquélla y éste son correlativos, y como no se puede inventar la realidad tampoco puede fingirse el punto de vista"³⁹. Para comprender cualquier conocimiento hay que referirlo a la perspectiva, a la posición vital del sujeto, pues no existen verdades absolutas: "la doctrina del punto de vista exige... que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos"⁴⁰. Pueden coexistir verdades a priori divergentes pero que es posible articular ateniéndose a las diversas posiciones. El área de validez queda así limitada. El sujeto cognoscente comunica con el mundo a través de la circunstancia, nos ha dicho Ortega. Tal comunicación tiene el límite de la fisonomía que al circundar adopta la circunstancia. El *modus* es construcción del sujeto sobre la base de los obstáculos que le presenta el contorno y a base de los escorzos que éste

³⁹ El Espectador. O.C. II, p. 19.

⁴⁰ El tema de nuestro tiempo. O.C. III, p. 201.

le ofrece; más aún: hay regiones de ser que permanecen vedadas a determinada persona, a causa de la dedicación que se ofrece a otras. Dicha situación se genera en estrecho vínculo con *el sistema de creencias*. La atribución del carácter de realidad auténtica a distintos sectores de entes —la *creencia* en que Dios, la Razón o la Vida son la realidad, lo que primeramente y con mayor excelencia es— hace que todas las cosas se articulen y ubiquen en función de tal convicción. Así explica Ortega las características de las diferentes épocas, presentando la indudable gravitación de las convicciones originarias en la configuración de la perspectiva. Las creencias colectivas y el punto de vista individual siguen marchando de consuno. Y esto porque el individuo no tiene un conjunto de puntos de vista, tan sólo, sino que todos los puntos de vista están regidos por un elemento trascendente: "Una perspectiva no puede componerse sólo de planos intermedios: le es ineludible poseer un primer plano y un fondo o plano último"⁴¹. La postura perspectivista no aísla al individuo de su contexto cultural aunque lo distinga de él. Lo que niega es que la cultura constituya una *objetividad consolidada* debido a que sus contenidos están circunscritos al *modo* como la multivoca realidad se le ha hecho patente. Nuestros conocimientos de la realidad son relativos a nuestra posición. Nos dice: "El error inveterado consistía en suponer que la realidad tenía *por sí misma*, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia... Pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas todas ellas igualmente verídicas y auténticas"⁴². No es éste un criterio que se refiera únicamente al conocimiento del sujeto sino a la constitución misma del mundo real. Este se limita a ser una respuesta al sujeto, se remite a él. Y como el mundo *no posee fisonomía estable*, la aparición de las cosas varía según sea el hombre. Lo real estriba en su *aparecer*: requiere del estímulo del sujeto aunque no sea fenomenológicamente, una secreción de éste, ya que aparece como *propio* de lo *otro* que el sujeto o término intencional. Las cualidades del objeto se dan al sujeto como existentes fuera, como trascendentes, pero *dentro* de las vidas individuales e intransferibles. La perspectiva viene condicionada por la dirección de la vida. Será auténtico lo que responda a sus exigencias, lo que encaje en su ubicación. A lo que la existencia tiene que contestar es a sus propios problemas y éstos son los que la realidad que tiene *delante* le presenta. Por ello, "el individuo, para conquistar el máximo posible de verdad, no deberá como durante centurias se ha predicado, suplantar su espontáneo punto de vista, por otro

⁴¹ *Pleamar filosófico*. O.C. III, p. 347.

⁴² *El tema de nuestro tiempo*. O.C. III, p. 200. (El subrayado es mío).

ejemplar y normativo, que solía llamarse "visión de las cosas *sub-specie aeternitatis*"... En vez de esto, procurará ser fiel al imperativo unipersonal que representa su individualidad"⁴³. Pero este sujeto no deforma la realidad sino que se encuentra limitado para su adquisición. Más aún: cada vida se reduce a ser una perspectiva de la realidad, un punto de vista. No existe lo arquetípico en el conocimiento. Las categorías esenciales se limitan a ser construcciones imaginarias, puntos de referencia. No es lícito que nos sustraigamos de la realidad aprehendida en aras de una presunta objetividad ucrónica.

Nuestro autor sostiene que la perspectiva es un componente de la realidad: "Una realidad que vista desde cualquier punto resultase idéntica es un concepto absurdo"⁴⁴. El ser es inasible, vivimos de puras patentizaciones fragmentarias, de "escorzos". Estos escorzos son "de" la realidad, según Ortega. Pero ¿cómo es esto posible si la realidad carece de esencia?

El conocimiento no puede apresar identidades propias de las cosas. Estas no son independientes: "Realidad y punto de vista son correlativos"⁴⁵. La efectividad de lo trascendente queda reducida a la relación vivencial que aprehende el sector del mundo enfrentado a la pupila humana: "en la escala de realidad corresponde a la realidad vivida una peculiar primacía que nos obliga a considerarla como "la" realidad por excelencia. En vez de realidad vivida podríamos decir realidad humana"⁴⁶. El árbitro del conocimiento es la propia vida que no puede imponer sus convicciones a las otras vidas; su punto de vista es mera *validez individual*. Es certero el juicio del Padre Santiago Ramírez al sostener que para Ortega "toda verdad tiene que ser vital, concreta, práctica, mudable y temporal como la vida misma"⁴⁷. Nadie tiene el patrimonio de la verdad. Esta se reduce a la *suma de puntos de vista*: "Cada persona, individuo, pueblo, época, es un órgano insustituible en la conquista de la verdad"⁴⁸. Pero dicha verdad es incommunicable, dado que la perspectiva vital impone a cada sujeto una dosis de realidad que no puede trastocar. En ello hay un aspecto de fatalidad pues la persona no elige su mundo, tiene que pensar y actuar desde el lugar en que ha sido colocada sin consulta. De otra parte, si el hombre está inser-

⁴³ Einstein. O.C. III, p. 237.

⁴⁴ El tema de nuestro tiempo. O.C. III, p. 199.

⁴⁵ El Espectador. O.C. II, p. 19.

⁴⁷ Santiago Ramírez. Op. cit., p. 164.

⁴⁸ Vid. Prólogo a la Historia de la Filosofía de Brehier. O.C. VI, p. 417; Psicoanálisis, ciencia, problema. O.C. I, p. 218.

tado dentro del ciclo histórico, con sus peculiares demandas, no puede ser el sujeto de esa verdad absoluta, que se determinaría por su extensión y no por su penetración en lo esencial. Sería la suma de esos sorzos o patentizaciones aspectuales de lo real. Y esto porque Ortega ha eliminado la posibilidad de criterios esenciales para la ponderación de la verdad. Toda pauta objetiva es rechazada, pese a sostener la posibilidad de una verdad absoluta. Esto es una incoherencia debido a que no puede demostrarse dentro de su perspectivismo el reino de lo *en sí*. Si todas las perspectivas "son igualmente verdaderas y auténticas" y están ligadas a una situación ¿cómo puede el hombre tener certeza de absolutos? En el único plano que se coloca Ortega es en el vital, en el reino de la individualidad, y el ingreso del concepto "absoluto" no tiene asidero en su sistema. Es una mera hipótesis añadida. La idea misma de verdad está relativizada pues es condición suya la coexistencia con el error: "Lo que se llama verdad implica siempre más o menos el error a que cada época tiene derecho y está obligada". Esto podría interpretarse como algo que afecta a la vigencia de la verdad, debido a las condiciones del sujeto, a creencias deformantes. Pero la afirmación de Ortega se refiere a la verdad *misma*: "si el error se suprimiera mágicamente la verdad dejaría de ser verdad y se convertiría en dogma"⁴⁹. Este juicio no nace únicamente de la convicción orteguiana del dinamismo y la inseguridad vitales, sino que alcanza, como veremos, la estructura misma del reino objetivo. La contraposición verdad-dogma (que se desprende de la frase citada) no es en realidad sino la reiteración del rechazo de toda solidificación en la vida, de todo principio trascendente al ritmo vital. La pauta de valorización de la verdad ("mi" verdad dentro de "mi" perspectiva) no es otra que la afección que el aspecto patente, que la respuesta de la realidad ofrece a la exigencia vital. El punto de vista individual —relativo al sujeto— no es la recepción de algo trascendente. Por eso dice Ortega: "Solución de un problema no significa por fuerza el descubrimiento de una ley científica, sino tan sólo el estar en claro consigo mismo ante lo que me fue problema"⁴⁹. Si se regula por la satisfacción que ofrece a la vida individual tenemos que es muy subsidiario, inclusive, el problema del ajuste a la propia perspectiva. Esta interesará en la medida que se condiciona a la situación del individuo o del grupo histórico, más que como patentización de un aspecto de lo real. Lo que se hace presente al sujeto vital importa a su vida. Por ello debe solucionarlo. Si la solución le satisface se origina la verdad o acuerdo consigo mismo. Esto producirá una peculiar sensación en el sujeto. Nacerá, entonces, lo que llamaremos el

⁴⁹ En torno a Galileo. O.C. V, p. 86.

sentimiento de verdad. Si la circunstancia es en función de la vida individual, también lo es aquello que en ésta se ofrece. Ser fiel al punto de vista, al modo como se manifiesta lo real es asunto que afecta a la vida y por ello debe solucionarse. La norma que nos hace saber de nuestra adecuación a lo real es la satisfacción, así como Descartes hacía de la claridad su máximo criterio de certidumbre. El resultado de tal actitud es el encaje de la vida individual en su propio destino, cuya médula no es susceptible de transposición alguna. No existe adecuación objetiva. El principio de la filosofía realista, que define la verdad como *adaequatio rei et intellectus*, es atacado por Ortega desde diversos ángulos: "Sólo puede entrar el mundo en mi mente si la estructura de mi mente coincide en parte con la estructura del mundo, si mi pensar se comporta de alguna manera coincidente con el ser... no puede mi pensamiento copiar la realidad, recibirla en sí, si ésta a su vez no se asemeja a mi pensar"⁵⁰. Pero como el ser no es algo preexistente al conocimiento sino que nace como respuesta al interés vital y organiza su perspectiva en relación al sujeto, no es posible utilizar la fórmula realista. De otro lado, para que exista *adaequatio*, es condición básica que la realidad sea *en-sí inteligible*. Esto no sucede en la filosofía orteguiana que asevera el fondo insobornable de lo real⁵¹. No es posible asumir la posición realista. Ortega la niega al presentarla como la teoría que equipara el conocimiento a la plasmación de un sello sobre una superficie cerosa. Pero tal comparación es ilícita pues en la relación cognoscitiva no tenemos vinculación directa con la causa del conocimiento. Dentro de la metáfora la moneda es una realidad hipotética, de la que no hay evidencia alguna. La existencia de un mundo anterior a toda relación es un dato siempre dubitable, nos reitera en *¿Qué es filosofía?*, siguiendo la concepción de Husserl. Dentro del perspectivismo orteguiano no puede darse entonces, una normatividad del objeto, en cuanto esencia o estructura permanente. Recordemos que "el individuo para conquistar el

⁵⁰ *¿Qué es filosofía?*, p. 94. Esto, no obstante, no es afirmado de modo absoluto. Lo que parece cierto es que "el ser sólo en parte coincide con el pensar, que sólo ciertos objetos se comportan como se comporta el pensar, esto es lógicamente" (Ibid., p. 96). Pero afirmaciones de este tipo no siguen el núcleo básico del pensamiento orteguiano.

