



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

HACIA UNA METAFÍSICA DE LA VIDA HUMANA
LA IDEA DE VIDA HUMANA EN EL PENSAMIENTO TEMPRANO DE ORTEGA, 1902-1914

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

HÉCTOR PINTO BENAVIDES

Profesor Guía:
Sr. Jorge Acevedo Guerra

Santiago de Chile, año 2016

HACIA UNA METAFÍSICA DE LA VIDA HUMANA
LA IDEA DE VIDA HUMANA EN EL PENSAMIENTO TEMPRANO DE ORTEGA, 1902-1914

RESUMEN

Nombre del Autor: Héctor Pinto Benavides.

Profesor Guía: Sr. Jorge Acevedo Guerra.

Grado Académico: Magíster en Filosofía.

Título de la Tesis: Hacia una metafísica de la vida humana. La idea de vida humana en el pensamiento temprano de Ortega, 1902-1914.

Datos del autor: hpinto1789@gmail.com

La siguiente investigación tiene como propósito fundamental rastrear en el pensamiento temprano de Ortega (1902-1914) las huellas que permitan reconstruir, cronológica y filosóficamente, un tránsito transparente –continuo o discontinuo, esto es quizás lo significativo– desde sus primeras aproximaciones e intuiciones en torno a la idea de vida hasta la formulación definitiva de su metafísica de la vida humana.

En un primer capítulo se traza un itinerario bio-bibliográfico de la etapa temprana de Ortega circunscrito a la idea de vida humana. De esta manera, se muestra cómo la idea de vida va apareciendo en el proyecto filosófico del novel pensador a la par de su formación intelectual. Luego, en un segundo capítulo, a la luz de los ensayos “Renán” (1909) y “Adán en el paraíso” (1910), se lleva a cabo una exposición de aquellos motivos germinales que más tarde serán fundamentales para la formulación orteguiana de una metafísica de la vida humana y que en el contexto de los escritos señalados aparecen a modo de bosquejo preliminar. Más tarde, en un tercer capítulo, a través de la lectura comentada de los primeros apartados de *Meditaciones del Quijote* (1914), se perfilan aquellos atributos fundamentales de la metafísica orteguiana de la vida humana que trasuntan y dan forma a todo el conjunto su pensamiento. Por último, se cierra con unas breves consideraciones finales que pretenden poner en perspectiva la labor realizada.

PARA ANCI

*La vida es el texto eterno,
la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces.*

(José Ortega y Gasset. *Meditaciones del Quijote*)

AGRADECIMIENTOS

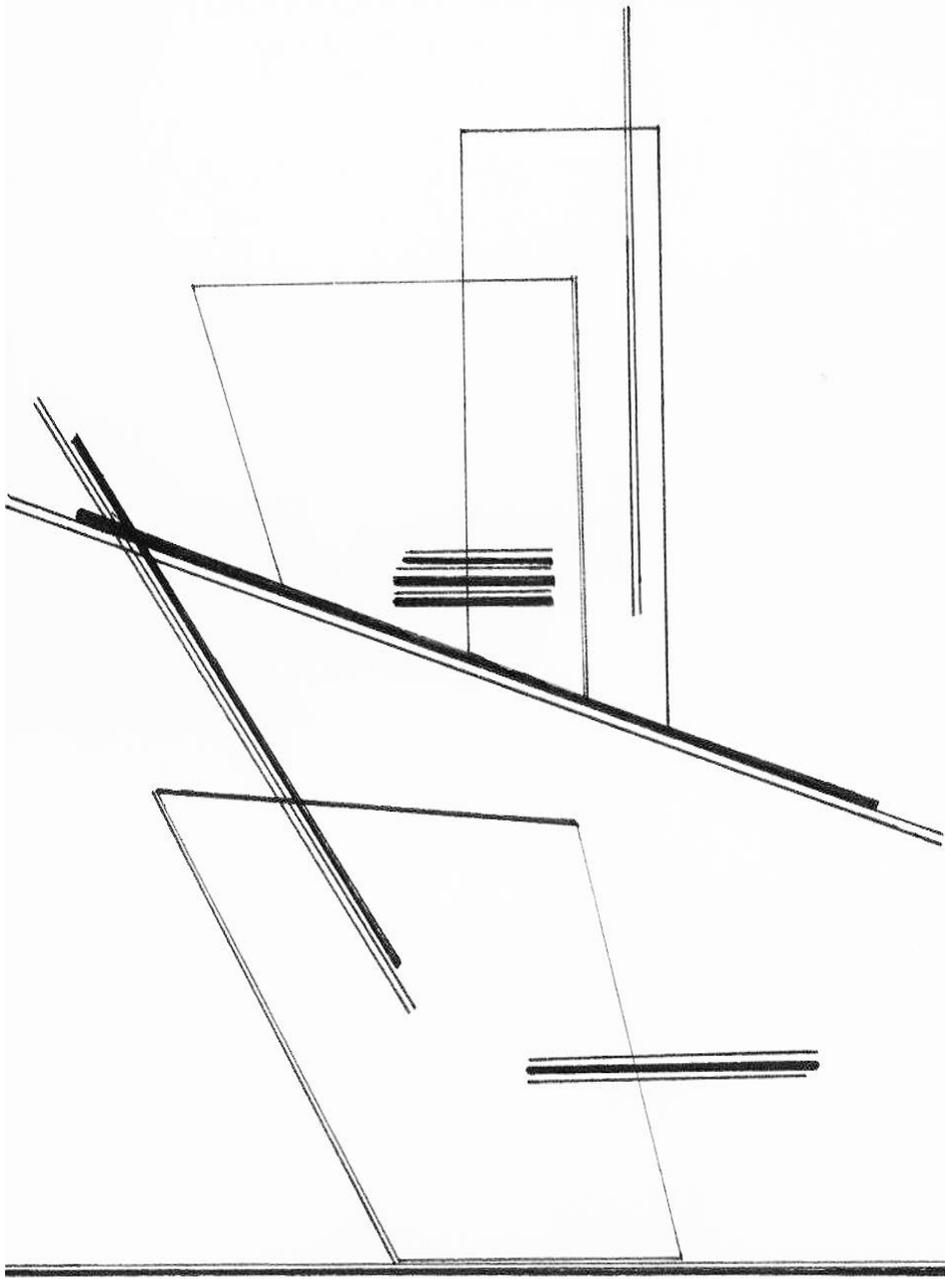
Expreso mis sinceros agradecimientos al profesor guía de esta tesis, Sr. Jorge Acevedo, por su rigurosa orientación y su constante preocupación para que esta llegara a buen puerto. Extiendo mi reconocimiento hacia sus generosos e innumerables gestos de confianza y respaldo tanto académicos como personales.

