

COMENTARIOS

OBRAS INÉDITAS DE ORTEGA: ¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

De las obras póstumas de Ortega publicadas hasta ahora es la más importante el *Leibniz*, que parece lo más probable quede como una de las más importantes de todas las del autor. ¿*Qué es filosofía?* la sigue en importancia, por la que tiene en relación con la filosofía de Ortega en general y en relación en particular con el *Leibniz*. Éste se compone de dos partes muy heterogéneas, de las que la primera es histórica y ontológica, la segunda autobiográfico-crítica y de filosofía de la filosofía. He reseñado la obra en su totalidad y he examinado la ontología de la primera parte y la autobiografía y crítica de la segunda en sendos artículos,¹ proponiéndome examinar en otro su filosofía de la filosofía. Pero ésta no debe separarse de la última de las Obras Inéditas de que tengo noticia, el *Origen y epílogo de la filosofía*, por las razones que expondré si llego a cumplir el propósito; y una y otra deben ilustrarse por medio de ciertos antecedentes: el *Origen y epílogo*, iniciado como un epílogo a la *Historia de la Filosofía* de Julián Marías, por medio de los prólogos a las *Historias de la Filosofía* de Vorländer y Bréhier; y todo ello por medio del curso ¿*Qué es filosofía?*, posterior ocho años al primer prólogo, anterior en unos doce al segundo y contemporáneo de la recepción de Heidegger —*El ser y el tiempo*— por Ortega, lo que le da un lugar de relieve en la historia de las relaciones entre ambos filósofos: contemporáneo del *Anejo a Kant*, una de las dos publicaciones de Ortega destacadas por este mismo en la sumaria autobiografía intelectual entretejida en la crítica de Heidegger ingerida en la segunda parte del *Leibniz*. ¿*Qué es filosofía?* requería, pues, un examen detallado, por ende aparte, que completará retroactivamente el ya hecho de la crítica, autobiografía y relaciones que acabo de mentar y por adelantado el proyectado de la filosofía de la filosofía de Ortega en los mencionados prólogos y *Origen y epílogo* y en la segunda parte del *Leibniz*.

El curso ¿*Qué es filosofía?*, de 1929, es muy importante, empezando porque al ser relativamente extenso, un texto de bastantes más de doscientas páginas, puede entrar en muchos más detalles —aun descontando las digresiones— y meterse en honduras mucho mayores que textos más cortos; pero, naturalmente, no sólo por ello, sino, y sobre todo, porque en los años anteriores al 29 tuvo lugar no sólo el auge de la idea de la razón vital —*El tema de nuestro tiempo* es una lección de 1921 publicada en 1923—, sino la iniciación de la alternativa rivalidad entre esta idea y la de la razón histórica— quizá desde *Las Atlántidas*, de 1924—, o sea, la maduración de los filosofemas peculiares de Ortega, y a última hora el encontrarse con Heidegger —en *El ser y el tiempo*, publicado en 1928— y sus efectos sobre los filosofemas arribados a madurez y especialmente sobre la conciencia de ellos por el propio Ortega.

El curso, empezado en febrero en la Universidad de Madrid, donde no pasó de la primera lección, por cierre de la institución: “por causas políticas” —estaba España bajo la dictadura de Primo de Rivera— y “dimisión consiguiente” de Ortega, volvió a empezar en la Sala Rex, donde tuvieron lugar las lecciones II

¹ “El *Leibniz* de Ortega”, *Diánoia*, 1960, “La ontología de Ortega según su *Leibniz*”, *Diánoia*, 1961, “Ortega y Heidegger”, *La Palabra y el Hombre*, 19.

a VI, y continuó, "debido a la creciente afluencia de público", en el teatro Infanta Beatriz hasta la lección XI, con la que se le puso fin a mediados de mayo. Tan abundante en digresiones como suelen ser los cursos en general, sigue por entre ellas una línea que puede llamarse su línea progresiva, aunque sea una línea espiral, debido a un método deliberadamente adoptado.

...en filosofía no suele ser la vía recta el camino más corto. Los grandes temas filosóficos sólo se dejan conquistar cuando se los trata como los hebreos a Jericó —yendo hacia ellos curvamente, en círculos concéntricos cada vez más estrechos e insinuantes. (40, cf. 81, 132, 142).²

El propio Ortega indica los cuatro giros o circunnavegaciones hechas (81 sig., 132, 197). La metáfora del segundo nombre, sugerido por Platón, le seduce especialmente, pues cuando en la lección VIII acaba una digresión, dice:

Pero dejemos ahora estas apasionadas navegaciones y recalamos de nuevo en nuestro asunto. (183)

Lo que no dice Ortega es el fundamento de semejante método. Pareciera tratarse de una mera "racionalización" de su personal manera de idear escribiendo, o escribir ideando, con los naturales vaivenes —decir para desdecir (205)— de todo espontáneo pensar y las digresiones propias de un pensar superabundante en asociaciones y ocurrencias. Pero pudiera tratarse de una forma esencial a la filosofía misma, de constitución espiral o radiada, cardinalmente distinta, por ejemplo, de la constitución longitudinal o vertebrada de la matemática.

La primera circunnavegación (lecciones I a III) expone el cambio en la situación de la filosofía en el paso del siglo pasado al presente y las causas o motivos de él, para concluir que el más profundo y decisivo está en la esencia de la filosofía misma y proceder a exponer ésta en la segunda circunnavegación (lecciones IV a VI). Expuesto que la filosofía es un conocimiento del Universo caracterizado singularmente por la necesidad de partir de los datos del Universo, la tercera circunnavegación (lecciones VIII a IX) hace de la filosofía moderna, que tomó por dato radical del Universo el pensamiento, una exposición y crítica que conduce a reemplazar tal dato por el de la vida, en el sentido de la cotidiana de cada individuo humano, según anuncia desde su comienzo la lección II y expone en la última circunnavegación, aunque ésta no mienta expresamente la cotidianidad de la vida, que hay que dar, pues, por supuesta. El problema de la filosofía misma

nos obliga técnicamente a plantearnos el problema menos técnico que existe: el de definir y analizar qué es "nuestra vida", en el sentido más inmediato y primario de estas palabras, incluso qué es nuestra vida cotidiana. Es más, una de las cosas que con más formalidad necesitaremos hacer es definir eso que llamamos vagamente la vida diaria, lo cotidiano de la vida. (40)

En la primera circunnavegación, la exposición del susodicho cambio recurre a consideraciones de filosofía de la historia que constituyen una primera gran digresión, con alguna a su vez dentro de ella.³ Estas consideraciones son en su mayor

² Estos números son y serán los de las páginas de la edición del curso en las "Obras Inéditas".

³ Hay muchas clases de digresiones y quizá todas ellas se encuentren abundantemente en Ortega. Las que son relativamente menos digresiones son aquellas que traen a cuenta

parte conocidas por otras publicaciones de Ortega, como las referentes a las generaciones. Ortega aprovecha éstas para reivindicar la distinción entre contemporaneidad y coetaneidad contra una crítica de Pinder, que en su libro sobre el problema de las generaciones

echa de menos esta distinción en mi idea de las generaciones cuando es todo su nervio. (44, nota 1);

y para sacar unas conclusiones de “arte de la vida” que serían muy características de él:

...en vez de abandonarnos a esa fatalidad que nos aprisiona en una generación, es preciso reobrar contra ella renovándose en el modo juvenil de la vida que sobreviene. . .

Pero cuando esta prolongación de la juventud es ya imposible aún cabe decidirse bellamente por la gran generosidad y, ya que no se puede vivir la nueva vida que llega, alegrarse de que otros la vivan, querer que el porvenir sea distinto de nosotros, estar resuelto a la aventura de dejarle su novedad invasora, su juventud. (46)

Los “motivos más inmediatos” del susodicho cambio, que son los del fin del “imperialismo de la física” en los tiempos modernos, se derivan de la “crisis de principios” en la física de nuestros días y se reducen a dos hechos que liberaron a la filosofía de aquel imperialismo: que

cada ciencia acepta su limitación y hace de ella su método positivo

y que

cada ciencia se hace independiente de las demás, es decir, no acepta su jurisdicción. (65)

Esta exposición de motivos, también conocida en sustancia por otras publicaciones de Ortega, contiene asimismo digresiones, más orteguianas, como la que concluye:

La verdad es histórica. Cómo, no obstante, puede y tiene que pretender la verdad ser sobrehistórica, sin relatividades, absoluta, es la gran cuestión. Muchos de ustedes saben ya que para mí el resolver dentro de lo posible esa cuestión constituye “el tema de nuestro tiempo”. (59);

o más originales, como la que empieza:

No sé por qué solemos entender la palabra “crisis” con un significado triste; crisis no es sino cambio intenso y hondo; puede ser cambio

nociones presupuestas por lo que se va diciendo, pues aunque interrumpen el hilo de esto, lo hacen para ingerir en él lo que no se hubiera prestado a ser expuesto previamente a todo lo demás por falta de conexión suficiente entre todo ello. A esta clase pertenece la gran digresión que ha dado ocasión a esta nota. Las digresiones que son relativamente más tales son las debidas a meras asociaciones de ideas o a ocurrencias. Ortega reconoce en casos sus digresiones con términos más o menos directos, como en el caso mencionado más arriba en el texto. Otras, en 47, 109 sig., 132. El resultar la exposición de un tema más extenso de lo previsto no se debe forzosamente a haber improvisado digresiones. Cf. 57, 84.

a peor, pero también cambio a mejor, como acontece con la crisis actual de la física. (60 sig.)

Vayan las anteriores referencias a digresiones a título de ilustración de las hechas a lo largo del curso, para limitar en adelante las referencias a ellas a simples indicaciones que den idea de su número y variedad a lo largo del mismo.

Pero hay otro motivo más fuerte que los apuntados para que sea posible un renacimiento filosófico. La tendencia a aceptar cada ciencia su propia limitación y a proclamarse independiente son sólo condiciones negativas bastantes para quitar los estorbos que durante un siglo han paralizado la vocación filosófica, pero no nutren ni menos provocan enérgicamente ésta.

¿Por qué vuelve, pues, el hombre a la filosofía? ¿Por qué vuelve a ser normal la vocación hacia ella? Evidentemente, se vuelve a una cosa por la misma razón esencial que llevó a ella la primera vez. . .

Esto nos obliga a plantearnos la cuestión de por qué al hombre se le ocurre en absoluto hacer filosofía.

¿Por qué al hombre —ayer, hoy u otro día— se le ocurre filosofar? Conviene traer con claridad a la mente esa cosa que solemos llamar filosofía, para poder luego responder al “por qué” de su ejercicio.

. . . ¿Qué es a nuestros ojos la filosofía resurgente?

Voy a responder a esta pregunta con una serie de rasgos, mediante fórmulas que poco a poco, en los días subsecuentes, irán revelando todo su sentido. (68 sig.)

Este plan se desarrolla desde las últimas páginas de la lección III inclusive hasta las últimas de la VI exclusive, y en rigor dando más de un giro dentro de la segunda gran circunnavegación. El primer

definir la filosofía como conocimiento del Universo (69)

conduce derecho a diferenciar singularmente el conocimiento filosófico del Universo así por este su objeto, el Universo, como por lo peculiar del conocimiento mismo de él. El Universo es lo desconocido como tal:

. . . el Universo en cuya pesquisa parte audaz el filósofo como un argonauta no se sabe lo que es. Universo es el vocablo enorme y monolítico que como una vasta y vaga gesticulación oculta más bien que enuncia este concepto riguroso: todo cuanto hay. Eso es, por lo pronto, el Universo. Eso, nótenlo bien, nada más que eso, porque cuando pensamos el concepto “todo cuanto hay” no sabemos qué sea eso que hay; lo único que pensamos es un concepto negativo, a saber: la negación de lo que sólo sea parte, trozo, fragmento. *El filósofo, pues, a diferencia de todo otro científico, se embarca para lo desconocido como tal.* Lo más o menos conocido es partícula, porción, esquirla de Universo. El filósofo se sitúa ante su objeto en actitud distinta de todo otro conocedor; el filósofo ignora cuál es su objeto y de él sabe sólo: primero, que no es ninguno de los demás objetos; segundo, que es un objeto integral, que es el auténtico todo, el que no deja nada fuera y, por lo mismo, el único que se basta. Pero precisamente ninguno de los objetos conocidos o sos-

pechados posee esta condición. Por tanto, el Universo es lo que radicalmente no sabemos, lo que absolutamente ignoramos en su contenido positivo. (69 sig.)

El conocimiento filosófico de tal Universo se caracteriza por aspirar a ser total y absoluto y por admitir la posibilidad de aspirar a un imposible:

... propongo que, al definir la filosofía como conocimiento del Universo, entendamos un sistema integral de actitudes intelectuales en el cual se organiza metódicamente la aspiración al conocimiento absoluto. Lo decisivo, pues, para que un conjunto de pensamientos sea filosofía, estriba en que la reacción del intelecto ante el Universo sea también universal, integral —que sea, en suma, un sistema absoluto.

Es, pues, obligación constituyente de la filosofía tomar posición teórica, enfrentarse con todo problema, lo cual no quiere decir resolverlo, pero sí demostrar positivamente su insolubilidad. Esto es lo característico de la filosofía frente a las ciencias. Cuando éstas encuentran un problema para ellas insoluble, simplemente dejan de tratarlo. La filosofía, en cambio, al partir admite la posibilidad de que el mundo sea un problema en sí mismo insoluble. Y el demostrarlo sería plenamente una filosofía que cumpliría con todo rigor su condición de tal. (71)

Caracterizada así la filosofía, se pregunta Ortega por su origen, pero para dar una respuesta muy sumaria glosada con un par de páginas, las últimas de la lección III, tomadas al "Origen deportivo del Estado", y volver, después de invocar el método circular, al comienzo de la IV, sobre la caracterización de la filosofía.

¿De dónde viene —se preguntará— este apetito del Universo, de integridad del mundo que es raíz de la filosofía? Sencillamente, ese apetito que parece peculiar a la filosofía es la actitud nativa y espontánea de nuestra mente en la vida. Confusa o claramente, al vivir vivimos hacia un mundo en derredor que sentimos o presentimos completo. (72)

De la glosa es lo esencial esto:

La misión de la física es averiguar de cada hecho que ahora se produce su principio, es decir, el hecho antecedente que originó aquél. Pero este principio tiene a su vez un principio anterior, y así sucesivamente hasta un primer principio originario. El físico renuncia a buscar este primer principio del Universo, y hace muy bien. Pero repito que el hombre donde cada físico vive alojado no renuncia y, de grado o contra su albedrío, se le va el alma hacia esa primera y enigmática causa. Es natural que sea así. Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él. De aquí que sea al hombre materialmente imposible, por una forzosidad psicológica, renunciar a poseer una noción completa del mundo, una idea íntegra del Universo.