⁵¹ Es importante anotar que Ortega no manifiesta opinión unívoca al respecto. En muchos de sus textos se dice que el conocimiento es "de" la realidad (véase el planteamiento de la perspectiva) y de otro lado, afirma que la inteligibilidad es dada por el sujeto, la "construcción que el hombre hace con el material dado" (*En torno a Galileo*, V, p. 16). Pero lo cierto es que el ser no es enfrentado al sujeto. Al depender de la vida, es ésta la reguladora del ser y no la esencia de los entes.

máximun posible de verdad, no deberá como durante centurias se ha predicado, suplantar su espontáneo punto de vista, por otro ejemplar y normativo, que solía llamarse "visión de las cosas *sub specie aeternitatis*... En vez des *para* la vida y la verdad nace de la fidelidad de ésta en su individualidad"⁵². La realidad se reduce a un conjunto de posibilidades *para* la vida y la verdad nace de la fidelidad de ésta a su impulso originario. De aquí que nos diga Ortega en *El Espectador*: "no por sus contenidos son reales mi fe o mi duda, sino como trozos de mi vida personal"⁵³. La ciencia es artificio y la abstracción filosófica, una forma desvitalizadora⁵⁴. Quien trate de describir la relación de verdad que se opera en la vida debe entender que para Ortega la realidad radical es la constituyente de toda otra forma de realidad. Y que éstas, al depender de la primaria, se reducen a puras posibilidades. García Bacca afirma que en Ortega no encontramos "relativismo ni historicismo alguno, sino rigurosa ontología de un ser cuyo ser consiste en una posibilidad real más amplia que la realidad efectiva" y que su perspectiva no es otra cosa que "la desvinculación entre posibilidad y realidad"⁵⁵. Pero dicha posibilidad —que se puede equiparar con la consistencia que las cosas tienen como *importancias* para el devenir personal— no encuentra un asidero; pues, si se es consecuente con la dirección ideológica de Ortega, el intelecto no es sino posibilidad. De esta manera la perspectiva no tendría sustentación radical. No puede haberla si las cosas son sólo pretextos y la vida *deporte*. Son dos elementos relativos los que concurren a la constitución de la perspectiva. El perspectivismo deviene en un relativismo *sui generis*. Claro está, que no es el relativismo por el cual el sujeto *altera* la realidad a manera de biombo sino que la realidad misma es relativa, (relativismo ontológico); determinado por la situación del cognoscente. Esta es la causa de que Granell diga que "lo relativo no es... lo gnoseológico —como el relativismo sostiene— sino lo conocido, lo óntico, la perspectiva misma, y de aquí los plurales puntos de vista. Pero de estos se alcanza una certera visión. El conocimiento es absoluto"⁵⁶. Mas, este absoluto es un ajuste a lo relativo, es un absoluto en cuanto correlación con un aspecto *dado*, nunca el apresamiento de una esencia. El pensamiento es sólo expresión "del

⁵² Einstein. O.C. III, p. 237.

⁵³ *El Espectador*. O.C. II, p. 162.

⁵⁴ "La perspectiva de la vida es distinta de la perspectiva de la ciencia... la vida no tolera que se la suplante con la fe revelada ni con la razón pura" (*En torno a Galileo*. O.C. V, p. 66).

⁵⁵ García Bacca, op. cit., pp. 180 y 145.

⁵⁶ Granell, op. cit., p. 388.

ajuste intelectual del hombre con su contorno"⁵⁷. Al ser el contorno relativo y al depender de la posición del sujeto la relación cognitiva se estrecha en la esfera individual, lo que demuestra la imposibilidad de que ese conocimiento "absoluto" tenga vigencia. Es absoluto en cuanto manifiesta algo que —como factum— existe con independencia de la vida individual pero es sólo asequible a ella. Y esto no soluciona la aporía céntrica del relativismo. Es cierto que el sujeto está abierto hacia cosas⁵⁸ pero éstas no manifiestan un peculio propio sino el que la ubicación circunstancial les presta.

La configuración de perspectiva que posee lo real como correlato, su capacidad de respuesta, dependen de la vida individual: "Al tener el mundo, con todas las cosas dentro que *serme* desde aquí se convierte automáticamente en perspectiva"⁵⁹. Esto no implica, claro está, que Ortega incurra en irracionalismo, lo que hace es no dejar que el ser se revele en su intimidad o esencia. La vida humana sólo puede contar con fenómenos, con aspectos "de" realidad que se agotan en su inmanente transcurrir histórico. Dichos aspectos se dan racionalmente. Existe un órgano aprehensor de lo individual. La perspectiva supone la razón; no la *raison* cartesiana sino la *razón vital*. Ortega renuncia a todo apriorismo. Las categorías idealistas gozan de su más explícita antipatía por su pretensión de encajar los hechos en principios preestablecidos, por dar su dictamen previo frente a aquello de que no tiene experiencia, por su alejamiento de lo fáctico.

Frente a tal actitud, Ortega y Gasset, preconizador de la vida como principio básico para la eludicación del ser, no opta por negar la razón en cuanto tal sino por subordinarla a la vida, postulando una razón que la esté adscrita: la razón vital. Esta es "una razón más amplia que la otra para la cual son racionales no pocos objetos que frente a la vieja *raison* o razón conceptual o razón pura son, en efecto, irracionales"⁶⁰. La nueva razón preconizada es a *posteriori*, dependiente de las exigencias de la vida individual, cercana a lo concreto. Su vigencia nace del contacto con los hechos. Es, como la califica Granell, "inmanente a las coordenadas de la situación"⁶¹. Obedece al imperativo vital de crear sus propias categorías, no siendo posible entenderla al margen de la concepción vitalista: "*El tema de nuestro tiempo* consiste en someter la

⁵⁷ Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia. O.C. V, pp. 539-40.

⁵⁸ Granell, op. cit., p. 395.

⁵⁹ El hombre y la gente, p. 101.

⁶⁰ ¿Qué es filosofía?, p. 97.

⁶¹ Granell, op. cit., p. 386.

razón a la vitalidad, localizarla dentro de los biológicos, supeditarla a lo espontáneo" ⁶². De aquí que la razón vital deba elaborar categorías acordes a la naturaleza de su objeto por intercesión de los llamados conceptos *ocasionales*. Las ideas abstractas sólo serán utilizadas como constantes que podemos encontrar en toda situación: "Hay ciertos últimos y abstractísimos esqueletos de situación que se dan en toda vida humana. Esto es lo que nos permite obtener en toda expresión algún sentido y entender el supuesto valor "absoluto" de una idea... Pero aún en este caso eso que entendemos —y que es sólo un fragmento borroso de la idea— lo entendemos gracias a que lo hemos referido a esquemas permanentes de humana situación" ⁶³. Las ideas como puntos de referencia intervienen en la razón vital. Es ésta, aunque subordinada a la vida, una auténtica potencia racional. Su misión es describir la vida, sus cambios y contingencias y está supeditada a la perspectiva en que le ha tocado actuar. Marcha atenta al dinamismo vital y como órgano de la vida, colabora a la elucidación de ésta. Al no tener la vida naturaleza, por ser un ente histórico, "sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica" ⁶⁴. La índole propia de lo real imposibilita se le trate con la razón cartesiana, formal y estática: "el fracaso de la razón física deja la vía libre para la razón vital e histórica" ⁶⁵. La vida posee su propia dialéctica, engendrada por el deseo de superar el caos de la circunstancia originaria. Esta dialéctica o razón vital tiene como premisa el criterio de perspectiva, por el cual el individuo es órgano de objetividad ya que el punto de vista es fruto de la captación del aspecto manifestado de la realidad; no es irracional porque no es una mera transformación de la subjetividad sino "correlato" de algo trascendente como "factum", respuesta de una realidad. Se capta —o mejor, se constituye— lo real—

⁶² El tema de nuestro tiempo. O.C. III, p. 178.

⁶³ Prólogo a "Historia de la Filosofía" de Brehier. VI, pp. 391 y 392. El párrafo citado puede parecer una contradicción con lo expuesto a lo largo del presente capítulo. Pero tal afirmación no niega la perspectiva fenoménica ni afirma el carácter sustancial de la realidad. Las ideas generales sirven a la vida y le permiten salvarse. No obstante, la verdad no reside en el pensamiento y el esquema esclarecedor que es el concepto se ubica exclusivamente dentro de la perspectiva individual o de una colectividad histórica determinada: "No existo porque pienso sino al revés: pienso porque existo. El pensamiento no es la realidad única y primaria sino al revés, el pensamiento, la inteligencia son una de las reacciones a que la vida nos obliga, tiene sus raíces y sentido en el hecho radical, previo y terrible del vivir. La razón pura tiene que aprender a ser razón vital" (En el centenario de una Universidad, V, p. 472). Los valores teóricos son sólo instrumentos. Es dentro de la situación determinada, como estado objetivo del espíritu donde se genera la verdad (Vid. Zubiri. *Naturaleza-Historia-Dios*, p. 31 y 55).

⁶⁴ Historia como sistema. O.C. VI, p. 40 (léase vital).

⁶⁵ Ibid., p. 23.

por la razón. Pero esta captación y la realidad a que apunta, se estructuran según la dirección dominante de la vida, dentro del horizonte del sujeto. La perspectiva individual requiere como integrante suyo a la razón vital, cuya validez abarca sólo el ámbito individual: "La doctrina del punto de vista exige... que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. *La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación*"⁶⁶. La razón sigue ejerciendo su función eidética pero dentro de la perspectiva vital. El primado de la vida no conlleva la prelación de lo irracional. Y es esto lo que separa al pensador español de Dilthey, según propia confesión. Para el filósofo alemán la razón se ejerce dentro de una situación; afirma que "no es el método conceptual el fundamento de las ciencias del espíritu sino el cerciorarse (*inneuerden*) de un estado psíquico y el reencontrarlo en la re-vivencia. Aquí la vida capta la vida"⁶⁷. Todo estudio acerca del hombre debe referirse a la experiencia; si se trata de la experiencia individual tenemos la psicología y si de la experiencia colectiva estamos frente a la historia. Cualquier conocimiento de índole antropológica posee como rasgo esencial el "surgir de la vida y en conexión constante con ella". Aún en los casos en que se cree proceder sin prejuicios se está condicionando "por este su campo de visión"⁶⁸. En la citada aserción se contiene la idea de perspectiva, la vinculación del conocimiento a la conciencia, y se destaca el papel de la experiencia en su propia elucidación. Pero Dilthey establece con gran claridad el campo de acción de la experiencia vital; el método de la razón histórica sólo lo extiende el campo de las llamadas ciencias comprensivas o del espíritu, cuyos alcances son muy distintos de los propios de las ciencias explicativas o fisicomatemáticas. De otro lado, según Ortega, Dilthey no alcanza a conciliar su orientación vitalista con la racionalidad que debe tener la vida para ser el principio de la filosofía: "La idea de la *razón vital* representa, en el problema de la vida un nivel más elevado que la idea de la *razón histórica*". Desde que el planteamiento de Dilthey prosigue encerrado en el "irracionalismo vital frente al racionalismo intelectual y no acertó a descubrir este nuevo racionalismo de la vida. Así se explica que aún en sus últimos años escribiese frases como ésta: En toda comprensión de la vida hay algo irracional, como la vida misma lo es". La crítica de Ortega a Dilthey

⁶⁶ El tema de nuestro tiempo, O.C. III, p. 201.

⁶⁷ Guillermo Dilthey. El mundo histórico, p. 158 y ss.

⁶⁸ Ibid., p. 160.

se centra en el radical empirismo de éste que no aspira a trascender el plano de las vivencias, columbrando sólo las condiciones fácticas de la experiencia"⁶⁹. Dichos juicios se confirman por Dilthey cuando dice que en la elucidación de la vida "No se encuentra un objeto frente al captar sino que éste y el hecho en él dado son uno". Más aún: "En el fondo constante de donde emergen las actividades diferenciadas nada hay que no contenga una referencia vital al yo... No existen hombres ni cosas que sólo sean objeto para mí y que no impliquen presión o estímulo"⁷⁰. Este carácter *psicoide* del devenir humano explica la variación de las configuraciones históricas y la historicidad del conocimiento, dependiente de la situación (en Dilthey) y de la perspectiva circunstancial (en Ortega). Ambos participan de la concepción historicista de la vida y sus afirmaciones han aportado gran luz en el terreno histórico y en el ahonde de su metodología. El hecho humano sólo se entiende en función del contexto histórico, articulado con las vivencias surgidas en la perspectiva⁷¹. El contexto social —no sólo individual— está en continua mutación, "cada generación se ve obligada a estrenar el vivir", a estrenar una nueva perspectiva, de donde nace la importancia de la Historia para la comprensión del hombre, ser a rajatabla histórico, para usar una expresión orteguiana.