Agradezco a las secretarias de la Escuela de Postgrado, Myriam Alarcón y Ana Luisa Núñez, por su cordialidad y siempre eficiente labor para atender las inquietudes y trámites administrativos propios del programa de Magíster en Filosofía.

A Gisela Garcés, Paola Janer, Patricia Poblete, Matías Rojas y Samuel Vega, entrañables amistades, les agradezco sus precisas e incesantes palabras de estímulo.

Mi agradecimiento a mis hermanas, Daniela y Victoria, por permitirme compartir con ellas la experiencia inconmensurable de lo inútil.

Finalmente, mi infinita gratitud a mi madre, Mirta Benavides, por sostenerme cuando mis circunstancias parecían casi insalvables.



SIN TÍTULO. Danny Pall, 2016.

*¿Dónde está el paraíso? ¿El paisaje del Norte o del Mediodía?
No importa: es el escenario ubicuo para la tragedia inmensa del vivir, donde el hombre
lucha y se reconforta para volver a luchar.*

(José Ortega y Gasset. “Adán en el Paraíso”)

ÍNDICE DE CONTENIDOS

RESUMEN.	v
AGRADECIMIENTOS.	vii
INTRODUCCIÓN.	1
1. DELIMITACIÓN DEL PENSAMIENTO TEMPRANO DE ORTEGA.	3
2. CONTEXTO FILOSÓFICO DEL PENSAMIENTO TEMPRANO DE ORTEGA.	7
3. LOS ESCRITOS DE JUVENTUD: CRITERIOS DE SELECCIÓN.	9
4. OBJETIVO Y ESQUEMA DE ESTUDIO.	11
CAPÍTULO I. ITINERARIO BIO-BIBLIOGRÁFICO EN TORNO A LA IDEA DE VIDA: 1902-1914.	13
1. PRIMEROS ESBOZOS DE LA IDEA DE VIDA: 1902-1904.	13
1.1	13
1.2	15
2. LA IDEA DE VIDA A LA LUZ DE LA FORMACIÓN EN ALEMANIA: 1905-1907.	18
2.1	18
2.2	22
3. LA IDEA DE VIDA Y LOS VEINTISÉIS AÑOS: 1908-1910.	25
3.1	25
3.2	27
4. HACIA LA METAFÍSICA DE LA VIDA HUMANA: 1911-1914.	31
4.1	31
4.2	32
CAPÍTULO II. LA IDEA DE VIDA Y LA DECLARACIÓN DE INDEPENDENCIA: “RENÁN” - “ADÁN EN EL PARAÍSO”.	36
1. “RENÁN”: LA VIDA ENTRE LO OBJETIVO Y LO SUBJETIVO.	36
1.1. Lo objetivo es lo verdadero.	37
1. 2. La vida: Imitación de las Cosas e Imitación de los Sujetos.	41
2. “ADÁN EN EL PARAÍSO”: LA VIDA COMO PROBLEMA.	43

2.1. Zuloaga como excusa.	47
2.2. Del problema del arte al problema del hombre.	48
2.3. El hombre: el problema de la vida.	49
2.4. La vida de una cosa es su ser.	53
2.5. La vida es lo individual.	54
EXCURSO: RECEPCIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA.	59
1. “SENSACIÓN, CONSTRUCCIÓN E INTUICIÓN”.	59
2. “SOBRE EL CONCEPTO DE SENSACIÓN”.	64
3. HORIZONTE DE LA RECEPCIÓN.	71
CAPÍTULO III. HACIA LA METAFÍSICA DE LA VIDA HUMANA:	73
<i>MEDITACIONES DEL QUIJOTE: YO SOY YO Y MI CIRCUNSTANCIA.</i>	
1. <i>MEDITACIONES DEL QUIJOTE: CONTEXTO Y ESTRUCTURA DEL TEXTO.</i>	74
2. FILOSOFÍA COMO ENSAYO DE AMOR INTELECTUAL.	76
3. LA CIRCUNSTANCIA.	78
4. YO Y MI CIRCUNSTANCIA.	81
5. MIRADA FENOMENOLÓGICA DE LA CIRCUNSTANCIA.	84
5.1. El Bosque.	84
5.2. Profundidad y superficie.	86
5.3. Arroyos, oropéndolas y trasmundos.	89
6. CULTURA Y VIDA.	92
6.1. Las cosas y su sentido. El concepto.	92
6.2. Cultura: seguridad de la vida.	96
EXCURSO II: “ENSAYO DE ESTÉTICA A MANERA DE PRÓLOGO”.	99
1. EL “YO” COMO LO EJECUTIVO.	99
2. “YO” Y MI YO.	102
CONSIDERACIONES FINALES.	103
BIBLIOGRAFÍA.	107