Pero lo más elocuente e inspirado es lo que termina así:

Aun insolubles, seguirán esas interrogaciones alzándose patéticas en la comba faz nocturna y haciéndonos sus guiños de estrella; las estrellas,

como Heine decía, son inquietos pensamientos de oro que tiene la noche. El Norte y el Sur nos orientan, sin necesidad de ser ciudades asequibles para las cuales quepa tomar un billete de ferrocarril. (74)

La idea de la forzosidad de ir desde cualquier hecho hasta el primer principio no puede ser más clásica, como es de origen relativamente lejano en Kant y Schopenhauer y relativamente cercano en el neokantismo la idea de la perdurabilidad de los problemas insolubles como ambas cosas, problemas e insolubles. Pero la idea que hay en el fondo de las dos anteriores, la de la naturalidad de la filosofía, la de ser ésta esencial a la naturaleza humana, y la idea de la historicidad de la filosofía, la de ser ésta un producto de la cultura humana tardío y precario, alternan, rivalizan, en una vacilación de Ortega entre ambas nunca resuelta ni con la opción decisiva, definitiva, por una de ellas, ni con una síntesis satisfactoria menos expresa de ambas, que no es imposible ni de ideas contradictorias. No más lejos del final de la lección III a que se tomaron los pasajes últimamente citados, en un "Apéndice" a ella, inserto, según nota de "Los compiladores", en una publicación fragmentaria de algunas lecciones del curso, a continuación de la definición aristotélica de la filosofía que se recuerda, al caracterizar la filosofía por su objeto, el Universo, se hace una crítica de Aristóteles de la que las cláusulas siguientes concentran la sustancia, que despega de la idea de la naturalidad sin arribar todavía a la de la historicidad:

Si por "naturaleza" del hombre entendemos, como Aristóteles, el conjunto de sus aparatos corpóreos y mentales y su funcionamiento, habremos de reconocer que el conocimiento no le es "natural". Al contrario, cuando usa de todos esos mecanismos se encuentra con que no logra plenamente eso que él se propone bajo el vocablo "conocer"...

Esto obliga, sin remisión ni escape, a reconocer que la verdadera naturaleza del hombre es más amplia y que consiste en tener dotes, pero, también en tener fallas. El hombre se compone de lo que tiene "y de lo que le falta". Si usa sus dotes intelectuales en largo y desesperado esfuerzo, no es simplemente porque las tiene, sino, al revés, porque se encuentra menesteroso de algo que le falta y a fin de conseguirlo moviliza, claro está, los medios que posee. . . Dios sabe todo y por eso no conoce. La bestia no sabe nada y por eso tampoco conoce. Pero el hombre es la insuficiencia viviente, el hombre necesita saber, percibe desesperadamente que ignora. Esto es lo que conviene analizar. ¿Por qué al hombre le duele su ignorancia, como podía dolerle un miembro que nunca hubiese tenido? (77 sig.)

Esta magnífica idea entrevista por Platón, según recuerda el propio Ortega, hace expectante del análisis y utilización que haga de ella —pero, claro está, no en el "Apéndice".

En la vuelta sobre la caracterización de la filosofía, lo que agrega realmente a la ya hecha no son las consideraciones iniciales de la lección IV sobre la verdad, la exactitud, la probabilidad, ni sobre la "meta-física" y la "ante-física", ni una puntualización terminológica como ésta:

Entiendo por Universo formalmente "todo cuanto hay". Es decir, que al filósofo no le interesa cada una de las cosas que hay por sí... sino... de cada cosa... su puesto, papel y rango en el conjunto de todas las

cosas. . . Por cosas entenderemos no sólo las reales físicas o anímicas, sino también las irreales, las ideales y fantásticas, las transreales, si es que las hay. Por eso elijo el verbo “haber”; ni siquiera digo “todo lo que existe”, sino “todo lo que hay”. Este “hay”, que no es un grito de dolor, es el círculo más amplio de objetos que cabe trazar, hasta el punto que incluye cosas, es decir, que hay cosas de las cuales es forzoso decir que las hay pero que no existen (86),

puntualización que se reduce al conocido dar al término “existencia” el sentido estricto de existencia real y echar mano del término “haber” para designar la existencia en el sentido más lato, en el que hay, por caso particular, existencia matemática; sino que es la puntualización del alcance de la ignorancia acerca del Universo, porque con ella está la problematización de la filosofía en una relación decisiva —de lo ulterior del curso. El filósofo,

de lo que busca —que es el Universo— no sabe nada. Precisamos todo lo que ignora: precisarlo significa definir con pleno rigor el problema de la filosofía en lo que tiene de más peregrino y sin par.

1º Al preguntarnos qué es “todo lo que hay” no tenemos la menor sospecha de qué será eso que hay. . .

2º Pero ignoramos también si eso que hay será, en efecto, un todo, es decir, Universo, o si por ventura cuanto hay forma más bien diversos todos, si es Multiverso.

3º Pero ignoramos todavía más. Sea lo que hay Universo o Multiverso, al partir en nuestra empresa intelectual, ignoramos radicalmente si será cognoscible, es decir, si nuestro problema será soluble o no. . . Constituye la dimensión más extraña del pensamiento filosófico, la que le proporciona un carácter exclusivo, la que mejor diferencia el modo intelectual filosófico de todos los demás. (87)

Pues

no sólo el problema filosófico es ilimitado en extensión, puesto que abarca todo y no tiene confines, sino que lo es también en intensidad problemática. No sólo es el problema de lo absoluto, sino que es absolutamente problema. (88)

Esta característica conducirá a la necesidad de partir de los datos del Universo. Pero por lo pronto conduce a otra cosa, a

hacer una observación fundamental que me extraña no haber visto nunca expresada (89),

a saber, en sustancia, la de la primacía del problema mismo sobre las soluciones, en contra de la generalizada apreciación contraria: que es el hacer de la necesidad virtud de cuantos reconocen la perdurabilidad de los problemas insolubles.

Pero todo esto me sirve sólo como peldaño para elevarme a una consideración más radical (90),

a saber, la distinción entre problemas prácticos y problemas teóricos que conduce a la caracterización de la filosofía como teoría:

Si... el problema práctico consiste en hacer que sea lo que no es —pero conviene—, el problema teórico consiste en hacer que no sea lo que es —y que por ser tal— irrita al intelecto con su insuficiencia.

Para mí esta audacia del hombre que le lleva a negar provisionalmente el ser y al negarlo convertírselo en problema, crearlo como problema, es lo característico y esencial de la actividad teórica —que, por lo mismo, considero irreductible a toda finalidad práctica, sea del orden que sea. (92)

Hecha esta observación fundamental, la aplicamos inmediatamente a nuestro estudio sobre lo que es filosofía y decimos: si lo esencial en el *homo theoreticus*, en la actividad cognoscitiva, es su don de convertir las cosas en problemas, en descubrir su latente tragedia ontológica, no hay duda de que tanto más pura será la actitud teórica cuanto más problema sea su problema y viceversa, que en la medida en que un problema sea parcial conserva la ciencia que lo trae, un resto de actitud práctica, de utilitarismo ciego y no cognoscente, de prurito de acción y no pura contemplación. Contemplación pura es sólo la *teoría* y, en su etimología, lo significa directamente.

Este teoreticismo llega a hacer suya la frase de Fichte:

Filosofía es, propiamente, no vivir y vivir, propiamente, no filosofar (93),

aunque añadiendo inmediatamente, para tranquilidad de los que se extrañarían de encontrar tal en el filósofo de la razón vital:

Ya veremos, sin embargo, en qué sentido esencial y nuevo la filosofía, al menos mi filosofía, incluye también la vida. (*Ib.*)

Tras lo cual se vuelve al problema de la filosofía y la incognoscibilidad del Universo:

El problema nuestro era absolutamente problema porque comenzaba por admitirse su insolubilidad: tal vez, decíamos, el Universo o cuanto hay es incognoscible. Y puede ser incognoscible por dos razones distintas. Una de ellas consiste en que tal vez nuestra capacidad de conocer es limitada, como cree el positivismo, el relativismo y, en general, el criticismo. Pero también puede ser el Universo incognoscible por una razón que las usadas teorías del conocimiento ignoran, a saber, porque, aun siendo ilimitada nuestra inteligencia, el ser, el mundo, el Universo sea por sí mismo, por su misma textura, opaco al pensamiento porque sea en sí mismo irracional. (*Ib.*)

Lo que da pie a una disertación sobre el problema del conocimiento —aunque no para dilucidar la compatibilidad de una inteligencia ilimitada y un Universo irracional, sino para desarrollar— inspirándose en Nicolai Hartmann, para quien es un problema central el de la coincidencia sólo parcial entre las categorías del conocimiento y las del ser que acarrearía un conocimiento sólo parcial del ser— la posibilidad de la falta de coincidencia entre el pensamiento y el ser, contra el supuesto racionalista de la coincidencia total entre ambos. Pero la conclusión

no es simplemente la admisión de tal posibilidad, sino la invocación de una razón que podría eliminarla en buena parte, si no totalmente:

...lo que yo he llamado muy formalmente "razón vital", 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. (97)

Pero como esto es la conclusión, ni se indica cómo las categorías de la razón vital, aunque fuesen también conceptuales, coincidirían con las del ser más que las de la razón pura. En todo caso con ello termina prácticamente la lección IV, pues el par de páginas finales se van en una digresión sobre la crítica filosófica, una precisión acerca de la propia posición, de cautela crítica sin suspicacia antimetafísica, suscitada por la digresión anterior, y una afirmación de la superioridad del teórico sobre el práctico, para animar a intentar la loca empresa de acometer la resolución del quizá insoluble problema de la filosofía.

La lección V empieza insistiendo en las relaciones entre el problema de la filosofía y el carácter de teoría de ésta, y entre la teoría y la vida, para acabar sentando ahora una tesis que se antoja la misma de Aristóteles rechazada en el "Apéndice" a la lección III, como si nuevas circunstancias le hiciesen ver de nuevo lo mismo visto de distinto modo en distintas circunstancias:

La verdadera necesidad es la que el ser siente de ser lo que es —el ave de volar, el pez de bogar y el intelecto de filosofar. Esta necesidad de ejercitar la función o acto que somos es la más elevada, la más esencial. . .

La filosofía no brota por razón de utilidad, pero tampoco por sinrazón de capricho. Es constitutivamente necesaria al intelecto. (104 sig.)

Acto seguido, se pregunta por qué tal necesidad y se responde con una explicación, sobre la base de ejemplos, de las ideas finales de la lección III, que da un interesante paso: de los conceptos de mundo y Universo al concepto de ser fundamental, que aparece aquí:

...es filosofar, buscar al mundo su integridad, completarlo en Universo y a la parte construirle un todo donde se aloje y descanse. Es el mundo un objeto insuficiente y fragmentario, un objeto fundado en algo que no es él, que no es lo dado. Ese algo tiene, pues, una misión *sensu stricto* fundamentadora, es el ser fundamental. . .

...ser postulado y no dado. . . El ser fundamental, por su esencia misma no es un dato, no es nunca un presente para el conocimiento, es justo lo que falta a todo lo presente. . ., es el eterno y esencial ausente, es el que falta siempre en el mundo. . . Es. . ., por esencia, lo completamente otro, lo formalmente distinto, lo absolutamente exótico.

Yo creo que es debido, por lo pronto, subrayar mucho la heterogeneidad, lo que tiene de distante e incomparable con todo ser intramundano ese ser fundamental, en vez de hacerse ilusiones respecto a su proximidad y parecido con las cosas que nos son dadas y notorias. En este sentido, bien que sólo en éste, simpatizo con los que se negaron a hacer casero, doméstico y casi nuestro vecino al ser trascendente. . . en las religiones aparece bajo el hombre de Dios esto que en filosofía surge como problema de fundamento para el mundo. . . (108 sig.)

La restricción “bien que sólo en éste” tiene en mente a los místicos. Pues el interesante concepto, apenas aparecido en el curso, desaparece para siempre de él, que, después de una digresión sobre “Marción, el primer gran heresiarca del cristianismo”, señalada como digresión por los espacios que la aíslan tipográficamente, vuelve a la caracterización de la filosofía, para hacerla ahora mediante los dos caracteres de la “autonomía” y la “pantomía”, que vienen a ser los ya expuestos de la radicalidad del método o absolutismo del problema y la universalidad del objeto —aunque sin más que pasar por una pequeña digresión sobre el espíritu revolucionario y la necesidad de sustituirlo por

el gran principio ético que Píndaro líricamente pregonaba y dice, sin más, así: “*Llega a ser el que eres*” (114),

se atribuye a la filosofía una especialidad debida a un concepto del Universo que no es exactamente el mantenido hasta aquí a través de todos los desarrollos de él:

...el Universo o todo cuanto hay no es *cada una* de las cosas que hay, sino sólo lo universal de cada cosa, por tanto, sólo una faceta de cada cosa. En este sentido, pero sólo en éste, es también parcial el objeto de la filosofía, puesto que es la parte por la cual cada cosa se inserta en el todo, diríamos su porción umbilical. Y no fuera incongruente afirmar que, a la postre, es también el filósofo un especialista, a saber, un especialista en universos. (*Ib.*)

Si se ocurre preguntar cómo sea que ni se plantea el problema de la conciliación de esta idea del Universo y de la filosofía con las mantenidas hasta aquí, se ocurre responder que se trataría de un caso más del pensar circunstancial, singularmente pasajero y sin consecuencias, pues que el curso, sin volver más sobre estas ideas, del Universo como un universal y de la filosofía como una especialidad, vuelve, en cambio, inmediatamente a las del Universo como un colectivo y la filosofía como disciplina de la totalidad, hasta el punto de elevar el “imperativo de abarcar todo” a “principio lógico” que añadir a los cuatro clásicos (115).

La nueva vuelta de caracterización finaliza con la vuelta al carácter de teoría de la filosofía:

Pero aún tenemos que añadir, entre otros menos urgentes, un nuevo atributo al concepto de filosofía. ...Llamamos filosofía a un conocimiento teórico, a una teoría. (*Ib.*)

Lo del “nuevo atributo” hay que entenderlo, patentemente, en relación a los dos de la autonomía y la pantonomía, ya que no es más nuevo que éstos en relación a características anteriores.