La vinculación entre los dos filósofos es clara. No se ve, en camino, con nitidez el carácter de plena racionalidad de lo vital, que invoca Ortega para su filosofía, en contraste con el historicismo de Dilthey. Basta recordar que la circunstancia, constitutivo de la vida es, según Ortega, un caos inasible; que en el fondo de las esencias late una realidad inabordable. Dentro de este contexto ¿cabe hablar de ausencia de márgenes irracionales en el planteamiento de la razón vital? Sólo podría aceptarse si nos quedamos en el escueto plano de la relación fenoménica planteada por la perspectiva. Pero el sustrato de esta manifestación ¿es plenamente racional? De otro lado, la inseguridad vital, a que Ortega alude ¿no reposa acaso en una imposibilidad de fijar sus supuestos, y de encontrar un eidos estable?

⁶⁹ Vid. **Guillermo Dilthey y la idea de la vida**. O.C. IV, pp. 197n; 186-190.

⁷⁰ Dilthey, op. cit., p. 154.

⁷¹ Tanto Dilthey como Ortega han ofrecido profundos aportes para la conformación de la nueva ciencia histórica. Ortega con las ideas de generación, creencia, paisaje vital, dentro de su concepción pluralista que abarca tanto lo ontológico, en virtud de la pluralidad fenoménica de la manifestación de lo real, como gnoseológico, que trae por consecuencia la negación de cualquier centro privilegiado de la verdad. Cada pueblo como cada hombre se entiende únicamente refiriendo sus productos culturales a su perspectiva originaria. Aquí reside la fecundidad metódica del punto de vista, de la perspectiva real fruto de la impresión individual.

Sin embargo, no son identificables los planteamientos de Dilthey y de Ortega. Este alude con mayor énfasis al *correlato* de la vivencia, lo que se patentiza a través del punto de vista en tanto es poseedor de consistencia objetiva. La respuesta que dan las cosas a las vidas individuales exhiben aspectos propios; fenomenológicamente el *noéma* no se confunde con la *noësis*. En lo que sí parece existir identificación es entre la perspectiva del cognoscente y el objeto, ya que no se distinguen *objeto* y *ser* ni tampoco la realidad que se manifiesta del *modo* de manifestación; como si un *mismo* ente no pudiera ser apresable en su núcleo esencial a través de perspectivas o posturas subjetivas. Pero esto es sólo posible en la hipótesis de que se admita un núcleo esencial, independiente del sujeto. En Ortega, lo significativo únicamente se capta en la manifestación de lo circundante desposeído de esencia. Los entes agotan su entidad en el *responderme*. La perspectiva se deriva, entonces, de la índole circunstanciada de la vida humana y muda con ésta: "La idea no tiene su auténtico contenido, su propio y preciso "sentido", sino cumpliendo el papel activo o función para que fue pensada y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una circunstancia. No hay, pues, "ideas eternas". Toda idea está adscrita a una situación"⁷². La razón vital, órgano elucidante y expresivo del punto de vista, actúa dentro del campo que este le brinda y el vínculo intersubjetivo del conocimiento se centra en el carácter abarcante de la circunstancia y en los esqueletos de situación que integran el contenido de la vida humana. No sólo la presentación de la realidad sino la *textura* de ésta se determinan como respuestas a un sujeto.

Es claro que el análisis de los polos yo-circunstancia no agota la ontología orteguiana. Es necesario analizar el problema del ser y el referente a la estructura de los objetos.

⁷² Prólogo a "La Historia de la Filosofía" de Emile Brehier. O.C. VI, p. 391. El estudio en profundidad del tema de la *razón vital* supera los límites de este trabajo.

CAPITULO III

La dirección ontológica de Ortega.—La estructura del mundo objetivo.—El ser y la vida.

La dirección ontológica.

La vida no es para Ortega un estrato ontológico más sino la categoría filosófica fundamental, llamada a sustituir la antigua idea de ser. Es la raíz y el principio constituyente de la adscripción de los entes a la inteligibilidad, al ser. En la vida de cada cual se patentizan todas las realidades, inclusive las supravitales. Pero al ser la vida sistema, se impone analizar la estructura, la índole de los objetos o realidades que en ella se hacen patentes. Pues, *fenomenológicamente*, la vida no es la única realidad. La circunstancia hace presentes diversos objetos: las cosas, los entes ideales, los valores. Siendo el propósito de este trabajo el análisis de la ontología orteguiana urge incidir en sus tesis acerca de la estructura de la realidad y la índole del ser, luego de precisar la dirección ontológica que se propone el autor.

La filosofía occidental ha adoptado, a través de su historia, dos direcciones fundamentales, según la actitud asumida frente a la relación entre el problema ontológico y el gnoseológico. Estas direcciones son el *realismo* y el *idealismo*. La corriente realista se ha orientado con intencionalidad primaria, de modo recto, al problema del ser, concebido como un *en sí*, y ha antepuesto su estudio a la investigación gnoseológica. Lo fundamental para el realismo ha sido saber *qué son* los entes, basado en el supuesto de que estos *son* antes de ser conocidos. Su actitud es una suerte de actitud natural, dirigida al objeto. *Intentio recta*, la llama Nicolai Hartmann. El problema de la posibilidad del conocimiento no se presenta de modo aporético. Basta el rigor de la adecuación que no pide otra cosa que seguir el ritmo propuesto por la realidad. El conocimiento es aprehensión; la verdad, adecuación a lo dado, a lo en sí. Nos lo dice el Estagirita: "Tal es la dignidad de la cosa en

el orden del ser, tal es su dignidad en el orden de la verdad"¹. Lo que se presenta en el orden del conocimiento es. No se parte de una vivencia subjetiva sino que el punto de arranque de la reflexión está en las cosas mismas. De lo contrario, no habría conocimiento de nada trascendente, ni *participación* intelectual, no se llegaría al ser: "Partiendo de un *percipi* no se puede alcanzar jamás otro *esse* sino el del *percipi*"². Para el realismo clásico la operación cognoscitiva sigue la naturaleza del objeto, lo que supone no sólo una existencia independiente sino una indole esencial propia. La filosofía es, para esta corriente, primeramente ontología, saber aprehensivo del ser.

La otra corriente, el *idealismo*, duda del conocimiento aprehensivo, de que se pueda coger la realidad en sí. Previamente a averiguar la índole del ser se propone saber de las condiciones de posibilidad del conocimiento, si nuestro entendimiento es hábil para captar las cosas y en qué medida. Asume así el idealismo una actitud crítica, reflexiva, oblicua, preocupada fundamentalmente en la conducta de la mente, en la cuestión gnoseológica. Parte del *percipi* y en él se queda. Llega así a la conclusión que Ortega señala certeramente: "los objetos sólo tienen realidad en cuanto son ideados por el sujeto —individual o abstracto. La realidad es ideal"³. De aquí el pensar *more geometrico* que obedece al nuevo criterio de verdad, determinado ya no por la naturaleza del objeto sino por la coherencia de los contenidos ideales. Prueba palpable de ello son los criterios de claridad y distinción que exige Descartes para que exista el conocimiento válido. El idealismo se queda no en la subjetividad sino en algo más radical: en la inmanencia de lo subjetivo.

En el presente siglo, apagada un tanto la vigencia del idealismo, surge la necesidad, expresada por muchas corrientes de pensamiento, de volver a la realidad, de restaurar la vieja pregunta ontológica, de filosofar partiendo de nuestra óptica vinculación con el mundo o del reconocimiento de una esfera eidética que se impone a la mente por poseer una estructura propia. Se quiere partir de una ontología. En este sentido la especulación filosófica reingresa a una *dirección* realista, a pesar de lo disímil de los desarrollos y de la distancia que media entre sus contenidos y los del realismo clásico. Por eso digo que no se trata de un regreso a las tesis del realismo sino a la *intencionalidad* que éste supone. Volvemos, por así decirlo, a un realismo *etimológico*, a un retorno a la realidad.

¹ Aristóteles. *Metafísica*. Lib. II, cap. I, p. 48.

² Gilson, E. *El realismo metódico*, p. 64.

³ Kant. *O.C.* IV, p. 39.

Con gran nitidez podemos encontrar esta marcha hacia el ser en dos intentos, muy disímiles, representativos de la filosofía contemporánea: Nicolai Hartmann y Martin Heidegger. El primero sostiene que la filosofía ha de ser fundamentalmente ontológica, *saber del ente* y que en "la ontología no se trata del conocimiento, ni menos aun de los juicios sino del objeto del conocimiento en cuanto como tal es, al mismo tiempo, supra-objetivo, es decir, independiente de la posibilidad o del grado en que el ente se hace, mediante el conocimiento, efectivo objeto"⁴. La convicción de que lo real es auto-subsistente, preside esta filosofía. Para solucionar los problemas que se encuentran latentes en todos los campos de la investigación es necesario llegar a su médula, a la cuestión de su *modo* de ser. Inclusive, el conocimiento es un modo de ser y así hay que investigarlo: "Como más claramente se ve este estrato más hondo del problema, es planteando la cuestión relativa al objeto del conocimiento... como aprehensión de un ente. Podría calificarse de aspecto ontológico del problema del conocimiento, pues su centro de gravedad está en el carácter del ser como tal que corresponde al problema del conocimiento"; "la dificultad del concepto de "aprehender" estriba precisamente en el concepto del ser que se pretende aprehender"⁵. Existe pues en el pensamiento de Hartmann una indudable prelación del problema ontológico, cuya elucidación condiciona toda investigación filosófica.

Por su parte, Martin Heidegger intenta, por medio del análisis de la existencia humana, que es una forma de ser, arribar a una solución atinente al *sentido* del ser en general. El esclarecimiento de la existencia es únicamente la propedéutica necesaria, sólo un medio, una vía de acceso para conseguir dicho fin. El existencialismo heideggeriano conduce directamente al problema ontológico medular. Se dirige, con intención "realista" a la cuestión del ser. Para ello requiere de un sujeto sobre el cual deba incidir la interrogante, el *quién* de la pregunta, el ente que sepa dar razón de su ser. La existencia humana, único ente que tiene relación consigo mismo, es el apropiado. La existencia es ontológica, tiene relación, conoce a su propio ser; por ello conduce a la determinación del *sentido* del ser⁶.

Vemos pues que la filosofía actual se orienta a contestar la pregunta ontológica a través de caminos heterogéneos y, en veces, excluyentes. Sería absurdo, dado el dispar contenido de estos intentos, hablar

⁴ Hartmann *Nueva Ontología*, p. 88.

⁵ Hartmann. *Metafísica del conocimiento*, t. I, p. 32-33.

⁶ Vid. Wagner de Reyna, A. *La ontología fundamental de Heidegger*, p. 36 y ss.

de realismo como profesión de tesis⁷. No lo es, en cambio, referirse a una *intención* realista, presente tanto en la ontología categorial de Hartmann como en la filosofía antropológica de Heidegger, para citar sólo dos ejemplos dentro de los muchos existentes en el pensamiento de hoy.

Don José Ortega y Gasset participa de la intención o dirección realista. Habla de una "*dialéctica real* en que es la cosa misma que va empujando al pensamiento y obligándolo a coincidir con ella" (*Idea del teatro*, p. 33). Su postura acusa franca crítica al idealismo: "la nueva filosofía —y la nueva vida— sólo puede tener un lema cuya fórmula negativa suena así: superación del idealismo" (Kant. O.C. IV, 39). Es decir, el idealismo es imposible como punto de partida; si nos quedamos en la inmanencia de la conciencia seremos impotentes para alcanzar la realidad. En esto coincide con las críticas que los realistas hacen al idealismo en su punto de partida. He aquí un juicio concluyente: "El que nace solitario jamás hallará compañía que no sea una ficción" (Ibid., p. 35). Es menester partir de un hecho existencial. La prevalencia de la ontología es patente en las siguientes observaciones: "Antes de conocer el ser no es posible conocer el conocimiento, porque éste implica ya una cierta idea de lo real...", la conciencia no es el hecho fundamental: "No existe conciencia si no es conciencia de algo. El objeto extraconsciente es pues, en el orden natural, el que parece ser primario. El darse cuenta de la conciencia, es decir, la conciencia como objeto es un fenómeno secundario que supone el primero"⁸. El problema filosófico fundamental es, pues, el de la estructura de lo real: "hoy (a diferencia de Kant y el positivismo)... pensamos que la primera condición de posibilidad de la experiencia o conocimiento de algo es que ese algo sea y que sea algo; por tanto que tenga forma, figura, estructura, carácter"; y aclara: "No se prejuzga si ese *ser*, forma, estructura, etc., lo tienen las cosas por sí o si "*surge*" en ellas sólo cuando el hombre se enfrenta con ellas. Lo decisivo en el asunto es que ni aun en este último caso es el ser una "*forma del sujeto*" que éste echa sobre las cosas"⁹. Este párrafo parece ubicar a Ortega dentro de la dirección y el contenido del realismo. Lo primero es indiscutible y guarda armonía con el contexto de las afirmaciones orteguianas. Se funda en su concepción de la vida como relación o coexistencia de dos

⁷ Hay que tener en cuenta que ciertas corrientes "realistas" no logran superar el inmanentismo mental, al quebrar la unidad del ser. Hartmann se ha hecho cargo, con mucha penetración de este problema en el primer tomo de su *Ontología*.