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Las citas a la obra de Ortega refieren a la edición de sus *Obras Completas* (OC) en doce volúmenes correspondiente a Alianza Editorial, 1983. En la cita se indica el nombre del artículo o libro referido seguido del volumen correspondiente (en números romanos) y número (s) de página (s) (en numeración arábica). Por ejemplo: “Adán en el paraíso”. I: 473-493 (si el artículo o libro se menciona en el cuerpo del texto se excluye de la cita).¹

Las citas y referencias bibliográficas secundarias se presentan según norma internacional MLA.²

¹ En la actualidad existe una nueva edición crítica de las *Obras Completas* (NOC), en diez tomos, publicada por la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón y la editorial Taurus entre los años 2004 y 2010. Una visión general respecto a la trayectoria de la edición se encuentra en el artículo: Conill Sancho, Jesús. “El acontecimiento de las nuevas Obras completas y el perfil filosófico de Ortega y Gasset”. *Revista de Estudios Orteguianos* 22 (2011): 7-22. Al no disponer íntegramente de esta edición se ha optado por la ya mencionada.

² Guía de normas MLA, en:

<http://www.uchile.cl/portal/informacion-y-bibliotecas/ayudas-y-tutoriales/96146/guias-y-tutoriales#gestores>.

INTRODUCCIÓN

En 1916, invitado por la Institución Cultural Española de Buenos Aires, Ortega dicta un ciclo de conferencias en la Universidad de Buenos Aires bajo el título *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*.³ En la conferencia de cierre, concluye Ortega su presentación con estas palabras:

Ni un momento he tenido la pretensión de venir a convencerlos ni a enseñarlos: mi aspiración se reduce a levantar en algunas almas juveniles, veraces y humildes algún estremecimiento de curiosidad y de afán hacia futuros pensamientos [...] Si lo he logrado tornaré satisfecho al regazo de la sierra castellana, rincón solemne del orbe donde un poder superior que no conozco bien ha querido ponerme para que desde allí mire correr el *río universal de la vida* (NOC II: 665, énfasis mío).

He citado este testimonio para mostrar cómo Ortega, tempranamente, se sitúa –y con él su obra y pensamiento– como espectador privilegiado de aquel río universal de la vida.

La vida humana –sostiene Ortega, ya en la plenitud de su pensamiento– es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella (*Historia como sistema*. VI: 13).⁴

³ Estas conferencias no son recogidas en OC. Publicadas en: 1) Ortega y Gasset, José. *Meditación de nuestro tiempo*, ed. J. L. Molinuevo. México: FCE, 1996. 2) NOC II: 557-666. Respecto a la relación de Ortega con Argentina y sus tres viajes a esta nación, remito a: 1) Maharg, James. *Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1992. 2) Campomar, Marta. “Ortega y Gasset, un viajero imaginario por la Argentina”. *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*, ed. J. San Marín y J. Lasaga. Madrid: Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, 2005. 73-82.

⁴ Paulino Garagorri, editor de las obras completas de Ortega, comenta: “*Historia como sistema* contiene una exposición sintética del pensamiento de Ortega que figura entre sus más sobresalientes páginas filosóficas. La contribución de Ortega a la filosofía no puede cifrarse en ninguno de sus libros sino en el variado conjunto de su obra entera, pero, entre las circunstanciales abreviaturas de su filosofía que, una y otra vez, redactó, *Historia como sistema* es una de las más acabadas” (*Historia como sistema*. Edición Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981. Nota Preliminar).

Lo interesante de esta comprensión de la vida humana es que, para Ortega, ella no es resultado de una operación intelectual suscrita a un paradigma, dogma o teoría.⁵ Al contrario, esta es llevada a cabo desde la realidad misma que *es* la vida.⁶

Ahora bien, para aprehender esta radical realidad es preciso, sostiene Ortega, que la filosofía se comprenda como una *metafísica* (ciencia primera) cuyo propósito sea la *descripción* de la “realidad radical e indubitable de la vida” (cf. *¿Qué es filosofía?* VII: 422-423). En otras palabras, piensa Ortega, la (*su*) filosofía ha de comprenderse como una *metafísica de la vida humana*.

Mas, ¿cómo llega Ortega a la constatación de concebir su proyecto filosófico en el sentido de una metafísica de la vida humana? Más aún, ¿cuáles son las bases filosófico-estructurales que conducen a Ortega a *poner sus manos* sobre el fenómeno de la vida?⁷ En el intento de encontrar un camino que permita responder suficientemente a tales interrogantes es preciso –como primera aproximación, por cierto– volcar la mirada hacia sus primeras reflexiones plasmadas en los escritos tempranos de su vasta trayectoria filosófica.

⁵ Lo que no quiere decir que la vida humana no pueda ser descrita desde estas dimensiones. La vida puede ser, efectivamente, descrita desde aquellas. Mas, no puede ser descrita *solo y exclusivamente* desde allí.