Este carácter de teoría, que es un carácter conceptual, pues que

la teoría es un conjunto de conceptos —en el sentido estricto del término concepto ...ser concepto un contenido mental enunciable (*Ib.*),

desata unas consideraciones sobre la mística que no dejan de ser digresivas por dar prácticamente final a la lección con una reproducción del pasaje capital de la famosa “defensa del teólogo frente al místico” “prácticamente”: a la repro-

ducción siguen una referencia a Karl Barth, una salvedad interesante y una breve reiteración del carácter de teoría de la filosofía que termina con una definición también interesante. La salvedad:

Con haber dicho esto tan taxativamente no me considero obligado a menospreciar la obra de los *pensadores* místicos. En otros sentidos y dimensiones son de abundante interés. Más que nunca hoy tenemos que aprender de ellos muchas cosas. Inclusive su idea del éxtasis ya que no el éxtasis mismo —no carece de significación. Otro día veremos cuál. (121 sig.).

La definición:

filosofía es el conjunto de lo que se puede decir sobre el Universo. (122)

Interesante asimismo es una digresión de las consideraciones sobre la mística que, por referirse a la filosofía, resulta menos digresiva que ellas:

El misticismo tiende a explotar la profundidad y especula con lo abismático; por lo menos, se entusiasma con las honduras, se siente atraído por ellas. Ahora bien, la tendencia de la filosofía es de dirección opuesta. No le interesa sumergirse en lo profundo, como a la mística, sino, al revés, emerger de lo profundo a la superficie. Contra lo que suele suponerse, es la filosofía un gigantesco afán de superficialidad —quiero decir— de traer a la superficie y tornar patente, claro, perogrullesco, si es posible, lo que estaba subterráneo, misterioso y latente. . .

. . . Su propósito radical es traer a la superficie, declarar, descubrir lo oculto o velado —en Grecia la filosofía comenzó por llamarse *alétheia*, que significa desocultación, revelación o desvelación; en suma, manifestación, y manifestar no es sino hablar, *lógos*. Si el misticismo es callar, filosofar es decir, descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser: *ontología*. Frente al misticismo, la filosofía quisiera ser el secreto a voces. (120)

He aquí a la incidental observación de las *Meditaciones del Quijote* sobre la *alétheia*⁴ “salvada” por puesta “en relación con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación”, por identificada con la ontología, la filosofía. Y esta identificación no será precisamente olvidada en adelante, aunque lo sea en el resto del curso.

La lección VI reanuda en el carácter de teoría de la filosofía para desarrollarlo —después de una “avenida de razones” o serie de digresiones, sobre las convicciones (antecedente de ideas y creencias), la inteligencia (antecedente también de otros filosofemas), lo valioso y lo fuerte (adoptando y adaptando ideas de Scheler y después de Hartmann), el hombre y el juego (autorizándose largamente con Platón)— en los términos de la verdad y la evidencia:

Siguiendo la táctica dramática de los místicos, yo debo decir que con esto hemos terminado nuestro segundo giro y que vamos a ingresar en el tercero. (132)

Que se caracterizará no sólo por el tema, sino también por el método:

⁴ Cf. “Ortega y Heidegger”, I. c.

Hemos definido lo que intentamos bajo el nombre de filosofía... Hemos dicho que era conocimiento del Universo y que por la amplitud ilimitada y el problematismo radical de su tema el pensamiento filosófico tenía que cumplir dos leyes u obligaciones: la de ser autónomo... y la ley de pantonomía...

Esto es lo único que hemos hecho en las cuatro últimas lecciones. Todo lo demás que he dicho lo he dicho sólo para aclarar y dar sentido a esa minúscula doctrina. Por esto, como las demás cosas de que he hablado no nos interesaban entonces por sí mismas, hemos hablado de ellas vagamente, casi en forma de mera alusión... Hemos hablado de unas y otras cosas, pero esas cosas no las traíamos delante de nosotros para poderlas ver directamente en su propio cuerpo y ser. Ahora bien, cuando se habla sobre algo que no se ha visto cara a cara se habla, más o menos, ciegamente, sin evidencia. Y una teoría sólo es verdad verdadera cuando se compone de evidencias y por evidencias procede. (123).

En adelante procederá el curso, pues, por evidencias, y por ello se ilustra previamente el nuevo proceder del curso con la subsiguiente disertación sobre la verdad y la evidencia, cuyas tesis capitales son:

La teoría se compone de combinaciones de conceptos, de lo que llamamos juicios o proposiciones —si ustedes quieren, de frases.

Una frase... es verdadera en la medida en que las cosas de que habla puedan verse. Y cuando aceptamos la verdad de una frase *fundándonos* en que estamos viendo aquello mismo que en el sentido de sus palabras estamos entendiendo, esa frase es una verdad evidente.

La evidencia no es un sentimiento que nos incita a adherirnos a una frase y a otras no.

La evidencia, por el contrario, es el carácter que adquieren nuestros juicios o frases cuando lo que en ellos aseveramos lo aseveramos porque lo hemos visto.

... decimos que vemos... cuando el objeto... está ante nosotros en presencia inmediata, por decirlo así, en persona. (133 sig.)

Pero esta presencia no es exclusivamente la sensible del positivismo sensualista, sino la presencia en toda forma del positivismo absoluto, por lo que Ortega prefirió en definitivo el término de intuición.

Presencia y sensualidad son... dos ideas que no tienen nada que ver entre sí. La primera nos habla de un modo de estar los objetos ante nosotros, a saber, presentes, inmediatos, en oposición a otros modos de estar los objetos en relación con nuestro espíritu; por ejemplo, no presentados, sino representados... En cambio, sensualidad es una clase de objetos frente a otros y no alude lo más mínimo al modo de estar esos objetos en relación con nosotros. (135)

Se trata, por tanto, de una ampliación radical del positivismo, y... la filosofía actual podía caracterizarse diciendo que es "Frente a positivismo parcial y limitado, positivismo absoluto". (136)

Y por cierto que ya aquí hay una extensión del sensualismo a la filosofía griega y medieval que sería un antecedente de una interpretación histórica capital

del *Leibniz*, si no fuese que el material de que es parte tal interpretación parece provenir de Marburgo⁵ y él sería el antecedente de la susodicha extensión.

... en vez de visión, que es un término angosto, hablaremos de intuición. Intuición es la cosa menos mística y menos mágica del mundo: significa estrictamente aquel estado mental en que un objeto nos sea presente. Habrá, pues, intuición sensible, pero también intuición de lo insensible. (136)

Esta última cláusula es explanada a continuación en lo que puede llamarse una fenomenología de la intuición del color anaranjado, de una naranja y del círculo que —no sin algunos puntos imprecisos, como los que no distinguen debidamente la imaginación y el pensamiento y las abstracciones sensible y conceptual, y alguno más— asienta los conceptos de intuición adecuada e inadecuada, para concluir caracterizando con el primero el conocimiento filosófico y la filosofía:

Como al pensar en ese color sólo en él pensábamos y eso en que pensábamos lo hallamos “siendo” delante de nosotros, sin que haya en nuestro concepto “color anaranjado” nada que no esté también en lo visto, podemos decir que se cubren plenamente concepto y cosa vista, o lo que es igual, que del color tenemos una intuición completa adecuada. (137)

... cuando decimos que vemos una naranja [,] nunca todo lo que pensamos al referirnos a ella lo hallamos patente en una visión ni en muchas visiones parciales. Siempre pensamos de ella más que lo que tenemos presente, siempre nuestro concepto de ella supone algo que la visión no nos pone delante. Lo cual significa que de la naranja, como de todas las cosas corporales, tenemos sólo una intuición incompleta o inadecuada. (138)

... los objetos matemáticos... nos son presentes en forma inmediata, los encontramos en una intuición adecuada tal y como los pensamos, o con más rico contenido aún de lo que pensamos. Pero donde hay lo más hay lo menos... En rigor, la intuición contiene siempre más de lo que pensamos. (140)

A pesar de esto, se distinguen las intuiciones adecuada e inadecuada según que el concepto y lo presente intuitivamente, en forma sensible o no sensible —lo que requiere la problemática distinción de objetos no sensibles, ideales, distintos de los conceptos de ellos—, coincidan, como en el caso del color, o el concepto rebase lo presente intuitivamente, como en el caso del círculo, o bien el concepto sea rebasado por la intuición, como en el caso de la naranja— todo lo cual parece más bien una clasificación de los conceptos en adecuados e inadecuados.

El radicalismo de la filosofía no la permite aceptar para sus frases otro modo de verdad que el de total evidencia fundado en intuiciones adecuadas. (141)

Es comprometerse mucho o a mucho, porque si la filosofía va a tener por tema fundamental la vida, va a tener que exponer cómo, o que suponer que, de la vida se tiene una intuición —¿o una concepción?— adecuada como del color,

⁵ Cf. “El *Leibniz* de Ortega”, I. c.

si no como del círculo, y no inadecuada, como de la naranja; o que rectificar su radicalismo en punto a la evidencia de sus frases.

En todo caso, el verdadero alcance de la disertación fenomenológica sobre la evidencia no está en lo que continúa inmediatamente el pasaje últimamente citado:

He aquí por qué era inexcusable dedicar casi entera esta lección al tema de la evidencia intuitiva, base de la filosofía más característica de nuestro tiempo (141 sig.),

sino en lo que repite lo que se adelantó sobre el nuevo método del curso:

Era, además, forzoso interpolar estas indicaciones sobre la evidencia, pues, como he dicho, el nuevo giro por el que ahora vamos a deslizarnos se diferencia de los anteriores en que hablaremos de las cosas obligándonos a verlas mientras las vamos meditando. De suerte que si hasta ahora hemos hecho sólo una como preparación para el ingreso en la filosofía... ahora vamos a hacer filosofía. (142)

La aludida "filosofía más característica de nuestro tiempo" es, sin duda, la fenomenología, inspiradora, no menos sin duda, de la disertación sobre la evidencia, en conjunto y en muchos de sus detalles, como el del positivismo absoluto, literal apropiación del de Husserl en las *Ideas*. Lo que Ortega promete o anuncia es, pues, que en el resto del curso va en general a filosofar apelando a la evidencia de la intuición adecuada —como en la crítica del idealismo— y en particular a hacer fenomenología —como en la filosofía de la vida—, implicando que la filosofía es lo que la más característica de nuestro tiempo, fenomenología en general, y en especial de la vida, como la suya propia, o de la existencia, como la de Heidegger.

El final de la lección son tres páginas que empezando por invocar nuevamente el método espiral del curso, hacen resonar una vez más la definición de la filosofía como conocimiento del Universo, para proseguir distinguiendo en éste tres clases de cosas:

Al volver a pasar en nuestra ruta espiral por el punto que coincide con el de partida, resuena una vez más... la definición de la filosofía... conocimiento del Universo, de todo cuanto hay. (*Ib.*)

Hay... que distinguir estas tres clases de cosas: las que acaso hay en el Universo, sepámoslo o no; las que creemos erróneamente que hay, pero que, en verdad, no las hay, y, en fin, aquellas de que podemos estar seguros que las hay... Será, pues, lo que indubitadamente tenemos de cuanto hay, lo que del Universo nos es incuestionablemente dado —en suma, los datos del Universo. (143)

Después del sentido dado al haber, a diferencia del existir, es tal clasificación muy escabrosa, pues que no puede haber nada, más que en el Universo, hasta las ilusiones, puestas por ejemplo de lo que no habría en el Universo,

sino sólo en nuestra creencia... (*Ib.*)

Pero, en fin, lo importante es el concepto de datos del Universo, que es el que propia y precisamente cierra la segunda circunnavegación y abre la tercera.

Pues la lección termina con unas consideraciones sobre los datos que terminan, a su vez, preguntando por los de la filosofía, pregunta la respuesta a la cual es la tercera circunnavegación.

Todo problema supone datos. Los datos son lo que no es problema. (*Ib.*)

Afirmación escabrosa, de nuevo, después de haber hecho lo hecho del problema de la filosofía: los datos de la filosofía serían una limitación a la radicalidad o el absolutismo de su problema.

Como el nuestro es el Universo o cuanto hay, necesitamos fijar qué datos del Universo hallamos...
...¿cuáles son los datos en filosofía? (144 sig.)

La lección VII, después de unas breves consideraciones introductorias de reanudación, no sin alguna novedad de detalle respecto de la anterior, como la de que los datos, que eran las cosas que estaban en el Universo y en el conocimiento, son las que están en ambos sin inferencia, declara:

Estos datos del Universo vamos ahora a buscar. (150)

La busca va desechando como datos del Universo los entes imaginarios como la quimera, objetos de la física como los átomos y hasta el mundo de la percepción o exterior entero, por la dubitabilidad de todos ellos, para quedarse con la duda misma como lo indubitable —en una bella y didáctica exposición personal de la duda metódica de Descartes. Pero Ortega piensa que el alcance de ésta por el cual inaugura la filosofía moderna, no está en la indubitabilidad de la duda misma, sino en deberse esta indubitabilidad a ser el dudar pensar y el pensamiento lo propiamente indubitable, por ser el pensamiento un presentarse a sí mismo que es su existir mismo:

...es el pensamiento la única cosa en quien su ser, lo que él es realmente, no consiste en nada más que en lo que es para sí mismo. Es lo que parece ser y nada más: parece ser lo que es. Agota en su apariencia su esencia. (158)

De donde resulta que al pensamiento sólo le es dado del Universo él mismo. Y le es dado indubitadamente porque no consiste en más que en ser dado, porque es pura presencia, puro parecerme a mí. (*Ib.*)

...se trata de una advertencia capital —la primacía teórica de la mente, del espíritu, de la conciencia, del yo, de la subjetividad, como hecho universal: es el hecho primario del Universo. (159)

Y anticipando de la tercera vuelta de que se hablará:

...basta con que yo piense que pienso esto o lo otro, para que este pensar exista. Tiene, pues, como privilegio el pensar la capacidad de darse el ser... Aquí pensar y existir son la misma cosa. La realidad del pensar no consiste en más que en que yo me dé cuenta de él. El ser consiste aquí en este darse cuenta, en un saberse. (163)

A lo sustancial de tal busca de los datos del Universo se le da una segunda vuelta que hace lugar a una digresión sobre la dificultad de los pueblos mediterráneos para comprender la idea de la subjetividad y ser modernos y la perspectiva que les abre la superación de aquella idea por otra y la modernidad por una nueva edad, digresión de clara intención alusiva que a su vez hace lugar a otra, pequeña, sobre la superación misma, que ha de ser por asimilación. Tras ambas digresiones, se le da a lo mismo una tercera vuelta que inicia la crítica del moderno idealismo, con la acusación de que erró fundamentalmente entendiéndolo que la certeza de la existencia del pensamiento implicaba la existencia únicamente del pensamiento, error que habría malogrado las posibles consecuencias justas de su gran descubrimiento del ser absolutamente *sui generis* del pensamiento, para denominar propiamente el cual no servía ya la palabra alma, sino que hubieron de emplearse las de conciencia y yo.