⁸ Kant, IV, p. 32.

⁹ Goethe desde dentro. O.C. IV, p. 531 y n(2).

instancias heterogéneas, en su crítica al subjetivismo como supresión de toda trascendencia, como eliminación del *fuera*. Los textos transcritos no dejan margen a la duda. En cambio, no observamos la misma univocidad en las afirmaciones que atañen a la indole de las cosas. Por un lado, vemos que para que se de el conocimiento debe haber un *algo* sobre el que éste se ejercite. El conocimiento es relacional. Tiene como supuesto una realidad previa a su ejercicio. Implica que la mente transmigre a la realidad. La conciencia del conocimiento es un segundo momento, una segunda *intentio* —reflexión— y supone la vinculación previa y espontánea de la conciencia o del pensamiento: "Para que la conciencia se de cuenta de si misma, es menester que exista; es decir que hace falta que antes se haya dado cuenta de otra cosa distinta de si misma" (*Kant*, IV p. 40). Y esta cosa distinta debe ser un *algo*. No sólo un correlato intramental sino un ente con que el hombre se encuentra y que no puede ser, por tanto, una *forma* suya. Esta referencia a lo real como determinante del pensamiento se hace más clara aún en estos dos textos: Uno lo encontramos en las *Meditaciones del Quijote*; dice así: "Desconocer que cada cosa tiene su propia condición y no la que nosotros queremos exigirle es, a mi juicio, el verdadero pecado capital, que yo llamo pecado cordial... Nada hay tan ilícito como empequeñecer el mundo por medio de nuestras manías y cegueras... suprimir imaginariamente pedazos de lo que es" (I, p. 332). El otro juicio señala lo que llamaremos la misión aprehensiva del intelecto. Se encuentra en *Goethe desde dentro* y asevera que "la misión del intelecto no es proyectar su forma sobre el caos de datos recibidos... La característica del pensar, su forma constitutiva, consiste en adoptar la forma de los objetos, hacer de estos su principio y norma" (IV, p. 538). A quien se quede únicamente con los párrafos transcritos aquí, le es forzoso reconocer a Ortega como un continuador de los contenidos del realismo. Pero no es esto tan sólo. Veamos por qué. En primer lugar lo *dado* por las cosas no es la realidad: "La realidad no es dato, algo dado, sino que es construcción que el hombre hace con el material dado"¹⁰. La realidad no es entonces aprehensión sino construcción a base de un *factum* irreductiblemente trascendente. Este planteamiento de las dos fuentes de lo que es ya estaba avisado por Ortega en las *Meditaciones del Quijote*: "las cosas tienen dos vertientes: es una el "sentido" de las cosas, su significación. Es otra la "materialidad" de las cosas, su positiva sustancia, lo que las constituye antes y por encima de toda interpretación" (I, p. 385). El problema a elucidar es ¿qué son las cosas antes de toda interpretación? Los *algos* con que nos encontramos son

¹⁰ En torno a Galileo. O.C. V, p. 16.

importancias: "todo lo que compone, llena o integra el mundo donde al nacer el hombre se encuentra, no tiene *por sí* condición independiente, no tiene un ser propio, *no es nada en sí* sino que es sólo un algo para o un *algo en contra* de nuestros fines" (*El hombre y la gente* pp. 75 y 76). Los objetos son sólo instrumentos para los planes de la vida. Reciben el ser. La única índole que presentan los objetos es su posibilidad de uso, el constituir "*campos pragmáticos*", el ofrecer límites diversos de aprovechamiento por el hombre. Esta concepción de los objetos, del mundo, de la realidad da pie para afirmar la lejanía de Ortega respecto a los contenidos del realismo. No articula, como veremos, las dos vertientes que señala en la realidad. El *datum* que ofrece el contorno no permite ser interpretado porque es pura opacidad. En su constitución de realidad o de cosas, los entes son, en cierta manera, formas del sujeto. A base de las presiones de la circunstancia, de los estímulos de ella recibidos, el intelecto proyecta inteligibilidad, confiere sentido. ¿No son estas tesis análogas a las kantianas que sostienen que el fenómeno es fruto de la conformación que la mente realiza con el caos de las sensaciones? La tesis de Ortega sobre la relación entre los entes y su ser da respuesta positiva a esta interrogante. Las cosas carecen de esencia. Sólo poseen una especial fuerza de resistencia que brinda la certeza de su efectividad. Se trata pues de un *realismo pragmático* el que sostiene el profesor de Madrid. No hay aquí fundamento para hablar de *ratio entis*, de categorías de sector ontológico. El criterio de perspectiva alcanza, dentro de estos supuestos, su plena significación. En efecto, no se trata tan sólo de que existan diversos planos en la realidad, que las cosas ofrezcan multitud de posibilidades, sino de negar carácter propio a los objetos. El mundo se escinde en perspectivas incommunicables. Es, pues, muy consecuente que Ortega no encuentre inteligible hablar de un mundo común a todos los hombres. Lo dado en la perspectiva no es otra cosa que la proyección subjetiva sobre los obstáculos que se ofrecen. No se deja hablar a la realidad. ¡Qué lejos estamos del perspectivismo unamuniano! Dice Don Miguel: "De puro sabido se olvida que la representación del mundo no es idéntica en los hombres, porque no son idénticos ni sus ambientes ni las formas de su espíritu, hijas de un proceso de ambientes. Pero si todas las representaciones son diferentes, todas son traducciones de un solo original" (*Ensayos* I p. 30). Ortega ha olvidado la unidad de lo real. Ha hecho de la perspectiva no sólo el punto de vista sino el origen único de la realidad constituida.

La estructura del mundo.

El mundo que rodea al hombre no es para Ortega mera y unidimensional apariencia. Ingredientes diversos integran su trama óntica, que no se ubica en el mundo del ser sino en el de la "efectividad". La dimensión óntica es la propia de las cosas; la que ellas imponen al hombre, percatándolo de que "hay" algo distinto que el yo individual y al que éste se haya constantemente enfrentado. La dimensión ontológica es construcción del hombre. Es lícito decir que el ser surge como *respuesta* dada por la vida a las existencias. La categoría básica de lo real es la "existencia". Significa la vertiente material de las cosas. No posee consistencia, figura, *modus*: "la realidad auténtica y primaria no tiene por sí figura. Por eso no cabe llamarle "mundo". Es un enigma propuesto a nuestro existir... A este primario y preintelectual enigma reacciona el hombre haciendo funcionar su aparato intelectual"¹¹. El *en sí* de la realidad es inasible, ya que el contacto que el hombre cobra con el mundo es en función de él y de sus requerimientos vitales. Lo único que el *unwelt* entrega al individuo es su efectiva opacidad, su carácter enigmático: su existencia. Nos dice: "Son precisamente todas las demás cosas que no son el hombre, yo, las que *existen* porque aparecen, saltan, me resisten"¹². La peculiaridad de ser vallas, obstáculos, interrogantes, es la única nota que en sí poseen las cosas. Y es sólo en este sentido que es aplicable la comparación que hace Ortega con la bola de billar. El símil que propone es que la bola de billar exhibe sus características reales al ser interferida o tocada por otra. De la misma manera la realidad se manifiesta al enfrentarse al sujeto. Este enfrentarse hace posible la respuesta. Resulta, empero, que esta exhibición no es sino la conciencia de un obstáculo, dado como existencia o resistencia. No tiene forma ni *modus* sino efectividad óntica. Tal característica se mantiene a través de las distintas concepciones que de las cosas tenemos, porque es el único *peculio* de lo real; le es propio a las cosas por encima de toda interpretación. Y por ello dice Ortega "que nuestra idea de la realidad no es la realidad"¹³. Aquella se forma sobre un fondo que permanece vedado al sujeto. Lo propio de la realidad, la resistencia que ofrece, no es, hablando desde la perspectiva de una ontología objetiva, una categoría de lo real. Constituye un *hecho bruto*, no una nota o modo de ser común a todas las cosas, independientemente del hombre. No nos dice nada de la textura de lo real, salvo que es

¹¹ Ideas y creencias. O.C. V, p. 400.

¹² El hombre y la gente, p. 64.

¹³ Ideas y creencias. O.C. V, p. 388.

misterio y obstáculo para la vida. La categoría de "existencia"¹⁴ es la transcripción en términos técnicos del concepto de circunstancia. No se puede a partir de ella elaborar una ontología de lo real pues de la vertiente autosubsistente del universo sólo tenemos la intuición volitiva de su "ser-ahí". Claro está que esta afirmación no puede ser tomada en sentido absoluto. En *El Hombre y la Gente*, Ortega habla de diversas formas de comportamiento en relación a los varios tipos de realidades. Nuestra actitud respecto al mineral es, por ejemplo, distinta que la que asumimos frente a los animales. De otro lado, ciertas afirmaciones suyas, como la que asevera que la piedra tiene ser fijo parecerían indicarnos que los objetos tienen indole propia. Pero en esta dimensión —objetiva— de lo real no se ha detenido Ortega. Cuando hace estas afirmaciones, ganado por su concepción ingenua del mundo, parece olvidar sus esquemas filosóficos. Y de otro lado se está refiriendo a cosas *constituidas*, no a lo que originariamente es la realidad. La otra vertiente, la que causa el contenido del fenómeno, es la interpretación dada por el hombre, único ente consistente que tiene no sólo realidad en el sentido de efectividad sino de inteligibilidad: "La realidad no es dato, algo dado, regalado, sino que es construcción que el hombre hace con el material dado"¹⁵. Las cosas no son entes de suyo; reciben el ser. Nos dice Ortega: "naturaleza" y "mundo" son dos conceptos que califican a aquello que se refieren como algo que está ahí, que existe por sí, con independencia del hombre... Lo propio acontece con el concepto "cosa"... Pero, repito, todo esto es ya reacción intelectual interpretativa a lo que primitivamente hallamos en torno a nuestro yo"¹⁶. De este modo, lo que llamamos "cosa", "naturaleza", son categorías gno-seológicas, interpretaciones humanas. La realidad "no es un regalo que los hechos hacen al hombre"¹⁷. Se comprende así la posibilidad de tantas interpretaciones como vidas existen, dado que Ortega no admite una instancia objetiva, reguladora. Por eso hay multiplicidad de perspectivas. Y las perspectivas se organizan diversamente según sea el interés del sujeto. Se podría decir que cada vida busca su cauce original para salvar los obstáculos. Lo único común es que tales barreras no son fruto del arbitrio humano. Surgen fatalmente, pues el hombre no elige

¹⁴ El término "existencia" es usado por Ortega en una acepción totalmente distinta que la que le da Heidegger y los existencialistas. Existencia es el estímulo de la circunstancia. No es una categoría antropológica, como en Heidegger. Al hombre se aplica el término vida.

¹⁵ En torno a Galileo. O.C. V, p. 16.

¹⁶ Meditación sobre la técnica. O.C. V, p. 339.