⁶ A fin de mantener el rigor conceptual es necesario precisar que, en el pensamiento de Ortega, el concepto vida se entiende en el sentido *estricto* de vida humana. Este sentido está ya implícito en su obra temprana. En un texto de madurez, afirma Ortega: “La vida de que empezamos a hablar no es la biológica. El conjunto de fenómenos orgánicos que la biología llama ‘vida’ es ya una creación teórica del hombre biólogo que viviendo, no biológicamente sino biográficamente, viviendo su primario y fundamental vivir hace, como una de tantas cosas, biología. La biología surge dentro de la biografía de ciertos hombres, los llamados biólogos, que dan así a sus vidas esa ocupación de investigar los fenómenos orgánicos, que hacen eso; y que por cierto, al hacerlo hacen la *asnería* [tontería] de llamar a su hacer, biología, con lo que revelan ignorar la lengua griega, lo cual no es ninguna vergüenza pero sí lo es que quien no sabe griego se ponga a hablar en griego y llame *bíos* a la existencia orgánica que los griegos llamaban *zoé* [...] *Bíos* en griego es vida en el sentido que ha nosotros nos interesa, en el sentido biográfico de conducta y por lo tanto, en un sentido predominantemente biográfico de humano existir; en el sentido en que el hombre más humilde e ignorante habla de su ‘vida’, y nos dice que ‘le va bien o mal en la vida’, ‘que ha fracasado o triunfado en la vida’, ‘que está harto de la vida’, en el sentido, en fin, en que el enamorado [...] llama a su amada ‘vida mía’” (*Sobre la razón histórica*. XII: 299-300, el texto recoge las lecciones dictadas por Ortega en 1940 y 1944 en Buenos Aires y Lisboa, respectivamente). En el estudio, por tanto, las expresiones vida y vida humana –siguiendo a Ortega– expresan el mismo sentido.

⁷ Recojo la expresión “poner las manos” de Francisco Soler. Soler –cabe mencionar– fue un discípulo directo de Ortega de vasta y destacada trayectoria en nuestro país. Para una nota de la trayectoria de Soler, remito a: Acevedo, Jorge. “Ortega y Chile. Reflexiones en el Bicentenario del surgimiento de Chile como nación”. *MAPOCHO*. Edición conmemorativa Bicentenario de la Nación 67 (2010): 155-190. En torno al pensamiento de Ortega, publica Soler su más importante obra: *Hacia Ortega. El mito del origen del hombre*. Santiago: Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, 1965.

1. DELIMITACIÓN DEL PENSAMIENTO TEMPRANO DE ORTEGA.

Ferrater Mora propone una primera sistematización en etapas del pensamiento orteguiano reconociendo en él tres estadios bien definidos: 1. *objetivismo* (1902 a 1914). 2. *perspectivismo* (1914 a 1923). 3. *racio-vitalismo* (1924 hasta la muerte de Ortega). De acuerdo al criterio de Ferrater Mora, el primer estadio es sugerido por el propio Ortega cuando reconoce en su volumen *Personas, Obras, Cosas*⁸ que había exagerado su “objetivismo” en sus primeros escritos.⁹ El segundo estadio, que tiene como inicio la publicación de *Meditaciones del Quijote*,¹⁰ debe su nombre al ensayo publicado por Ortega en *El Espectador* (1916) “Verdad y perspectiva”.¹¹ El tercer estadio toma su nombre a partir de la publicación del artículo publicado por Ortega en 1924 “Ni vitalismo ni racionalismo”¹² y tiene como supuesto la doctrina de la razón vital expuesta por Ortega en 1923 en su libro *El tema de nuestro tiempo*¹³ (cf. 1958a 15-20; 1958b 11-13).¹⁴

Morón Arroyo propone una esquematización, basada principalmente en la evolución de la idea de vida en el pensamiento de Ortega, en cuatro períodos: 1. una época de racionalismo metódico definido en función de la cultura¹⁵ (desde su ensayo “Sobre los estudios clásicos” publicado en 1907¹⁶ hasta *Meditaciones del Quijote*). 2. una etapa de reacción a la antecedente sustentada en el reconocimiento de los derechos de la individualidad bajo la apropiación de las doctrinas de Simmel y Scheler (desde *Meditaciones del Quijote* hasta el ensayo “Biología y pedagogía” de 1920¹⁷). 3. un período de psicologismo o antropocentrismo –en torno a la figura de Spengler– cuyo expresión más extensa estaría en *El tema de nuestro tiempo* (desde 1920 hasta la publicación de “Mirabeau

⁸ Publicado en 1916. En OC I: 416-574.

⁹ Cf. Capítulo II del estudio.

¹⁰ 1914. En OC I: 309-400.

¹¹ En OC II: 15-21.

¹² En OC III: 270-281.

¹³ En OC III: 142-206, el texto corresponde a un curso dictado en 1921.

¹⁴ Dos aspectos me parecen interesantes de destacar en la propuesta de Ferrater Mora: primero, considerar el perspectivismo orteguiano tanto una doctrina como un método en la estructura de su pensamiento, segundo, considerar al racio-vitalismo como la más lograda contribución de Ortega al pensamiento filosófico actual. Esta lectura de Ferrater Mora resulta instructiva para abordar los importantes tópicos orteguianos de *perspectiva* y *razón vital*.

¹⁵ Esta última bajo el primado de los criterios de la ciencia física-matemática.

¹⁶ En OC I: 63-67.

¹⁷ En OC II: 273-318.

o el político” en 1927¹⁸). 4. uno último bajo la “notoria” influencia de Heidegger (desde 1928 hacia adelante) (cf. 77-81).¹⁹

Ambas esquematizaciones, si bien orientan didácticamente una aproximación al estudio del pensamiento de Ortega, presentan una serie de presupuestos poco claros que tienden a ver en su evolución una serie demasiado rígida en su división y sin continuidad alguna.