La lección VIII empieza insistiendo en tal ser, en forma de la que merece recogerse un punto, el de esta idea de ser:

si mi pensamiento sólo existe *cuando* y *porque* efectivamente lo pienso, esto es, lo ejecuto, lo hago, resultará que su existencia no es como la de la cosa, un yacer, un pasivo estar en otra, un simple formar parte de un ámbito de cosas yacentes en otras, de un ámbito de quietudes, —sino que será existir el pensamiento, un activo estar— por tanto, no un estar, sino un constante hacerse a sí mismo, un incesante actuar. Esto significa que el descubrimiento de lo que el pensar tiene de peculiarismo, trae consigo el descubrimiento de un modo de ser distinto radicalmente del de las cosas. Si por cosa entendemos algo, al cabo, más o menos estático, el ser del pensamiento consiste en pura actuación, en pura agilidad, en autógeno movimiento. El pensamiento es el verdadero, el único automóvil. (172)

Esta idea del ser ejecutivo del pensamiento, opuesto al ser objetivo de los objetos del pensamiento, que Scheler, probablemente, inspiró a Ortega, la traspasa éste del pensamiento a la vida, en movimiento paralelo a un movimiento de Heidegger.

Pero la lección consiste en lo que puede llamarse una historia del descubrimiento de la subjetividad desde la actitud extravertida del hombre primitivo y del hombre antiguo hasta la intraversión favorecida por el escepticismo antiguo y por el cristianismo, de la que merece recogerse únicamente otro punto, por poderse estimar considerada toda ella como una gran digresión por el propio Ortega, en vista de las palabras finales de la lección.

El punto es el de la idea de éxtasis, de la que se dijo, al indicar al final de la lección V que de los pensadores místicos pueden aprenderse muchas cosas, que inclusive ella no carecía de significación. Ésta se revela ahora ser el estar fuera de sí que diferencia —a los animales del hombre, en un notorio antecedente de la distinción de ensimismamiento y alteración.

Las palabras finales de la lección son:

Aquí es donde debiera empezar mi conferencia de hoy, pero quede para otro día el explorar la tierra incógnita a la que habíamos llegado en la anterior. (187)

Es, pues, la lección IX la que desarrolla la crítica del moderno idealismo cuya importancia está en constituir el tránsito a la posición filosófica propia de Ortega.

Esta crítica puede reducirse a un sólo punto inmediatamente anejable a la idea inicial de la crítica adelantada en la lección VII, la del error de entender que la certeza de la existencia del pensamiento implica la existencia únicamente del pensamiento; pero la lección no llega a tal punto después de pasar por otros muchos, que hacen de ella una de las más densas en pormenor interesante:

Una reiteración de lo inmediatamente anterior, explanando particularmente la idea de que el idealismo es un solipsismo que hace necesaria una superación que se presenta como una contradicción o problema que, después de una digresión sobre la verdad y el deseo, se reconoce por el tema de nuestro tiempo, motivando una pequeña digresión sobre el tiempo como innovación.

Una nueva reiteración, a una más amplia, como que para empezar vuelve a la inicial definición de la filosofía, conocimiento del Universo, y más apretada, por su brevedad; reiteración que volviendo, para terminar, al ser *sui generis* del pensamiento, hace preguntar por la necesidad de conceptos, de un lenguaje para él tan *sui generis* como él, pues que

se trata... nada menos, de invalidar el sentido tradicional del concepto "ser" y como es éste la raíz misma de la filosofía, una reforma de la idea del ser significa una reforma radical de la filosofía. (198)

Se insiste, por ende, en el ser del pensamiento, que

es inquietud, no es estático ser, sino activo parecerse y darse el ser a sí mismo (199),

pero no para proceder de una buena vez a precisar debidamente el paso del concepto de Universo al concepto de ser como concepto del objeto de la filosofía y a la reforma radical del concepto del ser en general y de la filosofía, lo que no se llegará a hacer más que traspasando tal concepto del ser del pensamiento a la vida y haciendo de la filosofía de ésta la nueva filosofía fundamental y reformadora; sino para proceder a la crítica de la sustancialización del yo por Descartes y a la del arcaico sustancialismo antiguo de que éste fue todavía presa en ella, mostrando con un ejemplo la generación del concepto de sustancia o de la idea griega del ser. El retorno a la crítica de la misma sustancialización suscita una pequeña serie digresiva sobre la fórmula *cogito ergo sum*, la inteligencia de ella por Marburgo, la inteligencia en general de las frases.

La crítica de la sustancialización del yo se completa con la correlativa crítica de la subjetivación del objeto del pensamiento o del concepto de contenido de conciencia:

La incapacidad del idealismo para inventar un nuevo modo de ser que le permita completa fidelidad a su tesis aparece, no menos clara, si del sujeto del pensamiento pasamos al objeto... Las cosas son, por lo pronto, no más que "contenidos de conciencia". (206 sig.)

Esta crítica se hace dando dos pasos. El primero es el de la distinción, restaurada de la escolástica por Bretano y la fenomenología, entre el acto de pensar y el objeto pensado, en contra de la ambigüedad del término "representación".

El mundo no es mi representación —por la simplicísima advertencia de que en esta frase de Schopenhauer, como en casi todo el idealismo,

se usan las palabras con doble sentido equívoco. Yo me represento el mundo. Lo mío aquí es el acto de representar, y éste es un sentido claro de la palabra representación. Pero el mundo que me represento no es mi representarlo sino lo representado. Lo mío es el representar, no lo representado. Schopenhauer confunde elementalmente en la sola palabra "representación" los dos términos cuya relación se trata precisamente de discutir, el pensar y lo pensado. He aquí por qué perentoria razón calificué el otro día de tosca esta famosa frase, título de su divertido libro. Es más que tosca —un muchacho al uso la llamaría una astracana. (208 sig.)⁶

El segundo paso de la crítica es el decisivo, el del punto al que podía reducirse la crítica toda del idealismo por Ortega, el punto de tránsito de éste a su propia posición filosófica: el de la correlación del acto y el objeto, del sujeto y los objetos, de la coexistencia del pensamiento y el mundo, de mí y del mundo, el verdadero dato radical del Universo:

El mundo exterior no existe sin mi pensarlo, pero el mundo exterior no es mi pensamiento, yo no soy... mundo... soy con el mundo... somos el mundo y yo. Y generalizando, diremos: el mundo no es una realidad subsistente en sí con independencia de mí —sino que es lo que es *para* mí o ante mí y, por lo pronto, nada más. Hasta aquí marchamos con el idealismo. Pero agregamos: como el mundo es sólo lo que me parece que es, será sólo ser aparente y no hay razón ninguna que obligue a buscarle una sustancia tras de esa apariencia— ni a buscarla en un cosmos sub-stante, como los antiguos, ni a hacer de mí mismo sustancia que lleve sobre sí, como contenidos suyos o representaciones, las cosas que veo y toco y huelo e imagino. Éste es el gran prejuicio antiguo que debe eliminar la ideología actual. Estamos... frente a frente el uno del otro, sin intermediario: él es porque yo lo veo y es, indubitablemente al menos, lo que de él veo, tal y como lo veo, agota su ser en su aparecerme. Pero no está en mí ni se confunde conmigo: nuestras relaciones son pulcras e inequívocas. Yo soy quien ahora lo ve, él es lo que ahora yo veo —sin él... mi ver no existiría, es decir, no existiría yo. Sin objetos no hay sujeto. El error del idealismo fue convertirse en subjetivismo, en subrayar la dependencia en que las cosas están de que yo las piense, de mi subjetividad, pero no advertir que mi subjetividad depende también de que existan objetos. El error fue el hacer que el yo se tragase el mundo, en vez de dejarlos a ambos inseparables, inmediatos y juntos, mas por lo mismo, distintos. (209 sig.)

Necesitamos, pues, corregir el punto de partida de la filosofía. El dato radical del Universo no es simplemente: el pensamiento existe o yo pensante existo —sino que si existe el pensamiento existen, *ipso facto*, yo que pienso y el mundo en que pienso— y existe el uno con el otro, sin po-

⁶ Esta manera de tratar a Schopenhauer, tan orteguiana en la forma, podría no ser en el fondo más que un resabio de Marburgo. Para los neokantianos en general, expositores y defensores de la interpretación trascendental de Kant en oposición igualmente a la psicológica y a la metafísica de los tres grandes del idealismo alemán, Schopenhauer, enemigo de éstos en nombre de la fidelidad a Kant, pero tachado de dar de éste una interpretación psicologista, y escritor incomparablemente más feliz que aquellos según los criterios dominantes, es una figura de un atractivo ambiguamente reprimido por un *böses Gewissen*.

sible separación. Pero ni yo soy un ser sustancial ni el mundo tampoco—sino que ambos somos en activa correlación: yo soy el que ve el mundo y el mundo es lo visto por mí. Yo soy para el mundo y el mundo es para mí. Si no hay cosas que ver, pensar e imaginar, yo no vería, pensaría o imaginaría —es decir, yo no sería. (210 sig.)

En suma, señores, que al buscar con todo rigor y exacerbando la duda cuál es el dato radical del Universo, qué hay indudablemente en el Universo, me encuentro con que hay un hecho primario y fundamental que se pone y asegura a sí mismo. Este hecho es la existencia conjunta de un yo o subjetividad y su mundo. No hay el uno sin el otro. Yo no me doy cuenta de mí sino como dándome cuenta de objetos, de contorno. Yo no pienso si no pienso cosas —por tanto, al hallarme a mí hallo siempre frente a mí un mundo. Yo, en cuanto subjetividad y pensamiento, me encuentro como parte de un hecho dual cuya otra parte es el mundo. Por tanto, el dato radical e infosticable no es mi existencia, no es yo existo —sino que es mi coexistencia con el mundo. (211)

No es verdad que radicalmente exista sólo la conciencia, el pensar, el yo. La verdad es que existo yo con mi mundo y en mi mundo —y yo consisto en ocuparme con ese mi mundo, en verlo, imaginarlo, pensarlo, amarlo, odiarlo, estar triste o alegre en él y por él, moverme en él, transformarlo y sufrirlo. Nada de esto podría serlo yo si el mundo no coexistiese conmigo, ante mí, en mi derredor, apretándome, manifestándose, entusiasmandome, acongojándome. (212)

Tal coexistencia es referida ante todo al concepto de conciencia de que es co-oriunda, el concepto de conciencia intencional de la fenomenología, con que ésta pudo acabar desprendiéndose del idealismo, aunque empezara, en Husserl, por no hacerlo, a pesar del concepto mismo:

La conciencia no es reclusión, sino al contrario, es esa extrañísima realidad primaria, supuesto de toda otra, que consiste en que alguien, yo, soy yo precisamente cuando me doy cuenta de cosas, de mundo. . . . Lejos de ser el yo lo cerrado es el abierto por excelencia. (212)

Pero en seguida es referida —a la manera en que Heidegger pasó de la conciencia de Husserl a su “ser ahí” en el mundo, abierto a éste— a otro concepto, cuya comprensión quizá no sea tan diferente de la del de conciencia, si se tiene en cuenta que ya para Descartes abarca el cogitar, el percibir, imaginar, sentir y querer; pero sin duda lo es de la del heideggeriano “ser en el mundo”, en cuanto que en éste serían lo esencial, no tanto las clases de fenómenos psíquicos, cuanto las formas ontológico-temporales de éstos:

...ese hecho radical de alguien que ve y ama y odia, y quiere un mundo y en él se mueve y por él sufre y en él se esfuerza —es lo que desde siempre se llama en el más humilde y universal vocabulario “mi vida”.

Tomada en la más acabada concreción —que para el filosofante no puede ser sino su mismo filosofar esto mismo:

Me es dada “mi vida”, y mi vida es ante todo un hallarme yo en el mundo; y no así vagamente, sino en este mundo, en el de ahora y no

así vagamente... sino en este instante, haciendo lo que estoy haciendo en él... filosofando. Se acabaron las abstracciones. (213)

Pero no; no se acabaron. Porque el filósofo se encuentra filosofando sobre ellas. Pues

lo primero... que ha de hacer la filosofía es definir ese dato, definir lo que es "mi vida", "nuestra vida", la de cada cual (*ib.*),

esto es, definirla en términos generales —abstractos. Es la antinomia de la teoría de la individualidad: de ésta no puede hablarse más que en términos singularizados por medio de las expresiones "ocasionales"; hablar en tales términos no puede ser teoría, que es hablar en términos generales a todos los individuos. Y en efecto, Ortega inicia al final de la lección IX una caracterización de la vida, un inventario de las categorías de la vida, que por ser éstas el contenido esencial de las dos últimas lecciones, integrantes de la última circunnavegación, y para evitar repeticiones, se fundirá con este contenido. La última circunnavegación se anuncia así:

Éste es el nuevo paisaje que anunciaba —el más viejo de todos, el que dejábamos siempre a la espalda. La filosofía, para empezar, va detrás de sí misma, se ve como forma de vida que es lo que es concretamente en verdad; en suma, se retrae a la vida, se sumerge en ella— es, por lo pronto, meditación de nuestra vida. Paisaje tan viejo es el más nuevo, tanto que es el descubrimiento enorme de nuestro tiempo. Tan nuevo es que no sirven para él ninguno de los conceptos de la tradicional filosofía: ese modo de ser que es vivir requiere las nuevas categorías —no las categorías del antiguo ser cósmico—, se trata precisamente de evadirse de ellas y encontrar las categorías del vivir, la esencia de "nuestra vida". (214. sig.)

El resto del curso se ocupa con las categorías de la vida, como ya se dijo. Con la filosofía como forma de vida no se ocupará propia, formalmente, Ortega sino mucho más adelante. Pero antes de ocuparse aquí con el resto del curso hay que precisar el alcance de la crítica del idealismo y el tránsito que se acaba de exponer.

Las afirmaciones integrantes de los pasajes de las páginas 209 a 212 antes citados son de dos clases muy diferentes. Unas describen correctamente el fenómeno de lo dado en sus distintos aspectos.

La correlación del sujeto y sus objetos:

el dato radical es mi coexistencia con el mundo;
la verdad es que existo yo con mi mundo;
soy con el mundo;
somos el mundo y yo;
este hecho es la existencia conjunta de un yo o subjetividad y su mundo;
Si existe el pensamiento existen yo que pienso y el mundo en que pienso,
y existe el uno con el otro, sin posible separación;
no hay el uno sin el otro;
ambos somos en activa correlación.

La distinción de los coerrelatos:

yo no soy mundo;
el mundo exterior no es mi pensamiento;
no está en mí ni se confunde conmigo.

La correlación y la distinción juntamente:

ambos inseparables, inmediatos y juntos, mas por lo mismo, distintos;
yo soy el que ve el mundo y el mundo es lo visto por mí;
yo soy quien ahora lo ve, él es lo que ahora yo veo,
es lo que de él veo, tal y como lo veo;
yo soy para el mundo y el mundo es para mí.