¹⁷ En torno a Galileo, p. 15.

su lugar en el mundo. La resistencia de lo circundante tiene que ser afrontada por toda vida humana: "todo lo que compone, llena o integra el mundo donde al nacer el hombre se encuentra no tiene *por sí* condición independiente, no tiene un ser propio, *no es nada* en sí, sino que es algo o un algo *contra* de nuestros fines"¹⁸. El proceso del conocimiento no encuentra asideros, luces, en la circunstancia. Esta es un enorme jeroglífico que impide la proyección fluida del vivir. Aquí parece residir la causa por la que Ortega da tan estrecha significación a la vida intelectual que no participa de lo inteligible sino que lo crea; no posee un correlato digno de dedicación: "los hechos encubren la realidad y mientras estemos en medio de su pululación inmunerable estamos en el caos y la confusión"¹⁹. Esta determinación, esta carencia de seguridad conduce al hombre a la interpretación, fruto de la potencia ensimismante. Se ejercita presionada por el imperativo de realizarse que la vida lleva adscrito. La condición óptica primaria se encuentra en el hecho de que el hombre está en una circunstancia con especiales mandatos y urgencias que deben satisfacerse con determinados *medios*. Estos medios de satisfacción de la vida son las cosas —prágmata—; "el ser de las cosas —nos dice Ortega— no es un presente ser en sí sino un evidente *ser para*, su servirnos o impedirnos, y entonces decimos que el ser de las cosas como *prágmata*, asuntos o importancias no es su sustancialidad"²⁰. Lo fundamental en el llamado *mundo exterior* es su carácter de sumisión al designio vital, de pretexto para la vida individual. A diferencia de ésta, "ser en sí y para sí" (en cuanto estructura abarcativa) las cosas son "en otro"²¹. Y este otro es la vida individual, con su peculiar situación y perspectiva. De aquí que el mundo sea *horizonte*, organizado en vistas de su real y concreto espectador. La filosofía debe estudiarlo porque significa un *momento* constitutivo del vivir, pero no como región de ser con una *ratio entis* propia que sea preciso desvelar. No es lícito preguntarse por un mundo objetivo, ni siquiera por la cuestión de la validez intersubjetiva de ese mundo en cuanto percibido. El horizonte es el mundo *circunstanciado*; no significa sino "el conjunto de soluciones que el hombre halla para los problemas que la circunstancia plantea"²², vale decir, el horizonte *resuelto*, aquello con

¹⁸ El hombre y la gente, p. 75-76.

¹⁹ En torno a Galileo, p. 15-16. Esta afirmación no significa sólo la negación de la *doxa* sino que implica, en el contexto orteguiano, la ausencia de posibilidades de inteligibilidad en lo real —per se—.

²⁰ El hombre y la gente, p. 106.

²¹ Vid. García Bacca, op. cit., p. 45.

²² En torno a Galileo, O.C. V, p. 81; Vid. El hombre y la gente, p. 102.

que contamos, a lo que se refiere la intencionalidad vital. Su entidad estriba en "constituir la meta de nuestra conciencia" ²³.

Se patentizan dos criterios rectores en el pensamiento que el filósofo español tiene sobre el mundo exterior: el primero asevera que las cosas se presentan como resistencias a la praxis y a la inteligencia del hombre. La medida de su existencia está dada por un principio volitivo, heredado de Maine de Biran: la prueba de la *realidad*, de las cosas exteriores, es que no son modificables a voluntad; "tenemos que contar con ellas", dirá Ortega. El segundo criterio es que la realidad recibe su *modus* del hombre que, sensible a la presión que le ofrece lo *otro que él*, trata de explicarlo, constituyendo un mundo a base de los estímulos circundantes. La estructura de la realidad es explicada desde una situación subjetiva y en tanto aclara o intercepta el dinamismo vital. Las cosas son vistas como funciones de la vida y de ella reciben su significación y su estructura cualitativa. La categoría de *sustancia* ha sido eliminada no únicamente para la comprensión del hombre sino también para la explicación de las cosas. Ortega recurre a los datos de las ciencias para apoyar su tesis del carácter indeterminado, de la ausencia de *modus* en el mundo de las cosas materiales: "todo induce a creer que la materia es el modo de ser menos determinado que existe. Sus formas, según esto, serían elementales, muy abstractas, muy vagas. Merced a esto, el *capricho* subjetivo de nuestra acción intelectual goza ante ello de amplio margen y resulta posible que "la forma" proyectada sobre los fenómenos por el sujeto sea tolerada por ellos" (*Goethe desde dentro* IV, p. 532). Este es el fundamento de las ciencias físicas pues estas no son auténtico "conocimiento". "Lo importante no es que las cosas sean o no cuerpos, sino que nos afectan, nos interesan, nos acarician, nos amenazan y nos atormentan" ²⁴. No interesan tanto las realidades externas en su condición cósmica sino en cuanto *afectantes* de la vida. Esta afección no la logran las cosas que existen en el mundo-general sino las que gravitan en el panorama en que se desenvuelve el drama personal. En lo que el filósofo llama "el horizonte vital".

Este horizonte vital queda plenamente explicado con el criterio de perspectiva. El mundo vital emerge como fruto de la preocupación de la vida individual que determina la respuesta de la realidad. Las cosas son fenómenos, apariencias, perspectivas, organizadas en función del sujeto. Lo objetivo emerge de la necesidad subjetiva: "Aparential es una especial manera de *realidad* no cósmica directamente, no física o químico-

²³ El espectador V. O.C. II, p. 62.

²⁴ ¿Qué es filosofía?, p. 231.

ca, sino de tipo "*respuesta objetiva*" de las cosas a una realidad no cósmica" ²⁵. Hombre y mundo están en mutua referencia: "el modo de dependencia en que las cosas están en mí no es pues, la dependencia unilateral que el idealismo creyó hallar, no es sólo que ellas sean mi pensar y sentir, sino también la dependencia inversa, también yo dependo de ellas, del mundo. Se trata, pues, de una interdependencia, de una correlación, en suma de coexistencia" ²⁶.

Es ésta otra prueba del alejamiento de Ortega respecto al idealismo clásico, no sólo en el punto de partida sino en la concepción de las relaciones sujeto-objeto. No obstante, Ortega no profesa una ontología objetiva. El mundo es una "*construcción*" *suigeneris*.

Tiene razón García Bacca cuando sostiene que Ortega ha elaborado "una ontología *subjetiva* (ser centrado en el sujeto y producido por él) más no *subjetivista* pues las cosas no son producto del hombre" ²⁷. Esto no lo libra del fenomenismo; no es óbice para que su ontología se limite a describir las cosas externas como *funciones* de la vida. *Lo que lo distingue del idealismo y el subjetivismo es la tesis de la existencia de las cosas, de que hay algo que no soy yo y que a pesar mío se pone en mi camino*: "Hay una cosa en todas las cosas que nos obliga, en definitiva a respetarlas: esa cosa es su realidad. Simpaticemos con ello o no, cuanto es real se afirma contra nosotros y no podemos aniquilarlo" ²⁸. Ahora bien, las realidades se presentan de diversa manera, según la modalidad de la vida en cuyo interior emergen. Al no tener una esencia, sólo ofrecen fenómenos, esto es, *respuestas* al interrogante vital. Estas respuestas no reflejan el ser propio de lo real, pues no lo posee. Es una apariencia: "como el mundo es sólo lo que me parece que es, será sólo ser aparente y no hay razón alguna que obligue a buscarle una substancia tras de esa apariencia", el mundo "agota su ser en aparecerme" (*¿Qué es filosofía?*, p. 209). No tiene aquí sentido buscar el numeno tras el fenómeno. Cuando Ortega nos dice que el ser "es por esencia lo oculto... el señor del antifaz" (V. p. 525), debe entenderse que afirma no una *ipseidad* sino una crítica a la concepción naturalista del mundo que cree que la realidad es lo presente al común sentido, que toma los correlatos como sustancias.

Lo dicho justifica que Ortega no parta del mundo exterior, carente de esencia, fondo enigmático; sino del sistema vital que involucra la referencia a lo circundante, pues la vida es proyección, apertura, referencia "a lo otro que yo". La filosofía debe iniciarse en la descripción

²⁵ García Bacca, op. cit., p. 125.

²⁶ *¿Qué es filosofía?*, p. 222.

²⁷ García Bacca, op. cit., p. 81.

²⁸ *El Espectador*. O.C. II, p. 162.

de la vida. En ella todo se da por añadidura; en ella se encuentra la trascendencia dentro de la inmanencia. Los objetos no tienen otra contextura que los *correlatos*, términos de la intencionalidad vital; *distintos* pero no *independientes* de la vida. La filosofía orteguiana no posibilita la opción de salir del sistema y las perspectivas de la vida. A ella se condiciona inclusive la propia razón. No permite saber qué sean *de suyo* las cosas. Estas tienen un ser recibido. La vida se los ha prestado. Es la razón suficiente. Fuera de su dominio todo es problemático y dubitable. La vida individual, ser para-sí, es lo único indubitable y suficiente. En ella se expresa el mundo; es la forma arquetípica de relación ²⁹.

Pero lo que se ofrece en la vida como término de su dinamismo, lo otro que el yo, con el que éste forma sistema, no es sólo el dato actual. Ortega hace un análisis de la estructura presentativa del objeto que recuerda cercanamente el análisis husserleano del *halo* perceptivo. La idea de lo co-presente, debida a Husserl, la emplea para explicar las dimensiones de nuestro horizonte perceptivo en sus aspectos actual y potencial: "el mundo en que tenemos que vivir posee siempre dos términos y órganos: la cosa o cosas que vemos y un fondo sobre el cual aquellos destacan" ³⁰. El mundo no se reduce a lo dado *hic et nunc*; la realidad, lo otro que el yo, no es únicamente el fenómeno actual. En otros términos: todo fenómeno tiene un cauce virtual: "la realidad no es sólo el arroyo que vemos correr, más también el manantial subterráneo que vemos y produce a aquel" ³¹. Dentro de la misma percepción se encuentra un horizonte que trasciende su contenido actual, "una *tendance a nouvelles perceptions*".

La comprensión de lo real lleva pues, a superar el dato inmediato, considerando el trasfondo de misteriosa virtualidad que es la fuente de su aparecer; implica penetrar, a través de lo *patente* "a un mundo de impresiones que si es latente con relación a aquél, no es, por ello, menos real" ³² a la *experiencia posible*. Tales observaciones parecen contrariar al fenomenismo que se advierte en otros textos orteguianos. Ortega nos habla de una *estructura del mundo*, con lo que parece desdecir sus afirmaciones anteriores. Sostiene que "tenemos tres planos en él: en primer término la cosa que nos ocupa, en segundo el *horizonte* a la vista, dentro del cual aparece y en tercer término el *más allá* latente ahora" ³³. Empero, no se trata de la estructura o de las categorías de

²⁹ Vid. *¿Qué es filosofía?*, pp. 209 y 210.

³⁰ *El hombre y la gente*, p. 90.

³¹ *El espectador*. O.C. II, p. 90.

³² *Meditaciones del Quijote*. O.C. I, p. 175.

³³ *El hombre y la gente*, p. 91.

la región ontológica *mundo* sino del *mundo* en cuanto aparece a nosotros. Más bien las observaciones citadas apuntan a explicar el mundo en cuanto *percepto*. Por ello Ortega habla de leyes estructurales del mundo vital, vale decir, de leyes estructurales de la *circunstancia*, del mundo en cuanto es *para* un sujeto, en cuanto contenido fenoménico de la percepción o campo de percepción. Afirma que "el mundo vital se compone de unas pocas cosas en el momento presentes e innumerables cosas en el momento latentes, ocultas, que no están a la vista pero sabemos o creemos saber que podríamos verlas, que podríamos tenerlas en presencia"³⁴. La latencia o trasfondo del fenómeno no es consecuencia de la trascendencia ontológica de las cosas sino una manera de explicar la percepción misma. Prueba contundente es la alusión que hace a la lejanía, cualidad virtual y latente por excelencia. Sostiene que ésta nace de un acto del sujeto: "El sonido no es lejano, lo hago yo lejano"³⁵. Pero no es sólo el horizonte lo que surge de la acción del sujeto. El "más allá" o la posibilidad queda encerrada dentro del marco de la experiencia vital, se limita a "lo que he visto o podría ver"; lo copresente es la habitualidad"³⁶. Por esta carencia de atribución ontológica a la estructura de la realidad rechaza Ortega la conversión del horizonte —campo perceptivo, visto desde una perspectiva— en mundo. Rotundamente sostiene: "la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquel, simplemente lo refiere a un sujeto viviente, lo dota de una dimensión vital, lo localiza en el horizonte de la vida que va... de individuo a individuo, apoderándose de la realidad universal"³⁷.