Cerezo (1984) expone razones lo bastante atendibles para tomar distancia de los criterios asumidos tanto por Ferrater Mora como por Morón Arroyo. En primer lugar, Cerezo no acepta el criterio de Ferrater Mora –al que llama epistemológico– pues este separa temas, como el perspectivismo y el raciovitalismo, “que se dan inextricablemente en el pensamiento de Ortega, y que no difieren, salvo el objetivismo extremo, en su orientación epistemológica” (15-16, nota uno). En segundo lugar, le parece que la propuesta de Morón Arroyo es “demasiado estricta y en virtud de estímulos extrínsecos, a veces discutibles como el de Spengler, ignorando otros como el de Unamuno, Husserl y Nietzsche, y sin atender a la maduración interior del pensamiento orteguiano” (*Ibid.*). Expuestas estas razones, Cerezo avanza hacia una propuesta de evolución del pensamiento orteguiano en cuatro etapas, articuladas temáticamente, bajo el binomio cultura/vida. Este binomio, “en cuanto es un radical que atraviesa toda la obra de Ortega, discrimina mejor que otros las etapas de su evolución y le ofrece una articulación interna” (*Ibid.*): 1. la primera, neokantiana, cuyo principio es la cultura (1905 a 1911). 2. una etapa intermedia en donde vida y cultura son vinculadas en términos fenomenológicos (1911 a 1916). 3. un

¹⁸ En OC III: 601-637.

¹⁹ No resulta del todo claro –a mi juicio– la *notoria* influencia de la lectura de Heidegger en Ortega. Morón Arroyo se sustenta en un par de citas de *En torno a Galileo* (lecciones que corresponden a 1933): “Cada cual es el protagonista de su propia e intransferible vida”. “[...] es evidente que todo lo que al hombre acontece y pasa, le pasa y acontece dentro de su vida, y se convierte *ipso facto* en un hecho de vida humana [...]” (V: 13, 18). De acuerdo a Morón Arroyo, estas citas muestran “que la vida en el pensamiento de Ortega ha dejado de ser vida psicológica para convertirse en hecho biográfico, en facticidad” (81). Es esta facticidad la prueba de Morón Arroyo para afirmar la influencia de Heidegger. Esto último es cuestionable, en la medida que, en primer lugar, el mismo Ortega en *La idea de principio en Leibniz* afirma que ya en 1925 proyectaba ideas que luego Heidegger trata en *Ser y tiempo*, publicado en 1927 (cf. VIII: § 29). A esto se debe agregar la extensa nota de “Pidiendo un Goethe desde dentro” en donde Ortega expresamente declara que tiene con Heidegger “una deuda muy escasa” y que “apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros” (IV: 403, en nota). En segundo lugar, no es del todo evidente que con el concepto de facticidad Heidegger esté refiriendo a algo así como una vida biográfica, en el sentido orteguiano, del Dasein (cf. § 12 de *Ser y tiempo*. Santiago: Universitaria, 1997).

tercer momento en el cual la vida surge como principio por excelencia (1917 a 1930). 4. una etapa final de madurez donde surge una dialéctica inherente la relación entre cultura y vida (1930 en adelante) (cf. 15-16, nota uno).

Aún cuando Cerezo mantiene el criterio de periodización del pensamiento de Ortega, su propuesta permite una lectura de conjunto de este dando una continuidad no observada en Ferrater Mora y Morón Arroyo.

Actualmente, Lasaga (en Ortega 2012) propone una lectura de la filosofía de Ortega en “dos épocas no unidas dialécticamente, aunque habría buenas razones para ello, dada la gran cantidad de asuntos que tienen continuidad en el pensamiento de Ortega” (xix): 1. una “primera navegación”, luego de su formación inicial, en la cual “Ortega ensaya una filosofía articulada sobre la diferencia vida/cultura, pensada desde la categoría central del sujeto, concebido a la manera kantiana, y orientada hacia una antropología filosófica cuya función teórica fundamental sería la de ampliar el campo de objetos de los que podría ocuparse la razón pura idealista” (*Ibid.*). 2. una “segunda navegación” que “se iniciaría cuando Ortega cae en la cuenta de que dicha búsqueda no escapa al error idealista, ya que intenta fundamentar el conocimiento sobre una realidad cósmica o sustancial” (xx). Esta superación del idealismo la encuentra Lasaga en las últimas lecciones de *¿Qué es filosofía?* y vinculada al abandono del programa antropológico de los años veinte. Tal abandono supone, afirma Lasaga, la “disolución de la entidad ‘hombre’ en la ‘realidad radical’ *vida humana de cada cual*, y la redefinición del modelo de la ‘razón vital’ en términos de ‘razón histórica’” (*Ibid.*).

Es evidente que cada una de las esquematizaciones evolutivas presenta ciertas ventajas y desventajas hermenéuticas para una introducción al pensamiento orteguiano. No obstante, cumplen –a mi parecer– cierta función pedagógica que permite situar cronológicamente la obra de Ortega. En este último sentido, se puede observar cierta concordancia diacrónica en las propuestas señaladas al momento de delimitar la primera etapa de formación del proyecto intelectual orteguiano. A excepción de Lasaga, Ferrater Mora, Morón Arroyo y Cerezo, concuerdan –con cierto margen– en que los límites de este período estarían entre las fechas 1902-1905 como inicio y 1914-1916 como término. Este primer momento en la evolución del pensamiento del joven Ortega estaría marcado en gran

medida por su formación neokantiana y una reflexión, intermediada por el encuentro con la fenomenología de Husserl, en torno al binomio cultura/vida.