El fundamento de la correlación: el sujeto ha menester de los objetos porque consiste en actos de relación con objetos:

sin objetos no hay sujeto;
sin el mundo mi ver no existiría, es decir, no existiría yo;
si no hay cosas que ver, pensar e imaginar, yo no vería, pensaría o imaginaria, es decir, yo no sería;
yo no pienso si no pienso cosas;
yo consisto en ocuparme con ese mi mundo, en verlo, imaginarlo, pensarlo, amarlo, odiarlo, estar triste o alegre en él y por él, moverme en él, transformarlo y sufrirlo. Nada de esto podría serlo yo si el mundo no coexistiese conmigo, ante mí, en mi derredor, apretándome, manifestándose, entusiasmándome, acongojándome.

Todo lo anterior como objeto de la conciencia de sí y como un hecho dual:

yo no me doy cuenta de mí sino como dándome cuenta de objetos, de contorno —conciencia, intencional y conciencia de sí de ella, directa y refleja:
al hallarme a mí hallo siempre frente a mí un mundo;
yo, en cuanto subjetividad y pensamiento, me encuentro como parte de un hecho dual cuya otra parte es el mundo.

De donde la falsedad *fenoménica* del idealismo:

el dato radical no es mi existencia, no es yo existo;
no es verdad que radicalmente exista sólo la conciencia, el pensar, el yo.
nada más;

Y hasta la verdad del realismo *fenoménico* —el realismo ingenuo tiene razón fenomenológicamente:

la verdad es que existo yo . . . en mi mundo.

Pero las otras afirmaciones *interpretan* el fenómeno con ambigüedad y en un doble sentido, *metafísico*, que es el problemático en la disputa del realismo y el idealismo.

El mundo exterior no existe sin mi pensarlo. ¿Se quiere decir que el mundo exterior no existe *para mí* sin mi pensarlo? Se trataría de la descripción, tautológica, del anterior fenómeno de la correlación. ¿Se quiere decir que el mundo no existe *en absoluto* sin mi pensarlo? Se trataría del idealismo metafísico. Si parece que debiera de querer decir lo primero, por ser lo más coherente con la descripción del fenómeno, el “porque” de la frase siguiente movería hacia el parecer opuesto:

Él es porque yo lo veo, es decir, es, en absoluto, porque yo lo veo. Pero no es imposible entender la frase en el otro sentido: es *para mí* porque yo lo veo. Sólo que estas otras afirmaciones no parecen admitir más interpretación que la idealista:

El mundo no es sino lo que es para mí o ante mí y, por lo pronto,
nada más;
el mundo es sólo lo que me parece que es;
es sólo su ser aparente,
su aparecerme;
agota su ser en su aparecerme.

Estas afirmaciones dan al objeto del pensamiento el ser que se había presentado como la exclusiva peculiaridad del pensamiento: ¿puede ello comprenderse de otra manera que por una confusa visión idealista circunstancial del fenómeno?

Si yo no soy un ser sustancial ni el mundo tampoco;
el mundo no es una realidad subsistente en sí con independencia de mí;
no hay razón que obligue a buscarle una sustancia tras de esa apariencia,
a hacer de mí mismo una sustancia que lleve sobre sí, como contenidos suyos o representaciones, las cosas que veo y toco y huelo e imagino.

Este antisustancialismo tiene el sentido de un fenomenismo puro, ya no del idealismo: no hay sustancia bajo o más allá de los fenómenos ni de los objetos ni del sujeto, ni siquiera es el sujeto fenoménico una sustancia de la que fuesen modos los objetos fenoménicos; no hay más que fenómenos, pero subjetivos y objetivos, en esencial distinción y correlación, y si este fenomenismo no es un acosmismo como la polvareda de sensaciones de oriunde humana, es porque entre los fenómenos del positivismo absoluto figuran las entidades conceptuales o ideales que hacen un cosmos de lo que sin ellas sería la aludida polvareda.

El motivo de formular el fenomenismo en términos de tal antisustancialismo podría ser la concepción tradicional de la sustancia como trascendente a los fenómenos y por ende como independiente del sujeto de los fenómenos.

Pero tales fenomenismo y antisustancialismo no pueden afirmarse definitivamente antes de haber despachado todas las razones —de la metafísica, y no sólo de la realista, sino también de la idealista. El “por lo pronto” que en una de las afirmaciones registradas hace indudablemente la reserva de tales razones, era, pues, más cauto que el “no hay razón que obligue a buscar” tales sustancias puesto a la cabeza de otras de ellas.

No sólo de la existencia del sujeto, sino también de la del objeto hay evidencia y certeza inmediata en cuanto fenómenos; no sólo acerca del objeto en cuanto fenómeno, sino también del sujeto en cuanto fenómeno, tiene sentido el problema de la existencia de un objeto o un sujeto metafísico; asimismo tiene sentido el problema de si el sujeto metafísico no lo será también de los objetos

fenoménicos, y hasta el de si el objeto metafísico no será el sujeto metafísico de los fenómenos subjetivos; y no sólo es problemática la existencia de todo objeto metafísico, sino igualmente la de todo sujeto metafísico. La afirmación de la evidencia y certeza inmediata de la existencia del sujeto en absoluto y del objeto en cuanto fenómeno, únicamente, como fenómeno *en* el sujeto pasando de la *certeza para mí* a la *existencia en mí*, por no ver que la negación de la sustancialidad no implica la imposibilidad de la independencia respecto de la percepción por un sujeto, o que el no ser sustancia no implica el ser modo del sujeto, consistiendo un fenomenismo antisustancialista en concebir una coexistencia de puros modos (o de lo que serían modos en una concepción sustancialista) de diferentes especies—, juntamente con la duda acerca de la existencia únicamente del objeto metafísico, representa una visión confusa de dos relaciones: la del sujeto fenoménico y el metafísico y la del objeto y el sujeto.

El fenómeno no puede invocarse contra las interpretaciones, ni siquiera a favor de un fenomenismo puro, para eliminarlas, es decir, literalmente *a limine*, antes de discutir sus razones; sólo puede invocarse en tal discusión para confirmar o invalidar las razones según su conformidad o incongruencia con él. Hay que reservar efectivamente, pues, las interpretaciones mientras no se pasa de la fenomenología a discutir las razones de ellas. La crítica del idealismo hecha por Ortega no es más que una crítica de su incongruencia con el fenómeno. Si se le da valor de crítica concluyente contra él, hay que concluir el realismo o ninguno de los dos y el puro fenomenismo. Si no se le da tal valor, el alcance de la crítica se reduce a volver al fenómeno desde el idealismo. Y trátase de un fenomenismo concluyente o provisional, el alcance del tránsito de la conciencia a la vida a concebir el fenómeno ya no como conciencia, sino como vida —corriendo el peligro de perder la indubitabilidad del pensamiento, si ella fuese aneja no al pensamiento como conciencia ni como vida, ni al sujeto de ese pensamiento, sino únicamente al pensamiento *stricto sensu* y al sujeto de este pensamiento.

Por todo ello, cuando Ortega presenta la posición filosófica así alcanzada como una síntesis del sentido común, el realismo y el idealismo, hay que poner algunos puntos sobre las *ies*.

Esta nueva situación ya no es paradójica: coincide con la actitud nativa de la mente, la conserva y reconoce su buen sentido. Pero también salva de la tesis realista, que sirve de base a la filosofía antigua, lo esencial de ella: que el mundo exterior no es ilusión, no es alucinación, no es mundo subjetivo. Y todo esto lo logra la nueva posición insistiendo y depurando la tesis idealista cuya decisiva afirmación consiste en advertir que sólo existe indubitadamente lo que a mí me parece existir. (212)

La nueva situación coincidiría con la actitud nativa de la mente si ésta actitud se redujese a la del puro fenomenismo dualista o pluralista. La nueva situación salvaría lo esencial de la tesis realista si ello se redujese a afirmar la irreducibilidad de los objetos fenoménicos al objeto fenoménico. La afirmación decisiva de la tesis idealista consistiría en advertir que sólo existe indubitadamente lo que a mí me parece existir, si el primer existir no fuese ambiguo, pudiendo significar ya lo mismo que el segundo, el existir para mí, ya el existir en absoluto, ambigüedad de que no se mostró absolutamente exenta la depuración de la tesis idealista. Y todo lo logrado por la nueva posición se reduciría, en consecuencia, a lo ya dicho; la vuelta al fenómeno, la formulación de éste en términos ya no de conciencia, sino de vida, y un fenomenismo definitivo o un

mero partir del fenómeno a la discusión de la metafísica del realismo y el idealismo —que es lo que se ajusta al no rectificar lo dicho del ser fundamental, antes bien decir hacia el final del curso:

no nos permitimos la más ligera opinión aún sobre si, además de eso que nos es dado, no hay, bien que no dadas, otras realidades mucho más importantes. (243);

y a la trayectoria ulterior de Ortega, que nunca negó tan formalmente lo metafísico.

Las dos lecciones de la última circunnavegación se dedican esencialmente, como se anticipó, a la caracterización de la "vida" por medio de sus categorías iniciada al final de la lección IX. Pero como la caracterización se hace después de, y por entre, otros contenidos que contribuyen a las vueltas que más de una vez da la caracterización, vaya por delante un índice de ellos.

Al comienzo de la lección X, una sistematización de sentidos de "ser": el ser independiente o suficiente y el dependiente o indigente, el ser estático, y el vivir, dinámico. A lo largo de la misma lección, una breve referencia autobiográfica y digresiones extensas o mínimas sobre el estrenar conceptos, la cercanía de lo fundamental, el demente, la prioridad sobre Heidegger —única que requiere mayor referencia— y las metáforas inveteradas.

En el curso de la lección XI, una serie de digresiones encajadas unas en otras sobre la ignorancia y el creer saber, especialmente en España, la mujer española, la ética de la ilusión, no del deber, y otras, sueltas o enlazadas, sobre las categorías, el universal concreto, el determinismo, el análisis de la realidad primordial antes de toda teoría, las objeciones.

En cuanto a las categorías de la vida, la lección X se refiere a ellas así:

Resulta, pues, que la primera vista que tomamos sobre la vida en esta pesquisa de su esencia pura que emprendemos es el conjunto de actos y sucesos que la van, por decirlo así, amueblando. (228)

Pero la lección XI, después de definir las categorías de Aristóteles, tomadas por las categorías en general, así:

Las propiedades que todo ser real, simplemente por serlo, trae consigo y por fuerza contiene —antes y aparte de sus demás elementos diferenciales (249),

dice:

Como nuestra realidad "vivir" es muy distante de la realidad cósmica antigua, estará constituida por un conjunto de categorías o componentes, todos ellos forzosos, igualmente originarios e inseparables entre sí. Estas categorías de "nuestra vida" buscamos. Nuestra vida "es la de cada cual", por tanto, distinta la mía de la tuya, pero ambas son "mi vivir" y en ambas habrá una serie de ingredientes comunes —las categorías de "mi vida". (249)

Tales categorías de la vida entrañan el problema del hablar de lo individual ya tocado en lo anterior, pero no se lo plantea más que antes, ni siquiera con lo que se dice a continuación de lo citado últimamente y se verá más adelante.

El final de la lección IX habla del ser en la vida todo lo demás, del sentido

no biológico de la "vida", de la individualidad de ésta y de su secreto, pero sin concatenación rigurosa. La lección X, después de insistir en el sentido no biológico de la "vida", añadiéndole el psicológico, e indicar el auténtico, traza un método:

Nuestro método va a consistir en ir notando uno tras otro los atributos de nuestra vida, en orden tal que de los más externos avancemos hacia los más internos, que de la periferia del vivir nos contraigamos a su centro palpitante. Hallaremos, pues, sucesivamente una serie introgre-diente de definiciones de la vida, cada una de las cuales conserva y ahonda las antecedentes. (228)

Y vienen sucesivamente el ser para sí y el ser en el mundo, del cual se pasa al ser la vida imprevista y problema que requiere decisión, posibilidades y fatalidad y libertad; y sin enlace ninguno con lo anterior, el ser la vida pesadumbre o gravedad y alegría que aligera, para volver a la decisión y con la futurición acabar la lección.

La siguiente y última del curso, cuando vuelve a las categorías de la vida, lo hace insistiendo en la del ser en el mundo, pero para sentar expresamente como la primera de ellas el ser la vida transparente para sí misma, y después de la indicada serie de digresiones encajadas y de la referente a las categorías, seguir por la individualidad, el sentido del sí mismo, el ocuparse y las cosas, para perder el hilo categorial en otras consideraciones; tanto así que después de éstas, se declara:

Pero ahora quisiera antes de concluir dejar un poco más avanzada la definición de "nuestra vida". (253)

Lo que hace añadiendo rápidamente la finalidad, la decisión por lo mejor, la anticipación, las posibilidades —éstas, menos rápidamente—, la fatalidad y libertad y el destino, y —de nuevo menos rápidamente— la futurición, en la que se ingiere la que puede llamarse la aprioridad de lo irracional al conocimiento, para acabar el análisis categorial con un último retorno al destino y la fatalidad y libertad, y acabar la lección y el curso explayando una fórmula sintética de todo el análisis hecho.

Estas indicaciones bastarán para hacer ver que el método no fue aplicado más que a lo sumo en haber procedido del primero al segundo de los dos grupos de categorías que se harán en lo que sigue, o que Ortega no parece haber dispuesto en aquel tiempo de un sistema riguroso de las categorías de la vida. Por lo que, y para evitar las repeticiones y dislocaciones del curso, se van a agrupar aquí sus categorías como seguirá después de lo que debe anteponerseles, el sentido de la "vida".

Cuanto se me diga... sobre mi organismo corporal y cuanto se me añada sobre mi organismo psíquico mediante la psicología, se refiere ya a particularidades secundarias que suponen el hecho de que yo viva y al vivir encuentre, vea, analice, investigue las cosas-cuerpos y las cosas-almas...

Vida es lo que somos y lo que hacemos. (228)

Aquí debiera venir la cotidianidad, si Ortega no se hubiera olvidado totalmente de ella.

Dos primeros grupos de categorías de la vida podrían llamarse los de la constitución formal de ésta, a diferencia de un tercer grupo que podría llamarse el de su constitución material, si tuviesen el sentido que parecen tener, pero que quizá no tienen en el fondo.

El primero de los tres grupos podría llamarse el de la constitución relacional de la vida. La llamada expresamente primera categoría de la vida, el ser ésta transparente para sí misma, no es distinta del ser para sí, por el que se había empezado inmediatamente después de trazar el método:

Y, así, lo primero que hallamos es esto:

Vivir es lo que hacemos y nos pasa —desde pensar o soñar o conmovernos hasta jugar a la bolsa o ganar batallas. Pero, bien entendido, nada de lo que hacemos sería nuestra vida si no nos diésemos cuenta de ello. Éste es el primer atributo decisivo con que topamos: vivir es esa realidad, única que tiene el privilegio de existir para sí misma. (228)

Ahora vamos con la explicación y el título jurídico de ese extraño posesivo que usamos al decir “nuestra vida”; es *nuestra* porque, además de ser ella, nos damos cuenta de que es y de que es tal y como es.