Las cosas siguen siendo categorías vitales *dadas* en una perspectiva, idea que ha sido reforzada en las últimas obras de Ortega con el auxilio de las tesis de Husserl acerca de lo *co-dado*, del halo de la percepción y de la patentización de los objetos mediante escorzos. Con el planteamiento del fondo virtual, del más allá de las cosas, converge la idea de Ortega tocante a la enigmaticidad del mundo. Pero lo fundamental es que el fenómeno, la respuesta objetiva que las cosas dan al hombre no implican la remisión a un reino de esencias sino a una relación perceptual; a lo noemático como elemento de toda relación cognoscitiva. Parece yacer en la base de estas afirmaciones la idea de Husserl de lo indeterminado e *indeterminable* de los contenidos que aparecen como trascendentes. Y lo indeterminable trae anexo un más allá, susceptible de ser determinado *ad infinitum*. Por eso dice Ortega que

³⁴ Ibid., p. 89.

³⁵ *Meditaciones del Quijote*. O.C. I, p. 335.

³⁶ *El hombre y la gente*, p. 89.

³⁷ *El tema de nuestro tiempo*. O.C. III, p. 203.

lo latente "pertenece a la experiencia". Se podría añadir: lo virtual nace de la experiencia de la indeterminabilidad de lo *dado*.

El fenómeno, en cuanto contenido, tiene una pretensión de trascendencia; no es el dato aislado. Se inserta en un horizonte vivencial del que el sujeto sigue siendo centro y determinante.

La categoría propia de las cosas no es el ser sino el *haber*, el estar ahí, la efectividad. La mente al tratar de las cosas en el conocimiento no especula en el aire; se apoya en la categoría óptica del *haber*: se tiene algo, hay un *factum* sobre el que se ejercita el pensamiento. Este "haber" es previo a toda interpretación y susceptible de muchas; está formado por el real enigma que es la circunstancia; "la interpretación que es el ser recae sobre lo que ya *había*, sobre la realidad sobre la que me encontraba previamente"³⁸. Ahora se ve claro que la distinción que establece Ortega entre *historia* y *naturaleza*, entre vida humana y cosmos físico, es una distinción meramente fenomenológica pues la naturaleza es sólo el obstáculo pero carece de cualidad y no da fundamento para ninguna atribución. La esencia o el *modus estable* de lo físico (que no tiene por qué ser unívoco) es una proyección humana. Si nos atenemos al aspecto genético, al propiamente orteguiano, la naturaleza no constituye un modo de ser. Es algo real, en cuanto está ahí. Su opacidad, su ininteligibilidad, no permiten decir nada de ella.

Ahora bien, el mundo de los objetos no está integrado sólo por cosas; existen también los objetos *irreales*. En esta esfera —que en rigor debía llamársela *ideal*— se encuentran los entes matemáticos; éstos tienen de común con el ser real, "el significar la meta de nuestra conciencia"³⁹. Pero, a diferencia de las cosas, los números no constituyen una esfera trascendente. Son objetos intra-mentales: "Hay una realidad inmaterial de los números que escapa a la mano y al ojo, pero tanto mejor se deja prender por la razón"⁴⁰. No se dan en la realidad y obedecen a la acción de la fantasía: "Es indubitable: el triángulo y Hamlet tienen el mismo *pedigree*. Son hijos de la loca de la casa, fantasmagorías". De aquí la exactitud de la operación matemática pues "sólo puede ser exacto lo fantástico... Ahora bien, lo fantástico es lo más opuesto a lo real, y, en efecto, todos los mundos forjados por nuestras ideas se oponen a nosotros a lo que sentimos como la realidad misma, al mundo exterior"⁴¹. No hay diferencia alguna, en cambio, entre lo ma-

³⁸ Marias, J. *Introducción a la filosofía*, p. 338.

³⁹ *El espectador*. O.C. II, p. 62.

⁴⁰ Kant. O.C. IV, p. 40.

⁴¹ *Ideas y creencias*. O.C. V, p. 404.

temático y los productos de la fantasía. La sucinta explicación genética que da Ortega de los objetos ideales es, por lo mismo, una explicación psicologista. La matemática toda sería una producción libre de relaciones, sin asidero.

Debe tenerse en cuenta que la categoría de efectividad, de *haber*, aplicable a lo físico no es posible de transponer a los objetos ideales, carentes de *ser-ahí*. No es apresurado sostener, entonces, que Ortega incurre en cierto *idealismo* en relación a lo ideal.

Huelga decir que la amplitud del horizonte de lo ideal, *ars combinatoria*, es muy limitada en Ortega; lo que obedece a su desconocimiento al reino de la esencia como dominio ontológico.

En efecto, negar la esencia a lo real y atribuirla a la mente es hacer de todo aquello que no pertenece a la esfera de lo fáctico, un simple conjunto de relaciones intramentales. Porque, si bien es cierto que lo *ideal* —lo posible— se funda en una *razón de ser* —la no existencia de contradicción— y que, por lo tanto, tiene "una manera de existir" (*La idea de principio en Leibniz*, p. 427); es cierto también que tales objetos —puramente conceptuales— no responden a un correlato ideal y que la noción de concepto formulada por Ortega reduce esta categoría a una simple conductora de impresiones, según afirma Ferrater.

La vida y el ser.

Interesa ahora que conozcamos cuál es la estructura de la vida y cuál la índole de los objetos intravitales, precisar la concepción ontológica central en toda filosofía: la idea de ser. Ortega se hace cargo de este problema dándole la máxima importancia. No es suficiente para él "buscar nuevos sentidos del ente"⁴², quedarse en la descripción de cualificaciones entitativas o de esferas de lo real. La filosofía es saber de "raíces", por lo tanto, dirección a lo medular. De ello se desprende la urgencia de preguntarse por el concepto mismo de ser y hurgarlo en su hontanar constitutivo⁴³: "Necesitamos preguntarnos en el orden de la realidad no qué cosas son o qué y cómo es lo que es, sino por qué en el universo hay esa X que llamamos ser"⁴⁴. Por consiguiente, lo que interesa es la *razón de ser* del ser, lo que es lo mismo que decir con Martin Heidegger, el *sentido* del ser. La pregunta ontológica funda-

⁴² *La idea de principio en Leibniz*, p. 332.

⁴³ Leemos en Julián Marias. *La escuela de Madrid* (p. 353), la siguiente transcripción de un párrafo de Ortega: "Originariamente, el ser no es una cosa que está ahí, más o menos a la mano, entre las cosas... el ser está originariamente sólo en la pregunta que por él se hace el hombre... (El Sol, 25-I-1931)".

⁴⁴ *La idea de principio en Leibniz*, p. 340.

mental apunta no a precisar el contenido de esa X que llamamos ser sino su *génesis*. Invita, de esta manera, a un planteamiento radical del problema del ser, averiguando "lo que significa ser cuando usamos de este vocablo al preguntarnos "qué es algo"⁴⁵. No son las cosas que, como hemos visto, reciben el ser, las indicadas para dar una respuesta satisfactoria. El ser no es algo sustante, un *en sí*, independiente de la inteligencia humana. Por lo tanto, no puede ser *abstraído* de las cosas. En el planteamiento que propone el filósofo español se encuentra, como postulado básico, la crítica a la idea tradicional del ser, al ser como *ipseidad*. El ser no es "de" los entes: "el ser de las cosas no lo tendrían ellas por sí solas sino que surgiría únicamente cuando un hombre se encuentra entre las cosas teniendo que habérselas con ellas"⁴⁶. Lo que supone aceptar dos categorías en los objetos: el ente y el ser. El ente es lo que *hay*, la resistencia, el ser-ahí. El ser es un concepto, algo puesto por el hombre. Supone un sujeto cognoscente: "que el ser no tenga sentido y no pueda significar nada si se abstrae del sujeto cognoscente, y, por lo tanto, que el pensar intervenga en el ser de las cosas *poniéndolo*, no implica que los entes, que las cosas, al ser o no ser, se conviertan en pensamiento"⁴⁷. De lo que se colige, primariamente, el carácter *relacional* del ser. Ser no significa *ser suficiente* como creían los griegos en su afán de aprisionar el ser en el ente, buscándolo *bajo* la realidad aparential de éste y confiriéndole sustantividad —por lo tanto estructura cósmica—. Esta posición es para Ortega inadmisible y el origen de tal error estriba en la identificación hecha entre ser y concepto⁴⁸. Si el ser no es sustancia, es relación. La primera prueba de este planteamiento del ser la tenemos en la estructura misma de las cosas. Estas no tienen ser sino que lo reciben. El ser no es un descubrimiento sino una *atribución*; del ser de los entes "no tenemos, por lo pronto noticia. Nos son dadas puramente las cosas, no su ser... el más allá de las cosas no está en manera ninguna dentro de ellas"⁴⁹. La segunda prueba del carácter relacional del ser la hallamos en el criterio de *analogía*. El *origen ontológico* de este criterio reside en la constatación de que las cosas son simples correlatos; el ser no es concebible en términos sustanciales sino relacionales⁵⁰; es relativo y no absoluto. El punto de referencia de esta relación es el hombre, perdido en el caos de la circunstancia y urgido de inteligibilidad: Las cosas no tienen

⁴⁵ *Ibid.*, p. 332.

⁴⁶ En torno a Galileo. O.C. V, p. 85.

⁴⁷ Filosofía pura. O.C. IV, p. 57.

⁴⁸ Vid. La idea de principio en Leibniz, p. 337.

⁴⁹ ¿Qué es filosofía?, p. 45.

⁵⁰ Vid. La idea de principio en Leibniz, p. 274.

ellas por sí un ser, y precisamente porque no lo tienen, el hombre se siente perdido en ellas, náufrago de ellas y no tiene más remedio que hacerles un ser, que inventárselo"⁵¹. Aquí descubrimos el entronque existente entre el ser y la vida. El ser nace, como la vida, del enfrentamiento de un yo y de una circunstancia. Es un emergente vital, la traducción en términos intelectuales de lo que en sí es la vida: "el único ser indubitable que hallamos es la interdependencia del yo y las cosas... ser es necesitar lo uno de lo otro"⁵². La realidad radical, la raíz del ser, por lo tanto, es la vida. La vida es *ontológica*, ya que es, fundamentalmente, voluntad de inteligir: "descubrir el ser de las cosas y el ser de sí mismo y el ser de todo no es sino el quehacer intelectual del hombre, quehacer que, por lo tanto, no es un aditamento superfluo y extrínseco a su vida, sino que, quiera o no, es constitutivo de ésta"⁵³. El carácter ontológico de la vida es ser *ontologizante*, proyectora del ser. Dentro de la perspectiva genética de Ortega ya podemos intuir que la razón de que haya ser se explica por el fenómeno vida humana, cuyo quehacer es la constitución de realidades. Heidegger llamará al hombre "pastor del ser". García Bacca sostiene que para Ortega el concepto de ser surge "*primariamente el hombre, y del hombre en fase de ensimismamiento, y secundariamente de las cosas*"⁵⁴. Dicho en otros términos: la aparición de la categoría "Ser" es fruto del comportamiento de la vida humana que para captar las cosas, buscando vínculos unificantes en la realidad, saca de su interior y transpone al mundo de las *onta* un aparato ortopédico, una forma explicativa de mención: la categoría de ser. El porqué de la X que llamamos *ser* queda explicado por la necesidad de inteligir de la vida humana; se genera como respuesta a *lo que hay*, en un intento desesperado de seguridad frente a la circunstancia, de saber a qué atenerse; sin la creencia de que las cosas tienen un *ser*, algo propio, no sería posible el conocimiento. Este se apoya pues en la suposición de que las cosas *son*: "el conocimiento antes de empezar es ya una opinión perfectamente determinada sobre las cosas: la de que éstas tienen un *ser*. Y como esa opinión es previa a toda prueba o razón y supuesto de toda razón o prueba, quiere decirse que es simplemente una creencia, en cuanto tal nada diferente a la fe religiosa"⁵⁵. Por eso quien no parte del ser absoluto —cualidad permanente *in se*— no puede pretender el conocimiento absoluto. El ser no es una realidad, es una categoría gnoseológica —en cuanto esencia

⁵¹ En torno a Galileo. O.C. V, p. 84-85.