Ahora bien, teniendo presente las diversas sistematizaciones periódicas del pensamiento de Ortega y habiendo establecido las fechas que marcan su primer estadio, es el mismo Ortega quien sugiere el criterio más preciso. En 1916 publica Ortega el volumen *Personas, Obras, Cosas* que recoge artículos publicados entre 1904 y 1912. En el prólogo de dicha compilación, comenta Ortega:

Van en este volumen reunidos los trabajos menos imperfectos de entre los que he publicado durante la corriente de nueve años. El primero de ellos –Las ermitas de Córdoba– es tal vez el primero que he dirigido al público desde un periódico notorio. Era 1904; tenía yo veinte años e innumerables inquietudes. El más reciente de los artículos aquí coleccionados es de 1912. Al dar este tomo a imprenta me ha parecido, pues, que me despedía de mi mocedad [...].

He tomado la mano de mi mocedad como la de un amigo fiel. He mirado al fondo de sus ojos, y he visto que no se turbaba. He empujado su espalda hacia el pretérito, y he dicho: “Adiós, puedes irte tranquila” (I: 419).

En 1916 Ortega es consciente que los años que van desde 1904 (fecha que recibe su Doctorado en Filosofía por la Universidad Central de Madrid) hasta 1912 son parte su *moedad*. En estas, sus mocedades, se presentan dos momentos clave para la evolución de su pensamiento temprano: en primer lugar, su formación alemana entre 1905 y 1907, y en un segundo lugar, 1909-1910, fechas entre las cuales cumple veintiséis años y comienza a tomar distancia de sus primeras influencias académicas. De la mano de Ortega, entonces, el estudio de su pensamiento temprano debe circunscribirse entre el lapso de tiempo que comprende su producción intelectual entre los años 1904 y 1912.

Sin embargo, las primeras reflexiones en torno a la idea de vida se encuentran ya presente en su primer escrito entregado para su publicación, a los diecinueve años y recién

licenciado en filosofía, en 1902 a la revista *Vida Nueva* bajo el título “Glosas”.²⁰ A esto se suma que en su “Prólogo para alemanes”, escrito en 1934,²¹ sostiene que en su primer libro *Meditaciones del Quijote* se encuentra preformada toda su producción posterior, vale decir, ya está preformada su metafísica de la vida humana (VIII: 43 ss.).²²

En definitiva, atendiendo a las consideraciones expuestas y la lectura que se desprende de las palabras mismas de Ortega, el presente estudio se concentra en los escritos publicados entre los años 1902 y 1914.

2. CONTEXTO FILOSÓFICO DEL PENSAMIENTO TEMPRANO DE ORTEGA.

A mediados del siglo XIX la investigación filosófica se encontraba profundamente influenciada por dos corrientes de pensamiento intelectual: el positivismo y el neokantismo.

En ambas corrientes, tan disímiles entre sí, era posible observar como punto de encuentro ser una respuesta al supuesto fracaso de los grandes sistemas filosóficos del siglo anterior como lo fueron los proyectos de Kant y Hegel. El positivismo (cuyos máximos representantes lo fueron Auguste Comte, en Francia y John Stuart Mill, en Inglaterra) declamaba un discurso anti-metafísico que pretendía conducir a la filosofía a la renuncia y superación de su pasado metafísico –en clara alusión al proyecto kantiano– conduciéndola a un ámbito en donde su rendimiento estuviese determinado y sujeto a la verificación de hechos empíricamente comprobables a través de, principalmente, el método científico de la inducción. El neokantismo (que encuentra su máxima expresión en Alemania, especialmente, en la así llamada *Escuela de Marburgo* con figuras como Hermann Cohen y

²⁰ En OC I: 13-18. La nueva edición de las *Obras Completas* recoge como primer artículo la breve nota publicada en la revista *Faro de Vigo* “Glosas. A Ramón del Valle Inclán” (en NOC I: 3-4). Esta misma edición recupera el artículo póstumo, sin publicar, escrito entre junio y julio de 1902 “Glosas Inactuales” (en NOC VII: 3-10).

²¹ En OC VIII: 11-58. Este prólogo fue escrito a propósito de la tercera edición en alemán de *El tema de nuestro tiempo*. A petición expresa del propio Ortega dicha edición nunca vio la luz. La razón esgrimida por Ortega fueron –en sus propias palabras– “los sucesos de Múnich que le repugnaron tanto” (“Prólogo para alemanes”. OC VIII: 13). Dichos sucesos no pueden sino referirse a la purga de las SA conocida como la “noche de los cuchillos largos” por parte del régimen nazi (cf. San Martín 1998). Este prólogo –no sin equivocación– puede ser considerado el único texto autobiográfico de Ortega respecto a su trayectoria intelectual.

²² En esta misma dirección, escribe Ortega en *La idea de principio en Leibniz* (redactado en 1947 y publicado póstumamente en 1958): “Desde 1914 [véanse mis *Meditaciones del Quijote*], es la intuición del fenómeno de ‘vida humana’ base de todo mi pensamiento” (VIII: 273, en nota).

Paul Natorp) postulaba –frente al exceso especulativo del idealismo hegeliano– una vuelta y reivindicación de la crítica kantiana al conocimiento con el fin de reelaborar y refundar los elementos constitutivos de las ciencias particulares.