El atributo primero de esta realidad radical que llamamos “nuestra vida”, es el existir por sí misma, el enterarse de sí, el ser transparente ante mí. . . .

El “encontrarse” “enterarse” o “ser transparente” es la primera categoría que constituye el vivir. (246)

A esta transparencia sería opuesto el secreto del final de la lección IX —y la superficialidad de la filosofía:

Verán ustedes cómo, ahora, todo lo que durante la lección de hoy les habrá parecido difícil de entender. . . reaparece. . . tan claro, tan llano, tan evidente, que a veces lo resultará demasiado y al oírlo . . . les va a azorar porque, irremediamente, vamos a tocar el secreto de la vida de cada cual. Vamos a revelar un secreto. La vida es secreto. (214)

Pero este secreto se revela retrospectivamente como un puro final retórico, al ni volver a mencionarlo, antes bien encontrar la siguiente palinodia:

El día último comenzamos la definición de la vida en la forma rápida a que la prisa nos obliga. Es posible que se sintiesen ustedes desorientados porque lo que íbamos diciendo era perogrullesco. Pero esto quiere decir que era evidente y a las evidencias nos atenemos. La vida no es un misterio, sino todo lo contrario: es lo patente, lo más patente que existe. . . (245)

Sin perjuicio de que alterne incidentalmente con la familiaridad de la vida su extrañeza —también retóricamente.

Pero vengamos al ser en el mundo en su relación con el ser para sí.

“Encontrarse”, “enterarse de sí”, “ser transparente” es la primera categoría de nuestra vida, y una vez más no se olvide que aquí el sí mismo

no es sólo el sujeto, sino también el mundo. Me doy cuenta de mí en el mundo, de mí y del mundo —esto es, por lo pronto, “vivir”. (250)

Antes había aparecido el ser en el mundo así:

... cuando iniciamos la pregunta ¿qué es nuestra vida? pudimos sin esfuerzo galanamente responder: vida es lo que hacemos —claro— porque vivir es saber que lo hacemos, es —en suma— encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado con las cosas y seres del mundo. (230)

Vivir es encontrarse en el mundo. . . Heidegger, en un recentísimo y genial libro, nos ha hecho notar todo el enorme significado de esas palabras. . . No se trata principalmente de que encontremos nuestro cuerpo entre otras cosas corporales y todo ello dentro de un gran cuerpo o espacio que llamaríamos mundo. . . El mundo en que al vivir nos encontramos se compone de cosas agradables y desagradables, atroces y benévolas, favores y peligros: lo importante no es que las cosas sean o no cuerpos, sino que nos afectan, nos interesan, nos acarician, nos amenazan y nos atormentan. . . Mundo es *stricto sensu* lo que nos afecta. (230 sig.)

Mundo no es la naturaleza, el Cosmos de los antiguos, que era una realidad subsistente y por sí, de que el sujeto conoce este o el otro pedazo pero que se reserva su misterio. El mundo vital no tiene misterio alguno para mí, porque consiste exclusivamente en lo que advierto, tal y como lo advierto. . . El mundo, en suma, es lo vivido como tal. (246)

Y antes aún, desde el final de la lección IX, había aparecido el ser en la vida el sujeto y el mundo:

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. En ella todo lo demás es y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido. (213 sig.)

Esta idea, que traspone a la terminología de la vida el hecho dual de la crítica del idealismo, es de importancia bastante, la radicalidad, para justificar la repetición con renovación de las fórmulas:

El nuevo hecho o realidad radical es “nuestra vida”, la de cada cual. Intente cualquiera hablar de otra realidad como más indubitable y primaria que ésta y verá que es imposible. Ni siquiera el pensar es anterior al vivir —porque el pensar se encuentra a sí mismo como trozo de mi vida, como un acto particular de ella. (244)

Lo que dista de ser tan obvio como puede parecer, si únicamente el pensar *stricto sensu* fuese lo dado para sí mismo indubitablemente. Pero concédase.

En suma, cualquiera realidad que queramos poner como primaria, hallamos que supone nuestra vida y que el ponerla es ya un acto vital, es “vivir”. (*Ib.*)

Sí —porque “el acto del pensamiento es vida”.

En este primer grupo de categorías debe incluirse la de la individualidad, que es una relación consigo mismo y con los demás. Aparece al final de la lección IX:

...vivir es lo que nadie puede hacer por mí —la vida es intransferible—, no es un concepto abstracto, es mi ser individualísimo. (214)

Reaparece cuando después de definir las categorías de Aristóteles y de especificar las de la vida, se continúa así el pasaje antes citado:

Hay, sin embargo... una diferencia radical entre la realidad "mi vida" y la realidad "ser" de la filosofía usada. "Ser" es algo general que no pretende por sí mismo el carácter de lo individual. Las categorías aristotélicas son categorías del ser en general... Pero "mi vida", aplíquese este nombre a mi caso o al de cada uno de ustedes, es un concepto que desde luego implica lo individual; de donde resulta que hemos encontrado una idea rarísima que es a la par "general" e "individual". (249 sig.)

Esto es todo lo que se dice acerca del problema del hablar de lo individual en términos generales.

He aquí ahora cómo se desciende del primer grupo de categorías al segundo, que podría llamarse el de la constitución modal y temporal de la vida y considerarse más profundo que el primero por constituir las condiciones de posibilidad de las categorías de éste:

Vivimos aquí, ahora —es decir, que nos encontramos en un lugar del mundo y nos parece que hemos venido a este lugar libérrimamente. La vida, en efecto, deja un margen de posibilidades dentro del mundo, pero no somos libres para estar o no en este mundo que es el de ahora. Cabe renunciar a la vida, pero si se vive no cabe elegir el mundo en que se vive... Vivir no es entrar por gusto en un sitio previamente elegido a sabor... sino que es encontrarse de pronto, y sin saber cómo, caído, sumergido, proyectado en un mundo incanjeable, en éste de ahora. Nuestra vida empieza por ser la perpetua sorpresa de existir, sin nuestra anuencia previa, náufragos, en un orbe impremeditado... En sus líneas radicales, la vida es siempre imprevista...

La vida nos es dada —mejor dicho, nos es arrojada o somos arrojados a ella, pero eso que nos es dado, la vida, es un problema que necesitamos resolver nosotros... Dicho de otro modo: vivimos sosteniéndonos en vilo a nosotros mismos...

... la vida no se siente nunca prefijada. Por muy seguros que estemos de lo que nos va a pasar mañana lo vemos siempre como una posibilidad. Éste es otro esencial y dramático atributo de nuestra vida, que va unido al anterior. Por lo mismo que es en todo instante un problema, grande o pequeño, que hemos de resolver sin que quepa transferir la solución a otro ser, quiere decirse que no es nunca un problema resuelto, sino que, en todo instante, nos sentimos como forzados a elegir entre varias posibilidades. Si no nos es dado escoger el mundo en que va a deslizarse nuestra vida —y ésta es su dimensión de fatalidad— nos encontramos con un cierto margen, con un horizonte vital de posibilidades —y ésta es su dimensión de libertad—; vida es, pues, la libertad

en la fatalidad y la fatalidad en la libertad. . . Hemos sido arrojados en nuestra vida y, a la vez, eso en que hemos sido arrojados tenemos que hacerlo por nuestra cuenta, por decirlo así, fabricarlo. O dicho de otro modo: nuestra vida es nuestro ser. Somos lo que ella sea y nada más —pero ese ser no está predeterminado, resuelto de antemano, sino que necesitamos *decidirlo nosotros, tenemos que decidir lo que vamos a ser. . .*

En este ovillo de categorías han aparecido todas las del segundo grupo menos las de finalidad, destino y futurición. El documentar éstas se hará en el entretrejimiento en que están pasajes referentes a ellas con otros que aportan detalles de interés acerca de las anteriores.

Fundamentalidad de la decisión y futurición:

El gran hecho fundamental con que deseaba poner a ustedes en contacto está ya ahí, lo hemos expresado ya: vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser . . . ¡Un ser que consiste, más que en lo que es, en lo que va a ser; por tanto, en lo que aún no es! (235)

Y ahora nos basta con sacar la inmediata consecuencia de todo esto: si nuestra vida consiste en decidir lo que vamos a ser, quiere decirse que en la raíz misma de nuestra vida hay un atributo temporal: decidir lo que vamos a ser —por tanto, el futuro. . . No es el pasado o el presente lo primero que vivimos, no; la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante y el presente o el pasado se descubren después en relación con ese futuro. La vida es futurición, es lo que aún no es (236 sig.)

Finalidad y decisión por lo mejor:

. . . quisiera antes de concluir dejar un poco más avanzada la definición de “nuestra vida”. Hemos visto que es un hallarse ocupándose en algo *para* algo. La ocupación que somos ahora radica en y surge por un propósito —en virtud de un *para*, de lo que vulgarmente se llama una finalidad. Ese *para* en vista del cual hago ahora esto y en este hacer vivo y soy, lo he decidido yo porque entre las posibilidades que ante mí tenía, he creído que ocupar así mi vida sería lo mejor. (253)

Las posibilidades como “circunstancias”:

El mundo vital se compone en cada instante para mí de un poder hacer esto o lo otro, no de un tener que hacer por fuerza esto y sólo esto. Por otra parte, esas posibilidades no son ilimitadas —en tal caso no serían posibilidades concretas, sino la pura indeterminación, y en un mundo de absoluta indeterminación, en que todo es igualmente posible, no cabe decidirse por nada. Para que haya decisión tiene que haber a la vez limitación y holgura, determinación relativa. Esto expreso con la categoría “circunstancias”. La vida se encuentra siempre en ciertas circunstancias, en una disposición en torno. . . de las cosas y demás personas. No se vive en un mundo vago, sino que el mundo vital es constitutivamente circunstancia, es este mundo aquí, ahora. Y circunstancia es

algo determinado, cerrado, pero a la vez abierto y con holgura interior, con hueco o concavidad donde moverse, donde decidirse. . . (254)

Fatalidad y libertad y destino:

Vida es, a la vez, fatalidad y libertad, es ser libre dentro de una fatalidad dada. Esta fatalidad nos ofrece un repertorio de posibilidades determinado, inexorable, es decir, nos ofrece diferentes destinos. Nosotros aceptamos la fatalidad y en ella nos decidimos por un destino. Vida es destino. (*Ib.*)

Fatalidad y libertad y arte de vivir:

Por esto, porque la vida está constituida de un lado por la fatalidad, pero de otro por la necesaria libertad de decidirnos frente a ella, hay en su misma raíz materia para un arte, y nada la simboliza mejor que la situación del poeta que apoya en la fatalidad de la rima y el ritmo la elástica libertad de su lirismo. (260)

El grupo categorial de lo que podría llamarse —aunque siempre con la reserva hecha— la constitución material de la vida, por no tratarse de formas relacionales, modales, temporales, sino de materias o contenidos psíquicos, se presenta sin más precedente que el digresivo sobre las metáforas:

Las metáforas elementales e inveteradas son tan verdaderas como las leyes de Newton. En esas metáforas venerables. . . van encapsuladas intuiciones perfectas de los fenómenos fundamentales. Así hablamos con frecuencia de que sufrimos una “pesadumbre”, de que nos hallamos en una situación “grave”. . . Y es que, en efecto, la vida pesa siempre, porque consiste en un llevarse y soportarse y conducirse a sí misma. . . Parejamente la palabra “alegría” viene acaso de “aligerar”, que es hacer perder peso. (235)

Al mismo grupo pertenecerían ciertos conceptos intercalados en el último largo pasaje sobre la futurición, lo llamado antes el *a priori* irracional:

Antes que veamos lo que nos rodea somos ya un haz original de apetitos, de afanes y de ilusiones. Venimos al mundo, desde luego, dotados de un sistema de preferencias y desdenes. . .

Hay. . . que invertir la creencia tradicional. No deseamos una cosa porque la hayamos visto antes, sino al revés: porque ya en nuestro fondo preferíamos aquel género de cosas, las vamos buscando con nuestros sentidos por el mundo (257 sig.)

Pero conviene recoger en una fórmula clara todo el análisis que hemos hecho de lo que es en su esencia radical nuestra vida. (261)

Una categoría anudada directamente a la del “encontrarse”, la primera de las categorías, está tan apretadamente unida a la fórmula, que pareció forzoso dejarla para este lugar:

Pero ese “encontrarse” es, desde luego, encontrarse ocupado con algo del mundo. Yo consisto en un ocuparme con lo que hay en el mundo y el mundo consiste en todo aquello de que me ocupo y en nada más. Ocuparse es hacer esto o lo otro. . . En cuanto a las cosas —¿qué son? ¿Qué son en esta radical perspectiva y modo primario de ser que es su ser vividas por mí? Yo soy el que hace. . . ¿y qué es lo hecho? . . . Lo hecho es también mi vida. . . Su verdadero ser se reduce a lo que representa como tema de mi ocupación. No es por sí —subsistente. . .— aparte de mi vivirlo, de mi actuar con él. Su ser es funcionante, su función en mi vida; es un *ser para* —para que yo haga esto o lo otro con él. No obstante, como la filosofía tradicional, hablo del ser de las cosas como algo que éstas tienen por sí y aparte de su manipulación y servicio en mi vida —uso el sentido inveterado del término “ser”; el cual resulta, en efecto, cuando ante una cosa abstraigo de su ser primario, que es su ser servicial, usual y vivido, y encuentro que la cosa no ha desaparecido porque yo no me ocupo con ella, sino que queda ahí, fuera de mi vida, tal vez en espera de que otra vez me sirva de algo. Perfectamente; pero entonces ese ser *por sí* y no *para* mi vida surge en virtud de mi abstraerlo de mi vida y abstraer es también un hacer y un ocuparse —es ocuparse en fingir que no vivo, por lo menos, que no vivo esta o aquella cosa, es *poner* ésta aparte de mí. Por tanto, ese ser por sí de las cosas, su ser cósmico y subsistente, es también un ser para mí, es lo que son cuando dejo de vivirlas, cuando finjo no vivirlas. Esta actitud fingida . . . es la actitud teórica. (250 sig.)