⁵² ¿Qué es filosofía?, p. 223.

⁵³ En torno a Galileo. O.C. V, p. 22.

⁵⁴ García Bacca, op. cit., p. 86.

⁵⁵ El intelectual y el otro. O.C. V, p. 532.

o cualidad —de las cosas— fruto de la función ontologizante de la vida humana. De lo que se deduce la siguiente consecuencia: el ser tiene una génesis ontológica que emerge en la operación constituyente del proyecto humano. Pero en sí mismo, cuando lo predicamos de algo, es una simple categoría del conocimiento. El ser, la consistencia fundamental de las cosas es su carácter afectante para una vida. Ortega niega el *ser-así* como "cualidad de", limitándolo al *ser-para*. Por eso ha dicho Ortega que las cosas agotan su ser en aparecer. He aquí su carácter relacional. Lo único que exhiben como propio es su *ser-ahí*, que las hace trascendentes al hombre. Lo óntico no es el ser sino el *haber* y este haber no encierra un fundamento para la atribución ontológica. Es por ello aplicable a Ortega el siguiente juicio de Nicolai Hartmann: "No hay cosa del mundo que... sea algo coherente en sí y dotado de unidad: su existencia es existencia en sí pero su forma es asunto de la representación"⁵⁶. Y si las cosas carecen de unidad, carecen de constitutivos que permitan la distinción entre ellas, lo que imposibilita *ab initio* explicar los diversos tipos de entes, que sólo son concebibles en función reactiva a las demandas vitales, impotentes para exhibir realidad propia. La ontología así entendida no libra de dificultades inzanjables; no puede responder a esta interrogante radical: ¿Por qué existen diversos tipos de entes?

Se dan así en Ortega dos acepciones del ser: una de orden gnoseológico, el ser como esencia, como iluminación proyectiva del hombre sobre las resistencias del contorno. Otra metafísica: ser como capacidad ontologizante, relación ontológica de un sujeto que consiste en alteridad y cuya misión existencial es trascender la circunstancia en que está instalado, sujetándola a sus designios, dándole sentido. Este es el *haber* fundamental que constituye al ser: la vida humana, de la cual los objetos vitales son modalidades que ella constituye en su esencia. De esta manera la vida humana se confunde con el ser, es el ser auténtico y primario. La vida reemplaza en Ortega a la antigua noción de ser. Hay en el mundo una X que llamamos ser porque existe una realidad constituyente, ontologizante. De esta manera se aclara, con vigor innegable, la vocación metafísica del hombre, su enraizamiento en el ser, aunque ello implique la imposibilidad de una ontología de lo objetivo⁵⁷.

⁵⁶ Hartmann, N. *Ontología*. I, p. 318.

⁵⁷ No me he referido en este trabajo al problema de Dios en Ortega, asunto más complejo que el que pueden crear sus detractores. Indudablemente la ontología del pensador español es una ontología del *ser finito* y dentro de esta perspectiva se ha desarrollado. Ello no obsta para afirmar, sin embargo, que su filosofía no está cerrada a la Trascendencia (Actualmente preparo un trabajo sobre este tema).

CAPITULO IV

Los valores: Breve referencia acerca de su índole.

Los valores.

Las cosas tienen, en el hombre, una repercusión estimativa. Son odiadas o deseadas, buscadas o rechazadas. Esto nos advierte la existencia de un determinado reino objetivo cuya textura es diversa de la esfera ontológica, ya que aquello a que apuntan los actos axiológicos no tiene la naturaleza de ser, común a los objetos reales y a los objetos ideales. Junto al saber de algo que es —sea cual fuere su génesis— se da el estimar algo que *vale*. La índole del mundo del ser es distinta de la índole del mundo del valor. Y la vida no es sólo trato con entes sino relación con valores. De aquí su importancia dentro del sistema de Ortega y la necesidad de incidir suscintamente en esta dimensión de la *realidad radical*.

La valoración como acto psicológico o espiritual supone la referencia a los valores, a objetos distintos de lo real pero que, no obstante, subyacen, en las cosas: "Los valores no son cosas, no son realidades, pero el mundo de los objetos —aún excluyendo toda mística pseudo realidad— no se compone sólo de cosas"¹; uno de los componentes de este mundo son los *valores*. Ortega les da una objetividad de tipo matemático². Los valores no son, sin embargo, formas abstractas yacentes en un orden ideal sino que suponen un mundo real en que se encarnan sin confundirse con él: "Todo valor por tener un carácter de cualidad postula el ser referido a alguna cosa concreta... Pero, en ocasiones, vemos una cualidad sin conocer bien su sustrato"³. La percepción del valor no entraña pues, la captación de la cosa. Su órgano de aprehensión es distinto del receptor de la esfera ontológica: "son un linaje peculiar de objetos ideales que residen en los objetos reales o cosas, como cualida-

¹ Introducción a una estimativa. O.C. VI, p. 22.

² Ibid., p. 332.

³ Ibid., p. 331.

des *sui generis*"⁴. Los valores son componentes del mundo, tienen sustentáculo en las cosas, en los objetos reales, aunque no participan de la índole de éstos. Pertenecen a una ordenación diferente. No es que sean fruto de la ilusión o del deseo. Poseen una efectividad indiscutible. No son proyecciones del sujeto. Por ello, al criticar Ortega las teorías axiológicas de Windelband y von Ehrenfelds, las ataca porque limitan el valor "a una emanación del sentimiento o del apetito subjetivos"⁵. Pero el valor no es la cristalización o la proyección de un deseo o de un sentimiento. Las cosas deseables tienen fundamento en la objetividad que llamamos *valor*. Una cosa es amable no porque se dé en nosotros el sentimiento del amor sino porque su propia índole la hace *susceptible de ser amada*. Se puede decir que hay una *adaecquatio* entre el acto estimativo y el objeto que es su correlato.

Al ser los valores cualidades *objetivas* tienen determinados atributos que Ortega les otorga, siguiendo la línea clásicamente conocida en Axiología: son absolutos, bipolares, requieren determinado tipo de objetos de resistencia, son transparentes a la percepción, a manera de los entes ideales. Constituyen "las normas trascendentes de lo emocional"⁶.

Tales propiedades del valor están en contradicción flagrante con las que concede el autor al mundo físico, al horizonte de lo real y de las cosas. Mientras que éstas carecen de esencia, siendo las "posibilidades" que ofrecen, carentes de fundamento *in re*, los valores son la plena cualidad: un dominio esencial que se impone por su propia fuerza. No son fruto del sentitimiento ni, como los objetos matemáticos, productos de una "*imaginación exacta*". Ortega ha tenido que recurrir a otras categorías que las utilizadas en su escala ontológica para presentar la textura del valor, que viene a ser una misteriosa realidad cabalgando en el mundo de las sombras fácticas, en la bruma inasible e irracional del horizonte de lo real. Inclusive, si las creencias varían sin más fundamento que la *sensación histórica* —¿cómo pueden existir valores absolutos?—. Si tal es su índole, la vida no sería el supremo árbitro de la realidad sino que estaría condicionada desde fuera. Tales son algunos de los problemas que plantea la axiología orteguiana en relación al núcleo del pensamiento de nuestro filósofo.

El divorcio establecido entre las cosas y los valores merece una consideración especial ya que puede darse la aprehensión de lo valioso sin reconocer la realidad en que el valor se encarna: "es indiferente para

⁴ Ibid., p. 330. En esto sigue el planteamiento de Scheler.

⁵ Ibid., p. 324.

⁶ Ibid., p. 335.

la existencia del valor que existan de hecho cosas en que se incorporen. Para el ateo no existe Dios, pero sí el valor "santidad o divinidad"⁷. Esto no quiere decir que se niegue la dimensión en que los distintos valores se ubican, pues, como nos dice, cada valor requiere de un tipo de objeto para residir. No se puede admitir el valor moral en un personaje inanimado ni en un animal. Lo que busca poner de relieve es que el conocimiento de un valor no supone el del substrato en que subyace; que se puede conocer plenamente, por ejemplo, la valentía de una persona sin conocer a la persona, o, para citar un ejemplo suyo, que se puede conocer el valor religioso siendo ateo. Aceptar esta tesis implicaría hacer del valor algo aislado del ser y la experiencia nos dice que una cosa vale en la medida que realiza su ser. En el terreno de lo moral al conocer el valor de algo conocemos su ser. El valor tiene una *intencionalidad ontológica* a través de la cual se patentiza el ser de aquello en que reside. La bondad de una persona nos dice algo de "ella". El valor es "de" algo, aunque ese algo no lo realice íntegramente o no lo posea en plenitud. Hay una implicancia entre el ser de una cosa y su valor o dimensión axiológica. No son dos ordenaciones de un mismo mundo que permanecen en irreconciliable paralelismo.

De otro lado, el ejemplo que cita Ortega es prueba de nuestro aserto. Dice el autor: "que para el ateo no existe Dios, pero sí el valor... divinidad". La adhesión al valor divinidad implica el reconocimiento de un ámbito, de algo que es divino; encierra alteridad hacia lo trascendente o fundamental. Y, por lo tanto, referencia a un tipo de ser, aunque no se le conozca plenamente. De esta manera, lo que se desconoce es el *contenido* del valor, teniéndose, en cambio, la *referencia real* de la existencia (saber ontológico) de un sujeto, por así decirlo, divino. Si no se admitiera este sujeto, no se vería el valor. A lo más quedaría el asentimiento a la posibilidad de que *otros puedan verlo*. De no ser así, la percepción del valor tendría aneja la convicción de la valoración como immanente y subjetiva. Y esto va contra la tesis orteguiana de la *objetividad* del valor.

Conviene tener presente que en una de sus obras primerizas sostenía nuestro autor: "La prueba de que las cosas no son sino valores, es obvia; tómese una cosa cualquiera, aplíquese a ella distintos sistemas de valoración y se tendrán otras cosas distintas en lugar de una sola"⁸. Con lo que quería decir que el valor no era un tipo especial de objetividad, de un lado, y que dependía, en su consistencia, de la proyección

⁷ Ibid., p. 334, n (2).

⁸ *Adán en el Paraíso*. O.C. I, p. 475.

vital. El valor representaría el aspecto *cualitativo*, de esas *importancias* que son las cosas y sería proyectado libremente por la vida a las cosas.

El concepto de valor, tal como lo hemos presentado, es resultado de una elaboración posterior. Pero lo que interesa aquí, es una idea que va a subsistir en Ortega; esta idea es la *valoración* que como acto de la vida es un valor en sí, que no necesita justificarse mediante la participación en otros tipos axiológicos, como el valor moral o estético, por ejemplo. No se trata únicamente de que la valoración sea una opción de la vida sino que los actos del vivir mismo son en sí y por ser actos vitales, valores superiores. No requiere la vida remitirse a una escala objetiva ni participar en una dimensión trascendente pues en su propio quehacer estriba su valor y significación.

Por eso asevera que no necesita "la vida de ningún contenido determinado —ascetismo o cultura— para tener valor y sentido"⁹. El carácter objetivo del valor no originaría ninguna implicancia para la soberanía de la vida individual. El hecho de que los valores sean de suyo y representen un orden trascendente a los gustos y a los intereses de la vida no alteraría el rumbo que ella se pueda proponer. Por ello interpreta García Bacca: "La realidad de los valores y su jerarquía es condición de *posibilidad*, más no necesaria de un orden vital"¹⁰. Lo que significa que, a pesar de la existencia del valor y de la creencia que Ortega ostenta firmemente sobre su objetividad, el valor no se impone a la vida como algo a que ésta tenga que referirse sino que la vida crea el valor y lo impone desde dentro, haciéndolo emerger de su propio impulso vital. Ortega quiere olvidarse, para salvar el primado de la vida, de los objetos por él descubiertos. No le interesa el valor dentro de su sistema sino la *valoración* como *acto vital*. Y esto significa centrar el problema en los *valores vitales*: "¿No es incitante la idea de convertir por completo la actitud y en lugar de buscar fuera de la vida su sentido, mirarla a ella misma?"¹¹. Y la vida es referencia a lo otro, es altruista por esencia. Esta observación importa para el asunto de los valores. En efecto, estos no significan puntos de referencia en cuyo contacto y aprehensión consiguiente logre la vida su significación. Lo importante para la doctrina vitalista no reside aquí. Interesa por encima de todo, no el sentido inmanente al valor como objeto, sino la *gravitación* que ocasiona en el ritmo vital: "esas magnificas cosas son sólo pretextos que se crea la vitalidad para su propio uso, como el arquero

⁹ El tema de nuestro tiempo. O.C. III, p. 188.