Frente a este panorama, la investigación filosófica se despliega y se autointerpreta –desde el dominio y vigencia de estas corrientes– como una ciencia entre las ciencias o como una ciencia de la ciencia, pero en cualquier caso como ciencia.²³

Hacia fines del siglo XIX comienza a surgir un movimiento de crítica frente a esta manera de concebir y conducir la investigación filosófica. Entre las figuras más relevantes de este giro crítico destacaron Friedrich Nietzsche (1844-1900), Wilhem Dilthey (1833-1911) y Franz Brentano (1838-1917), quienes serán de gran influencia para el desarrollo posterior de la filosofía, pues, subyace en sus críticas –de modo aún tangencial– un particular modo de comprender e interpretar tanto la investigación filosófica misma como el ámbito temático de su investigación (en claro intento de diferenciarla de la investigación científica de orden teórico).

A principios del siglo XX, si bien, como sostiene Marías, no existe una filosofía vigente como tal,²⁴ surgen diversas corrientes filosóficas que pretenden innovar el curso de la investigación filosófica. Entre estas innovaciones destacan la llamada *Lebensphilosophie* y la *fenomenología*.

La *Lebensphilosophie* o *filosofía de la vida* corresponde, en realidad, a un concepto que encierra una multiplicidad de propuestas filosóficas que parten o ponen en su centro de reflexión la interpretación del fenómeno de la vida. Autores destacados que se incluyen en este movimiento lo son Arthur Schopenhauer (1788-1860), Georg Simmel (1858-1918), Henri Bergson (1859-1941) y Miguel Unamuno (1864-1936) (a los que habría que sumar

²³ Para los antecedentes históricos filosóficos aquí aludidos, remito a: 1. Giannini, H. *Breve Historia de la Filosofía*. Santiago: Editorial Universitaria, 1997. 2. Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* [GA 20]. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Editorial Alianza, 2006. 3. Marías, Julián. *Historia de la Filosofía*. Madrid: Revista Occidente, 1980.

²⁴ Marías: “Filosofía *vigente* no quiere decir lo mismo que filosofía existente: cuando hoy miramos hacia el pasado, en cualquier época, propendemos a tomar por igual todo lo que encontramos; pero su realidad en el momento en que fue actual admitía diversidades muy profundas. [...] Por ejemplo, se sabe que la fenomenología de Husserl data de 1900; y en vista de ello y de que a nosotros nos parece de extremada importancia, se tiende a pensar que la filosofía de los dos primeros decenios de este siglo era principalmente la fenomenología. Las cosas son algo distintas” (1982 229).

los ya mencionados Nietzsche y Dilthey).²⁵ La fenomenología, por su parte, surge con la figura de Edmund Husserl (1859-1938) y la publicación de sus *Investigaciones lógicas* (1900-1901). En esta obra se esboza por vez primera el método de acceso a aquellos fenómenos que poseen el carácter de intencional o, como sostendrá Husserl, “que pensamos como simples soportes de determinaciones ideales, independientes de toda existencia o no existencia real”²⁶: este método no es otro que el *fenomenológico*.²⁷ Tanto la *Lebensphilosophie* como la fenomenología, cada una con sus respectivas problematizaciones y posibilidades, ofrecen un camino alternativo y renovado para la comprensión y autointerpretación de la investigación filosófica.

El joven Ortega se desenvuelve en este contexto de situación del desarrollo de la filosofía. En sus primeros años de formación se inclina profusamente por la lectura de Nietzsche y Unamuno (cf. Cerezo 2011). Luego de la obtención de su doctorado viaja a Alemania, entre 1905 y 1907, a profundizar sus estudios en las universidades de Leipzig, Berlín y Marburgo. En estas estancias académicas Ortega se aproxima a la filosofía neokantiana a través de las figuras de Cohen y Natorp en Marburgo y asiste a seminarios de Simmel en Berlín. Más tarde, en 1911 luego de obtener la cátedra de Metafísica en la Universidad Central de Madrid, viaja nuevamente a Marburgo entrando en contacto con la incipiente fenomenología de Husserl (cf. “Prólogo para alemanes”. VIII).

3. LOS ESCRITOS DE JUVENTUD: CRITERIOS DE SELECCIÓN.

Si bien la gran mayoría de los intérpretes mayores del pensamiento de Ortega –Marías (1982), Rodríguez Húscar (1968), Cerezo (1984)– han dedicado importantes páginas al estudio de algunas de las obras más significativas de su período de juventud (“Renán” de

²⁵ Para una profundización en las propuestas de los autores señalados, remito a: Marías, Julián. *Historia de la Filosofía*. Madrid: Revista Occidente, 1980 (especial atención al capítulo “La filosofía de nuestro tiempo”. 360-381).

²⁶ Cf. Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas, I*, trad. Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Alianza, 2006.

²⁷ Más tarde, en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913) Husserl profundizará y estructurará formalmente dicho método. Es importante señalar que –como lo muestra la literatura especializada– el método fenomenológico fue siempre un método en constante construcción en la trayectoria intelectual de Husserl. Cf. Zahavi, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: University Press, 2001.