Ahora, la fórmula:

Hemos visto que el vivir consiste en estar diciendo lo que vamos a ser. Muy finamente, Heidegger dice: entonces la vida es “cuidado”, cuidar —*Sorge*— lo que los latinos llaman *cura*. . . Pero prefiero expresar una idea parecida, aunque no idéntica, con un vocablo que me parece más justo, y digo: vida es preocupación. . . En cada instante tenemos que decidir lo que vamos a hacer en el siguiente, lo que va a ocupar nuestra vida. Es, pues, ocuparse por anticipado, es pre-ocuparse. (261 sig.)

Y el curso se acabó respondiendo, a la posible objeción de haber en la vida la despreocupación, que ésta consiste en preocuparse de lo que hace todo el mundo, para hacerlo también, en vez de hacer lo que se haría por preocupaciones más personales.

El precedente análisis, con todo y haber sido tan prolijo, necesita aún de ciertos complementos.

El título “¿*Qué es filosofía?*” anunciaba un curso de filosofía de la filosofía, y el anuncio quedó confirmado por aquellas partes que se ocuparon con el concepto de filosofía, el objeto y el método, los caracteres todos de ésta y que confirmaron también la siguiente declaración de Ortega en la primera lección, repetida en la segunda:

Lo que quisiera hacer es todo lo contrario de una introducción a la filosofía: es tomar la actividad filosófica misma, el filosofar mismo y someterlo radicalmente a un análisis. (26, cf. 39 sig.)

Pero en el curso se encuentran caracteres de la filosofía a que no se ha hecho referencia en el análisis anterior, por pedir más bien consideración aparte, en razón, por un lado, de no entrar en lo que se llamó la línea progresiva del curso, a distinción de las digresiones, sino más bien en éstas, y, por otro lado, de entrar en la filosofía de la filosofía del curso.

Con un patetismo muy de su estilo verbal y mental, empieza Ortega por conceptuar la filosofía de empresa heroica, y así sigue haciéndolo aun después de empezar a conceptuarla sustantivamente con un aire de frivolidad, también muy de su estilo, de actividad o ejercitación festiva, deportiva, de juego, sin que parezca advertir en ningún momento la oposición de las dos maneras de conceptuarla y la necesidad de compaginarlas expresamente de alguna suerte, aunque sólo fuese la de una coincidencia de contrarios —como hará muy posteriormente, en la última parte del *Leibniz*, por lo que no parece tratarse por lo pronto más que de una vacilación accidental entre dos posturas tomadas literalmente con la filosofía— pero que resultan antecedentes interesantes de la muy posterior caracterización formal de la filosofía.

Ahora bien, en relación con la vacilación anterior está otra que parece mucho más importante por afectar nada menos que al carácter teórico de la filosofía y a la relación de ésta con la vida, con lo que resulta aneja a lo más esencial del curso; que tiene lugar bajo diversos conceptos; y que no acaba por ser superada en forma concluyente a satisfacción.

He aquí unido el heroísmo a la teoría pura y opuesta a la vida —provisionalmente:

Por ser el de la filosofía el único problema absoluto, es ella la sola actitud pura, radicalmente teórica. Es el conocimiento llevado a su máximo intento, es el heroísmo intelectual. Nada deja bajo sus plantas el filósofo que le sirva de cómoda sustentación, de tierra firme y sin temblar. Renuncia a toda seguridad previa, se pone en absoluto peligro, practica el sacrificio de todo su creer ingenuo, se suicida, como hombre vital para renacer transfigurado en pura intelección. Puede decir... como Fichte: ...Filosofía es, propiamente, no vivir y vivir, propiamente, no filosofar. Ya veremos, sin embargo, en qué sentido esencial y nuevo la filosofía, al menos mi filosofía, incluye también la vida. (92 sig.)

Pero he aquí ahora contrapuesta inmediatamente a la teoría pura y heroica la teoría pura y unida a la índole deportiva de la vida:

Pero esta misma pureza y superlativo heroísmo intelectual que lleva a la filosofía ¿no da a ésta un carácter desaforado, frenético? ¿Tiene buen sentido plantearse problema tan descomunal como es el filosófico? ...¿Por qué no contentarse con vivir y excusar el filosofar? Si no es probable el logro de su empeño la filosofía no sirve para nada, no hay necesidad de ella. Perfectamente; más, por lo pronto, es un hecho que hay hombres para quienes lo superfluo es lo necesario... la verdad es... que la vida misma, inclusive la vida orgánica o biológica es, a la postre, incomprensible como utilidad, sólo es explicable como inmenso fenómeno deportivo. (103 sig.)

Y ahora unida la teoría pura y opuesta a la vida —bien que entre comillas— a la índole deportiva de ésta:

La filosofía no es, pues, más que una actividad de conocimiento teórico, una teoría del Universo. . . La filosofía no es, pues, el Universo, no es ni siquiera el trato inmediato con el Universo que llamamos "vivir". No vamos a vivir las cosas, sino simplemente a teorizarlas, a contemplarlas. Y contemplar una cosa implica mantenerse fuera de ella, estar resuelto a conservar entre ella y nosotros la castidad de una distancia. Una teoría intentamos, o lo que es igual, un sistema de conceptos sobre el Universo. . . No se trata, pues, de nada tremendo. Aunque los problemas filosóficos, por su radicalismo, son ellos patéticos, la filosofía no lo es. Se parece más a un ejercicio placentero, a una ocupación aficionada. Se trata simplemente de que casen unos con otros, como piezas de un rompecabezas, nuestros conceptos. Prefiero decir esto a recomendar la filosofía con calificaciones solemnes. Como todas las grandes labores humanas, tiene una dimensión deportiva y del deporte conserva el limpio humor y el riguroso cuidado. (125 sig.)

¿Bastará como compaginación el reservar el patetismo a los problemas y reducir a una dimensión en la filosofía el inmenso fenómeno deportivo de la vida?

Algo distinta es la última palabra: la radicalidad de la vida, determinada por la peculiar interioridad o inmanencia de todo lo demás a la vida, no puede hacer excepción de la filosofía, la teoría, el pensar:

Ni siquiera el pensar es anterior al vivir —porque el pensar se encuentra a sí mismo como trozo de mi vida, como un acto particular de ella. . . el filosofar es. . . forma particular del vivir que supone este vivir mismo. . . (244)

Esta actitud fingida. . . en que supongo no existir yo y, por tanto, no ver las cosas como son para mí y me pregunto cómo serán entonces, esta actitud de virtual desvivirse o no vivir es la actitud teórica. ¿Ven ustedes cómo sigue teniendo razón Fichte y teorizar, filosofar, es propiamente no vivir precisamente porque es una forma del vivir la *vida teórica*, la *vida contemplativa*? La teoría y su modo extremo —la filosofía— es el ensayo que la vida hace de trascender de sí misma, de des-ocuparse, de desvivirse, de desinteresarse de las cosas. Pero el des-interesarse no es pasivo, es una forma del interesarse. . . por una cosa cortando los hilos de interés introvital que la ligaban a mí. . . interesarse en la mismidad de cada cosa. . . (251 sig.)

Es posible que viésemos cómo sigue teniendo razón Fichte y comprendiésemos ese desinteresarse que es un interesarse, ese ocuparse que es un desocuparse, ese desvivirse que es un vivir, si rehiciésemos la relación entre vida y teoría partiendo de la distinción de dos sentidos de "vida" —y de aquello en que ésta esencialmente consiste, ocuparse, interesarse: uno lato en el que todo sería vida y otro estricto en el que no sería vida la teórica; pero es posible que ni así viésemos cómo la filosofía es heroico deporte o deportivo heroísmo— ni resolviésemos sin más otras vacilaciones ya registradas, como las relativas a la superficialidad de la filosofía y el secreto de la vida, a la naturalidad o la historicidad de la filosofía. Pero quizá ni debiésemos intentarlo, si pudiésemos comprenderlo por la índole circunstancial del pensar de Ortega: en sucesivas circunstancias, diversas ocurrencias; arrastre de ocurrencias de circunstancias anteriores en circunstancias

posteriores con sus ocurrencias; preocupación por el sistema sin fuerza de voluntad para dejar la voluptuosidad del libre idear y exponer brillantemente el sorprendente pensamiento ajeno por la disciplina del pesado sistematizar el propio.

Toda filosofía implica, expóngala o no, una filosofía de la filosofía, sin que sea absolutamente necesario que si expone una, coincida con la implícita, pero quizá no toda filosofía de la filosofía requiera más filosofía que la que ella misma es. El curso de Ortega pasa como se expuso de la filosofía de la filosofía a la filosofía de la vida y el propio Ortega parece haberlo tenido presente al decir:

...si hasta ahora hemos hecho sólo una como preparación para el ingreso en la filosofía... ahora vamos ya a hacer filosofía. (42)

En todo caso, es más aún a esta filosofía de la vida que a la filosofía de la filosofía que condujo a ella, a la que se debe la apreciación que expresa y repetidamente hace de su curso el propio Ortega.

La llamada línea progresiva del curso se integra de cuatro grandes segmentos: las consideraciones sobre el cambio en la filosofía del siglo pasado al presente; las caracterizaciones de la filosofía; la exposición y la crítica del idealismo; la presentación de la filosofía de la vida o la definición de la vida por medio de sus categorías.

Respecto de ellos hace las siguientes apreciaciones y reivindicaciones.

Lo que quisiera hacer es... tomar... el filosofar mismo y someterlo radicalmente a un análisis. Que yo sepa, esto no se ha hecho nunca, aunque parezca mentira; por lo menos, no se ha hecho con la resolución con que vamos ahora juntos a intentarlo. (26)

...he tenido que suspender el curso público iniciado por mí en la Universidad. Como aquel intento... iba inspirado... por un serio deseo y como prisa de dar a conocer nuevos pensamientos que no carecen, a mi juicio, de interés, creí que no debía dejar estrangulado aquel curso en su nacimiento... (39)

Entre la primera y la segunda vuelta de caracterización de la filosofía:

...es un análisis, que yo sepa, completamente nuevo y espero más riguroso que los usados. (85)

Con ocasión de la admisión por anticipado de la posible incognoscibilidad del objeto de la filosofía:

Nunca, que yo sepa, se ha dado al punto de partida filosófico una expresión más exigente de criticismo, de cautela. (98)

Palabras finales de la lección VII que lo hubiesen sido de la tercera circunavegación, si no fuese por la gran digresión histórica de la lección VIII:

Al iniciar este curso dije que me urgía comunicar la madurez de ciertos pensamientos, muchos de ellos nuevos. Reitero el compromiso de expresar una innovación radical de la filosofía. El próximo día comenzaremos a andar por esta *terra incognita*. (168)

Se trata... nada menos, de invalidar el sentido tradicional del concepto "ser" y... una reforma de la idea del ser significa una reforma radical de la filosofía. En esta faena estamos metidos desde hace mucho tiempo unos cuantos hombres de Europa. El fruto, en primera maduración, de ese trabajo es lo que yo quería ofrecer en este curso. Creo que no es floja la innovación ofrecida a los oyentes del salón Rex y del teatro Infanta Beatriz. (198 sig.)

La cuestión que es, sin duda, la más alta y difícil que contiene la filosofía y que además es absolutamente nueva —en general este primer curso público dirigido a los madrileños se ocupa sólo de los problemas más difíciles y abstrusos que hay en filosofía, yo prometo otros cursos sobre temas más asequibles— la cuestión, digo, radica en lo siguiente: (203)

Sigue la generación del concepto de sustancia y de la idea griega del ser, la crítica de la sustancialización del yo y la del concepto de contenido de conciencia para llegar a la coexistencia de sujeto y objeto como dato radical.

Del paisaje nuevo y viejo de la vida, al final de la lección IX:

Paisaje tan viejo es el más nuevo. Tanto que es el descubrimiento enorme de nuestro tiempo. (215)

Y al comienzo de la lección X:

Hemos hallado una realidad nueva —por tanto, algo radicalmente distinto de lo conocido en filosofía... el hallazgo es, además de una realidad nueva, la iniciación de una nueva idea del ser, de una nueva ontología— de una nueva filosofía y, en la medida en que ésta influye en la vida, de toda una nueva vida —*vita nova*. (219 sig.)

Y entre el último de los pasajes citados acerca de la relación entre la vida y la teoría y la enumeración de categorías de la vida anterior a la fórmula sintética que puso final al curso:

He tocado este punto atropelladamente, sin depurar ni analizar por menudo cada una de las expresiones empleadas, para que en breve y rudo esquema entrevean ustedes dónde viene a caer el sentido tradicional del ser en esta nueva filosofía y de paso para que vislumbren ustedes cuál hubiera sido nuestra trayectoria si el tiempo no hubiese faltado. A la pregunta: ¿Qué es filosofía?, hubiésemos respondido más radicalmente que se ha hecho nunca hasta aquí. Porque en las lecciones anteriores hemos definido lo que es la doctrina filosófica y hemos avanzado en ella hasta encontrar la vida —pero ahora es cuando verdaderamente íbamos a responder a nuestra pregunta. Porque la doctrina filosófica... es sólo la abstracción de la auténtica realidad "filosofía"... el ser de la filosofía es lo que hace el filósofo, es el filosofar una forma del vivir. Y esto es lo que yo hubiera querido minuciosamente investigar ante ustedes. (252 sig.)

Los oyentes del curso quizá se resignaron a que finalizara sin haber llegado a lo esencial de lo anunciado desde el título con un simple "¡lástima de falta

de tiempo!". Los lectores del curso conocedores de la obra de Ortega quizá no se hayan sorprendido de un finalizar tan repetido por Ortega a lo largo de toda su producción. Aquéllos pudieron lamentar que la falta de la exposición de la forma de vida filosófica dejara al curso sin lo que quizá hubiera justificado más las pretensiones de Ortega respecto de él. Éstos no pueden tomar en cuenta la obra posterior de Ortega publicada hasta ahora para subsanar la falta, porque en ella no se encuentra una exposición formal y cabal de la filosofía como forma de vida —y porque el curso debe justipreciarse por lo que da efectivamente y sólo por ello.

Los oyentes quizá se admiraran de no encontrar el curso tan abstruso como el propio Ortega les ponderaba, atribuyéndolo al magistral arte de expositor de Ortega. Pero también pudieron y pueden los lectores atribuirlo o haberse hecho Ortega ilusiones en sus apreciaciones y reivindicaciones.

En cuanto a las consideraciones sobre el cambio en la historia de la filosofía del siglo pasado al presente, a las caracterizaciones de la filosofía y a la exposición y crítica del idealismo, excepto el último punto de ésta, no puede concedérsele a Ortega más originalidad, respecto de ideas bien clásicas o generalizadas en nuestros días, que la de exposición y de partes o particularidades como la puntualización de la ignorancia del Universo y la clasificación de las cosas que hay, que son sumamente criticables y no llevan a cosas verdaderamente nuevas.