¹⁰ García Bacca, op. cit., p. 114.

¹¹ Ortega. El tema de nuestro tiempo. O.C. III, p. 186. Aquí se advierte también la ausencia de la noción de persona.

busca para su flecha un blanco. No son, pues, los valores trascendentes quienes dan un sentido a la vida, sino, al revés, la admirable generosidad de ésta, que necesita entusiasmarse con algo ajeno a ella". "No menos que la justicia, que la belleza o que la beatitud, la vida vale por sí misma... Esta suficiencia de lo vital en el orbe de las valoraciones la liberta del servilismo en que erróneamente se le mantenía, de suerte que sólo puesta al servicio de otra cosa parecía estimable el vivir"¹². Los valores vitales son los que dan sentido al vivir. Los objetos llamados valores sólo son pretextos, cualidades que la vida utiliza cuando lo juzga conveniente; no hay participación en su médula. La vida encuentra en su íntimo quehacer, en su *faciendum*, la sustancia valorativa. Las estructuras axiológicas desempeña un papel secundario e instrumental. No cabe hablar de *formas de vida* en función de asimilación de valores. Lo vital es suficiente, se justifica en su *disposición intencional*. Y tal disposición es su valor. Lo importante no son los valores sino el interesarse por ellos, el *dinamismo* valorativo.

Esta sucinta referencia a la teoría axiológica del autor cuya ontología estudiamos¹³ ha servido para precisar en primer lugar que el orden del mundo del valor es diverso que la trama del universo del ser; que los valores son de suyo cualidades aprehensibles por la vía emocional, y que son independientes del mundo de las cosas en que residen. Esto significa admitir, contrariamente a lo que afirma en su ontología, una región esencial que sólo reconoce como proyección al tratar de las cosas y que no estudia al referirse a los objetos matemáticos. Consiguientemente, que lo cualitativo, que lo esencial, sólo es asequible en la moción afectiva.

En segundo lugar, la teoría de los valores nos ilustra de su ineffectividad para el ordenamiento vital. La vida vive de sus propias reservas. Los valores existentes sólo lo son en el plano de posibilidad para la vida, no estando ésta subordinada a aquellos. En relación a los valores lo fundamental no es la participación en su sustancia sino en el quehacer vital, siendo el término de éste totalmente accidental. La vida no se supedita a ninguna instancia trascendente. Vale por su propio dinamismo immanente. No caben formas de vida en virtud de participación en valores no vitales. En otras palabras, la vida carece de término intencional que permita su realización axiológica.

De este modo la teoría axiológica no concuerda con el sistema orteguiano referente a la estructura de lo real y no tiene gravitación sobre el *sentido* de la vida.

¹² Ibid., pp. 188 y 189.

¹³ En relación a los valores está el problema de la percepción del prójimo que no estudiamos en este trabajo.

CONSIDERACIONES FINALES

1.—La perspectiva ontológica en que se sitúa Ortega lo conduce a la captación del ser de la vida humana en su nivel *constituyente*, como "sistema" entitativo que al darse el ser confiere esencia a su contorno. Tal perspectiva le permite el ahonde de la vida, *realidad radical*, en su carácter de *libertad* en la *facticidad*. El ser libre es analizado en su dimensión óntica y de él deriva la capacidad *ontologizante* de la vida. Es por ello que el ser —como cuestión metafísica— es planteado únicamente como operación vital constituyente de la realidad de los objetos. Toda la problemática ontológica es ubicada como función vital espontánea, en tanto repercute en la individualidad subjetiva.

2.—Pese a la riqueza de su Ontología de la vida, Ortega no ha estudiado el problema de la persona, reduciendo al hombre al dinamismo auto-creador de las experiencias. De esta manera no se encuentra en su doctrina la razón de ser posibilitante de la libertad. El centro y propulsor vital es presentado, a través de la idea de *vocación*, como una simple tendencia psicológica.

3.—La afirmación básica del pensamiento orteguiano dice que la vida es la realidad radical y toda su filosofía la orienta exclusivamente en función de la repercusión vital o subjetiva. Tal actitud es impotente para explicar integralmente la realidad, para fundar una Ontología. No basta decir que las cosas son *importancias* u obstáculos *para* la vida. Con dicha respuesta no se aclara la diferencia que existe entre los modos de ser. Con la sola perspectiva vitalista no se agota la realidad. Se puede explicar el ser de la vida, su dinamismo intencional, pero no el ser de las cosas, las categorías constitutivas de los distintos estratos de lo real. Ortega incurre en un *monismo de perspectiva*, negando la posibilidad de una ontología de lo objetivo.

4.—Este monismo de perspectiva implica la reducción del *mundo* al *horizonte* o contorno de cada individuo humano, a su circunstancia. Las dificultades anejas a esta tesis son claras de percibir. De un lado, como las cosas no poseen modo de ser propio es imposible explicar los distin-

tos estratos de la realidad, las formas diferenciales de los entes. ¿Qué distingue, en efecto, dentro de este sistema, el ser orgánico del inorgánico? Aún más, ¿cuál es el criterio diferenciador entre lo real y lo ideal? La propia obra de Ortega da testimonio de dicho vacío. Es necesario que el ser real se diferencie del ser ideal, que las categorías que explican una esfera no valgan para la comprensión de la otra. Ortega no repara en esto y su explicación de los objetos ideales es de gran debilidad y como hecha de pasada. Para entender los números y los objetos abstractos no es suficiente referirse al proceso discursivo de la mente sino a la índole misma de los objetos. La negación de la esencia hace débil esta explicación. De otro lado, el ver todo desde la vida individual —ceñida a una perspectiva determinada— impide elucidar el problema de la validez del conocimiento. El punto de vista, según el profesor de Madrid, no condiciona sólo el campo de los objetos sino que afecta a la índole misma de éstos. Dicha consecuencia ontológica impide que se vea la *misma* cosa. Los diversos ángulos determinan no sólo objetos sino *seres* diversos. No se trata únicamente que la realidad aparezca de diversas maneras sino que no aparece el *mismo* ser. Cada perspectiva conforma *realidades* diversas.

5.—Este fenomenismo es diverso del psicologismo tradicional ya que el objeto "aparece como" distinto del sujeto. Es fenómeno de *algo* que existe. Pero este algo no tiene cualificación; ésta es proyección del sujeto sobre los obstáculos que aparecen en la vida. Estos obstáculos, desde el momento que posibilitan diversas modalidades de perspectiva, no pueden ser meros hechos brutos. Ortega no llega a una solución neta de este problema. Trata de matizarlo pero no encuentra una articulación satisfactoria. Desde el momento en que los obstáculos son la base de los fenómenos y que los fenómenos son de "algo", este algo debe tener una modalidad, que Ortega no admite en su tesis ontológica general, pero que introduce subrepticamente en la teoría de la perspectiva o punto de vista.

6.—Dice el autor que los fenómenos o lo que se manifiesta en cada perspectiva personal evidencia o actualiza ciertas "posibilidades" de lo real. Pero, ¿en qué medida son "de" lo real si, como se sabe, la esencia es construcción de un sujeto?

7.—Las creencias o vigencias históricas tampoco están ligadas a ningún correlato que las apoye. Son fruto de la sensación histórica de una época, y por lo tanto, manifestaciones de un estado psicológico.

8.—La categoría de perspectiva o punto de vista no consigue superar el relativismo. Incorre en una forma peculiar de éste. El conocimiento no posee un término de referencia. La ubicación del sujeto imprime *carácter* a los objetos.

9.—La concepción que Ortega tiene de la verdad es prueba indicativa de su relativismo. No hay adecuación ni descubrimiento como condición de la verdad. Para que ésta exista basta que haya un acuerdo con la perspectiva. Inclusive, hay tantas verdades como perspectivas. Cada persona vive de su núcleo de visión, que es lo que la vida exige que aparezca. La verdad es, a lo más, ajuste con el fenómeno, que se constituye exclusivamente para determinado sujeto. No se da fundamento ontológico a la verdad ni un camino para el conocimiento de validez universal. Ahora bien, si la verdad es despojada de su misión reveladora de algo trascendente, pierde el carácter de tal. Esto no puede salvarse recurriendo, como lo hace Ortega, a una hipotética verdad absoluta, inaccesible para la historia humana, pues quitarle el carácter relacional es despojarla de su esencia.

10.—El criterio de verdad en Ortega no es únicamente relativista sino subjetivista. Para él, una cosa es verdadera en la medida que satisface a la vida individual. Si esto fuera así, la verdad tendría como órgano el sentimiento; perdería el carácter de referencia que le es esencial. La verdad sería una sensación encerrada en la vida.

11.—La razón profunda de la debilidad de la Gnoseología orteguiana está cifrada en su tesis ontológica de la negación de la esencia. Si se sostiene que el mundo de los objetos, de las cosas, carece de peculio, de principio informante, de esencia, es consecuente afirmar que el conocimiento no es adecuación, porque no tiene a qué adecuarse.

12.—El monismo de perspectiva impide llegar a una Ontología integral. No es lícito para comprender la realidad reducirla a una forma de ella. Pero Ortega no se contenta a esto. Identifica el ser y la vida. La relación óntica yo —circunstancia, el sistema vital es fuente del ser y lo trasciende ya que el ser se basa en ella. La raíz del ser es la vida; esta es lo radical; el ser, la interpretación; por lo tanto, derivado.

13.—No se trata de que el ser se manifieste y tenga su asiento en la inteligencia sino que la inteligencia proyecta el ser para librarse de la presión de lo circundante. Aquí el correlativismo, se convierte en relativismo, ya que la esencia no encuentra correlato.

14.—Los argumentos citados ponen en claro que Ortega no ha cumplido con su intención realista. No porque estime que el ser es una interpretación de la inteligencia sino porque su criterio de perspectiva no establece la relación existente entre dicha categoría exegética y el mundo de lo real. Tratar sobre el ser no significa decir tan sólo que todas las cosas son sino primariamente en qué medida son y cómo reciben el ser. Esto es imposible si las cosas que existen no arrojan luces sobre su in-

dole, si no se establece la efectiva relación inteligible entre lo que *hay* y lo que es en sus distintos planos, para hablar en términos orteguianos.

15.—La distinción que hace Ortega entre el mundo ser y el mundo valor, lleva a un serio problema derivado de equiparar, el valor y el ser como ordenaciones supremas. El valor se escinde del reino ontológico; no es que sea distinto a otras cualidades del ser sino que “no es” cualidad del ser, no responde a la plenitud de éste dentro de su propio orden.

16.—Existe una contradicción entre la estructura del ser y del valer. Mientras que el valor tiene cualidad propia, las cosas reales no lo poseen. La única que reside en ellas es el valor que soportan. ¿Por qué se admite el valor con consistencia propia, negándosela al ser real? o ¿es que las cosas son valores? Ortega no resuelve estas aporías y no determina consecuentemente las relaciones entre el valor, como objetividad *en sí*, con la vida. El descubrimiento de esta nueva *ratio entis* no refracta sobre su concepción de la vida como realidad radical. De haber tomado en serio la objetividad del valor habría tenido Ortega que rehacer *ab initio* las bases de su ontología. La vida no carecería de fundamento ni de principio de participación; estaría conectada a un orden trascendente. Pero nuestro pensador rehusa someter al hombre a algo que trascienda el nivel de su experiencia.

17.—Las limitaciones que encontramos en la Ontología orteguiana no nacen de su punto de partida: la vida humana, sino en la *concepción* que el autor tiene de ella, en la autarquía que atribuye al sujeto en la determinación de la realidad. Por ello el mundo de los objetos se reduce a función vital. La vida no recibe un mensaje trascendente de su contorno; la necesidad vital determina la aparición del ser. No es posible aquí el descubrimiento de una verdad ontológica a través del hombre. El hombre no está *abierto* al ser a pesar de lo genuino de su vocación ontológica.