En cuanto al último punto de la crítica del idealismo, quizá no bastan a quitarle toda su originalidad ni el palmario antecedente de la distinción entre los actos intencionales y sus objetos impuesta por Husserl, ya que éste le dio una versión idealista, mientras que Ortega le dio una versión antiidealista, ni el hecho de ser esta versión una versión de la realista ingenua, por una diferencia capital entre ambas: el realismo ingenuo piensa al sujeto incluido en el mundo de sus objetos, como el idealista concibe a este mundo incluso en el sujeto empírico o trascendental o reducido a él; Ortega ve a cada sujeto individual en una correlación con sus objetos que se caracteriza por lo irrompible de la correlación y la no inclusión del sujeto en el mundo de sus objetos ni de éstos en aquél o la irreducibilidad de cada uno al otro, o la inclusión de ambos en la vida misma, en la correlación misma, a despecho de las ofuscaciones accidentales señaladas. El no fenomenismo de la visión ingenua del mundo y el fenomenismo de la de Ortega no podría invocarse como diferencia, porque quedó indeciso si el fenomenismo de Ortega era provisional o definitivo, y la última palabra del curso en la cuestión es el reservar la posibilidad de lo trascendente a los fenómenos, como en general en la obra posterior de Ortega. Pero lo que quizá bastaría a quitarle al punto parte de su originalidad sería la deuda de Ortega con Heidegger también en tal punto, es decir, en la concepción de la vida como tal correlación y como la realidad radical.

Citadas quedaron dos menciones nominales de Heidegger en el curso. He aquí ahora la más importante:

Estas palabras vulgares, encontrarse, mundo, ocuparse, son ahora palabras técnicas en esta nueva filosofía. Podría hablarse largamente de cada una de ellas, pero me limitaré a advertir que esta definición: "vivir es encontrarse en un mundo", como todas las principales ideas de estas conferencias, están ya en mi obra publicada. Me importa advertirlo, sobre todo, acerca de la idea de la existencia, para la cual reclamo la prioridad cronológica. Por eso mismo, me complazco en reconocer

que en el análisis de la vida, quien ha llegado más adentro es el nuevo filósofo alemán Martín Heidegger. (230)

El pleito es, pues, con éste entre los cuantos hombres de Europa metidos en la misma faena —hace mucho o poco tiempo. Y no sin motivo, pues de las categorías de la vida más o menos desarrolladas en el curso, apenas si hay alguna que no se encontrara en el recién publicado *El ser y el tiempo*; y no sólo aquello de una y aquella otra cuya paternidad reconoció Ortega a Heidegger nominalmente: todo el enorme significado de las palabras “encontrarse en el mundo”, es decir, de la idea de la existencia para la que reclama la prioridad cronológica, significado que sin duda no se reduce a no ser interioridad corpórea y a ser mundo lo que nos afecta; y el ser la vida cura, de lo que es una; idea parecida el ser la vida preocupación. El no ser el mundo la naturaleza está expuesto cabalmente en la obra de Heidegger; el nombre mismo de “mundo vital”, el ser el mundo lo vivido como tal, corresponden al mundo que es un “existenciario”. Lo que Ortega destaca tipográficamente en el “pre-ocuparse”, como indicando lo que haría parecerle más justo el vocablo “preocupación”, el ocuparse por anticipado, se encuentra asimismo en el primer componente de la definición de la cura: pre-ser-se. El simple ocuparse con cosas y personas es en Heidegger el curarse de cosas y el procurar por personas. El “ser servicial” o “usual” de las cosas es trasposición del heideggeriano ser del útil. La olvidada cotidianidad, la transparencia, el ser patente, el estar abierto, el encontrarse arrojado, caído, proyectado, las posibilidades, el destino, el peso de la existencia, se encuentran en *El ser y el tiempo* con las expresiones alemanas de las que son la traducción las anteriores españolas; la decisión se encuentra con la expresión de la que esta española puede ser traducción pues que también puede serlo resolución. La necesidad de resolver por nosotros mismos el problema que es siempre la vida, es un eco menos técnico y menos feo de la imposibilidad de liquidar la cuestión de la existencia sino por medio del existir mismo.⁷ La individualidad es uno de dos existenciaros cardinales, designado con un término de cuya traducción, “el ser en cada caso mío” el ser, resulta una atenuación “el ser la de cada cual” la vida. La intransferibilidad de ésta se halla entrañada en el análisis de la imposibilidad de experimentar la muerte de los otros. El tener la vida en la raíz un atributo temporal y ser futurición es muy poco, comparado con el análisis de la temporalidad, y el primado en ella del advenir, como sentido del ser del hombre, y lo mismo el ser éste lo que aún no es, comparado con el triple no-ser constitutivo de la deuda que vocea angustiada, silenciosamente, la voz de la conciencia moral.

Pero no se trata sólo de coincidencias tales en las distintas categorías. Hay muchas más, mayores o menores, entre otros puntos del curso, desde los absolutamente capitales hasta los más incidentales e insignificantes, y puntos del recentísimo y genial libro de Heidegger: la idea de una reforma del concepto del ser, y el rehacer la pregunta por el ser para darle la respuesta que aún no se le ha dado; la necesidad de conceptos, de un lenguaje nuevo para el nuevo concepto del ser y la nueva realidad radical de la vida, y la justificación de la terminología y fraseología de la analítica de la existencia por la novedad de lo analizado en ella y por estar hecho el lenguaje para hablar de los entes, no del ser; el reconocimiento de la trivialidad más o menos aparente de lo dicho por uno y otro; la diferencia entre las categorías del ser y las de la vida, y la

⁷ *El ser y el tiempo*, traducción española, pág. 15.

distinción de categorías y existenciarios; el proceder de la periferia al centro, y del análisis del ser del hombre al del sentido de este ser; el sentido no biológico ni psicológico de la vida, y el considerar la vida animal como un modo deficiente de la humana y el distinguir la analítica existenciaria de toda psicología y hasta antropología; el paso de la conciencia a la vida, y de la conciencia a la existencia; el sí mismo como sujeto y mundo, y la negación del sujeto cerrado, sin mundo, y el reemplazo de él por el “ser ahí”, en el mundo, con cuanto significa el “en”; la verdad como *alétheia* y el *logos* como manifestación en ambos; las indicaciones finales acerca de la teoría como desvivirse, y el análisis de la modificación del curarse de las cosas en la teoría —donde el recuerdo de Fichte hace el efecto de una apelación a una autoridad bien anterior a la de Heidegger como para mostrar lo innecesario de la de éste;⁸ la descripción de la despreocupación, y los análisis del “uno” y la caída; la idea de que para un puro intelecto no podría haber problemas prácticos, y la de que para una pura intuición no podría haber lo amenazador;⁹ la metáfora del sostenernos en vilo, y la de irle al hombre en su ser éste, el primero de los dos existenciarios cardinales de los que el segundo es el ser en cada caso mío este mismo ser que se va; el concepto y el término de igual originalidad de las categorías, y el de igual originalidad de los existenciarios de los mismos niveles; el término “intramundano”.

Y a pesar de todo ello, bien pudo Ortega reivindicar en el curso y seguir reivindicando por el resto de la vida su originalidad relativamente a Heidegger: no sólo porque preexistiesen en su obra a los correspondientes en la obra de Heidegger los principales conceptos de su filosofía —y hasta todos, incluso los mínimos; sino por la diferencia radical entre las filosofías hechas con los mismos conceptos— aparentemente. No se trata de que entre las categorías de la vida de Ortega haya alguna de oriundez irreferible a Heidegger, como la del llamado *a priori* irracional, de oriundez scheleriana; ni siquiera alguna contrapuesta a otra heideggeriana con intención de completar una unilateralidad de concepción como la alegría que aligera. Ni tampoco se trata meramente de matices o detalles diferenciales al pormenor, débanse al afán de originalidad o a originalidad no perseguida, hasta por incompreensión de Heidegger, como aquellos a que responderían diferencias de terminología y fraseología, así el “nuestra” en vez de “mío” y el referir el primer posesivo a transparencia y el segundo a la individualidad; o el identificar el encontrarse y la transparencia o el entender la proyección como proyecto —aunque en el curso todavía no, sino más adelante, como en el *Goethe*. Se trata de la articulación de los conceptos en las respectivas filosofías como función del sentido esencial de cada una de ellas. Los existenciarios se articulan en *El ser y el tiempo* con un sistematismo que llega a ser formalmente excesivo y hasta ridículo —de tres en tres, seis en seis—, pero en el sentido “ontológico-fundamental” de concebir el ser del hombre como una articulación de *formas de existir* con vistas a concebir de *conformidad* el ser en general. Los conceptos de la filosofía de la vida de Ortega se articulan en el curso como se habrá advertido, realmente sin sistema ni rigor —y conciben el ser del hombre

⁸ A la manifestación más actual de la filosofía alemana, la filosofía existencial de Heidegger, se le ha reconocido un antecedente clásico en esta filosofía de Fichte... Cosa análoga puede decirse de la filosofía de la razón vital, de nuestro Ortega y Gasset, que en sus cursos de hace años ha hecho partir de Fichte la nueva ontología. Esta actualidad universal y española de la filosofía de Fichte ha sido una razón decisiva para iniciar la serie de los *Textos Filosóficos* con las dos *Introducciones*. Fichte, *Primera y segunda Introducción a la Teoría de la Ciencia*. Traducción de José Gaos. *Textos Filosóficos* dirigidos por José Gaos. Revista de Occidente, Madrid, 1934. Prólogo del traductor, pág. xv.

⁹ *El ser y el tiempo*, traducción, pág. 160.

como la vida; y ésta como un conjunto de *contenidos* a la manera de la *esencia*— pues el que sean *dinámicos* contenidos y formas es de dimensión que se cruza con la de esta distinción, habiendo también formas y contenidos *estáticos*— y dejan la relación entre el ser de la vida y el ser en general en una sugerencia de que el nuevo ser es el ser que es la vida, por repetida no precisada hasta el punto debido: si este nuevo ser que es la vida es solamente el específico de la vida o es también el ser en general. Y hay que reconocer que en la obra publicada hasta ahora de Ortega no llegó éste a exponer con nitidez concluyente la relación, ni en general su ontología, ni a sistematizar con el rigor y el detalle debidos sus categorías de la vida, su filosofía toda de ésta —y que desesperar de que llegara a ello en la obra todavía inédita, al no encontrar los editores de sus papeles póstumos entre ellos el gran mamotreto filosófico repetidamente anunciado en vida por Ortega como avanzado hasta el punto de no necesitar ya sino de corrección formal.

Es por lo que no he podido honradamente resistirme en definitiva a hacerme de las relaciones entre él y Heidegger la idea que ya he indicado o expuesto en otros lugares y me veo obligado a repetir en éste: Ortega había reaccionado contra el idealismo de Marburgo con la idea de una filosofía de la vida de inspiración plural: nietzscheana, biológica, de sentido personal de la vida; antes de haberla desarrollado como sistema detallado y riguroso, *El ser y el tiempo* le hizo comprender el hondo alcance posible, ontológico, de su idea, y desde entonces le obsedió la de desarrollarla al par en tal sentido y sin embargo a diferencia de la filosofía de Heidegger, mediante un doble movimiento, aprovechar conceptos suyos anteriores como antecedentes de conceptos heideggerianos, de lo que el curso ofrece el excelente ejemplo de las “circunstancias”, aprovechadas para antecedentes de las posibilidades, y enriqueciendo su filosofía en detalle émulo del de la de Heidegger; pero no lo logró, y no tanto por la dificultad —que la historia de la filosofía enseña no llegar a imposibilidad cuando se trabaja de veras dejando a la individual personalidad del trabajador la originalidad del trabajo— de dos filosofías contemporáneas de la misma dirección y diferente marcha, cuanto por la imposibilidad, ésta sí, de lograr lo que fue para él su carácter. Y así se quedó en lo que se quedó.

En el curso, y en la línea progresiva de él, el paso de la crítica del idealismo al dato radical de la coexistencia del sujeto y sus objetos o la vida, no pasa de marchar con Heidegger, si no inmediatamente detrás de él, en la crítica de la famosa fenomenología del conocimiento de Hartmann con su sujeto cerrado y su consecuente problema del salir al objeto o entrar éste en él; siendo hasta discutible la importancia de la utilización de tal dato en la ulterior filosofía de la vida: latente, sin duda, en la base de ella, no parece habersele sacado nuevo partido patente ni en las últimas lecciones del curso ni en la obra posterior de Ortega. Y en el mismo curso y línea, la exposición de las categorías de la vida, sin la sistematización rigurosa y el sentido ontológico —fundamental, resulta, a pesar de todas las prioridades, comparada con *El ser y el tiempo*, lo mismo que si hubiese sido *ab initio* una exposición parafrástica, elemental, popularizadora o divulgadora de tal obra. La urgencia de comunicar “nuevos pensamientos” se comprende más como urgencia de comunicar los nuevos pensamientos del libro recentísimo y genial, urgencia muy del “espectador”, que como urgencia de comunicar las ideas preexistentes en la obra ya publicada ante la publicación del libro donde aparecían con retraso. La prioridad cronológica reclamada para la idea de la existencia tiene más interés histórico que filosófico relativamente al haber llegado más adentro en el análisis de la vida. Las palabras vulgares son

palabras técnicas de la nueva filosofía de Heidegger por el sentido "existenciario" que éste les da, pero es dudoso que lo sean sin darles rigurosamente éste. Y lo mismo hay que decir *mutatis mutandis* de la trivialidad de lo dicho. Pero lo decisivo definitivamente es el no haber sido el nivel del curso superado indiscutiblemente por la obra posterior. El curso puede considerarse como el esbozo de los "Principios de Metafísica según la razón vital" que Ortega leía en sus últimos cursos de Metafísica y del gran mamotreto filosófico. Pero la razón vital, que en una de sus acepciones era el conjunto o sistema de las categorías de la vida, no llegó a ser articulada en forma que superara indiscutiblemente el nivel del curso, que no rebasa en conjunto el de un curso para el gran público, a pesar de todas las expresas y repetidas pretensiones en contra. Y así, lo más indiscutiblemente original de él, y hasta lo más valioso, puede que sean muchas de las digresiones, si no todas, como en las producciones de Ortega en general, de conformidad con su idiosincrasia y la consecuente de su obra: la de un hombre demasiado fértil en reacciones, asociaciones y ocurrencias y demasiado voluptuoso de ellas y del comunicarlas y participar de la admiración por ellas de los destinatarios de la comunicación, para ser capaz de ahondar sin desviaciones, sino con insistente rigor, en la línea progresiva de los complejos, arduos y aburridos temas esenciales. Error de la obsesión de los grandes mamotretos, en vez de hacer de la necesidad virtud, en este pululante semillero de brillantes reacciones fecundables y fecundantes, que no jardín de vigorosa espontaneidad disciplinada arquitectónicamente.

JOSÉ GAOS