1909, “Adán el Paraíso” y “Pedagogía social como programa político” de 1910, “Vieja y nueva política” y *Meditaciones del Quijote* de 1914, entre otros), el estudio más completo –en cuanto a temas se refiere– se debe al publicado en 1959 por Fernando Salmerón titulado *Las Mocedades de Ortega*.²⁸

Salmerón delimita su estudio a los escritos de Ortega que van desde 1902 a 1913. El propósito de su estudio, como lo expone en la sección introductoria, es dar “claridad a aquella pequeñísima porción de la historia de las ideas de la España contemporánea que se llama la ‘mocedad’ de Ortega” (28). En cuanto a su metodología, Salmerón remite exclusiva y únicamente a los escritos de juventud evitando ponerlos en relación con sus escritos posteriores y su análisis “se hace siguiendo el orden cronológico de publicación” (29-30). En cuanto a los temas a tratar, el abanico es amplio: el problema de España, el tema de la cultura, la ciencia y el problema de la verdad, el arte, la idea de historia, el hombre y la sociedad, Dios y la religión, el ser y la realidad de las cosas, y, por supuesto, la idea de vida. Estos temas son tratados de acuerdo al significado que adquieren en cada contexto y supeditados –y esto no lo explicita Salmerón– al uso como “concepto” en cada uno de los escritos analizados (*cf.* 30). Los criterios adoptados por Salmerón, para la elección y orden de los temas, obedecen “a la preferencia que hemos dado a aquéllos que son a la vez preferentes para el joven Ortega, que ocupan un sitio central en sus trabajos y dominan todo el período por su carácter permanente, por la frecuencia con que son tratados” (29). Este último aspecto del estudio de Salmerón –en mi opinión– se vuelve problemático cuando el tema a analizar es la idea de vida. En esta dirección, Marías (1982) hace notar que Ortega:

²⁸ En fecha cercana a la obra de Salmerón, se publica otro estudio de la obra temprana de Ortega: Díaz de Cerio, Franco. *José Ortega y Gasset y la conquista de conciencia histórica. Mocedad: 1902-1912*. Barcelona: Juan Flores Editor, 1961. Este estudio, como se anuncia en su título, aborda exclusivamente el desarrollo de la conciencia histórica en los escritos del joven Ortega y lo hace de modo analítico recurriendo a comentarios directos de los textos orteguianos ofreciendo una instructiva exposición del tema principal. La especificidad de esta obra es la razón de excluirla del estudio como fuente principal (en consideración de los criterios del estudio). En la actualidad existe un nuevo estudio dedicado exclusivamente a la obra temprana de Ortega: Massó Lago, Noé. *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente (1902-1916)*. Castellón: Ellagó, 2006. La imposibilidad de acceder a esta obra ha sido el motivo de su no consideración.

Ha empleado la palabra vida, como todo el mundo, desde que hablado o escrito, y se pueden encontrar en sus escritos innumerables casos en que se usa; y como el sentido básico que en el lenguaje tiene es la designación de lo que Ortega llamará un día vida, no es imposible encontrar en sus escritos juveniles frases que parecen antecedentes de su descubrimiento filosófico, pero que sería abusivo tomar como tales (517).

Considerando los criterios esgrimidos y propuestos en las lecturas tanto de Salmerón como de Marías se han excluido del presente estudio aquellos textos orteguianos en los cuales solo se aludía a la vida humana como mero concepto o expresión. Los textos escogidos, de este modo, han sido aquellos en que –a mi juicio, y tomando en consideración el propósito de este estudio– se aborda la idea de vida de manera más detenida y en donde se esbozan primeras formulaciones que más tarde, con mayor o menor fuerza, serán relevantes para la descripción metafísica de la vida humana como realidad radical que lleva a cabo Ortega.²⁹

4. OBJETIVO Y ESQUEMA DE ESTUDIO.

En vista del contexto y marco teórico expuesto, la presente investigación tiene como propósito fundamental rastrear en el pensamiento temprano de Ortega (1902-1914) las huellas que permitan *reconstruir*, cronológica y filosóficamente, un tránsito transparente –continuo o discontinuo, esto es quizás lo significativo– desde sus primeras aproximaciones e intuiciones en torno a la idea de vida hasta la formulación definitiva de su metafísica de la vida humana.³⁰

La investigación, concebida como tesis de estudio, en esta oportunidad no aspira a proponer hipótesis o claves de lectura que sean puestas a prueba o en discusión crítica. Mas, ello no significa que el propósito se atenga a un mero resumen de las publicaciones

²⁹ Esta selección no pretende, en ningún caso, ser exhaustiva (por lo pronto, no se ha considerado, al pie de la letra, toda la obra temprana de Ortega: sus cartas, notas y aquellos escritos que recogen las NOC, han quedado fuera) y, ciertamente, queda abierta al juicio crítico de interpretación.

³⁰ La expresión “definitiva” debe ser entendida en tanto la *metafísica de la vida humana* orteguiana se encuentra ya preformada en su primer libro publicado: *Meditaciones del Quijote* (1914) (cf. “Prólogo para alemanes”. VIII).

del joven Ortega con el fin de establecer una serie de analogías y/o concordancias estructurales y metodológicas entre ellas (labor necesaria, por lo demás). Al contrario, la intención que subyace a tal propósito es llevar a cabo un estudio sistemático del pensamiento temprano de Ortega que permita la posibilidad de preparar un camino de respuesta a las interrogantes iniciales que sirven de horizonte para la investigación. En consideración de lo anterior, se ha intentando presentar una exposición propia basada fundamentalmente en la lectura rigurosa de los textos mismos de Ortega.³¹

El estudio se estructura en tres capítulos. En el primero de ellos se traza un itinerario bio-bibliográfico de la etapa temprana de Ortega circunscrito a la idea de vida humana. De esta manera, se muestra cómo la idea de vida va apareciendo en el proyecto filosófico del novel pensador a la par de su formación intelectual.

En un segundo capítulo, a la luz de los ensayos “Renán” (1909) y “Adán en el paraíso” (1910), se lleva a cabo una exposición de aquellos motivos germinales que más tarde serán fundamentales para la formulación orteguiana de una metafísica de la vida humana y que en el contexto de los escritos señalados aparecen a modo de bosquejo preliminar.

Finalmente, en un tercer capítulo, a través de la lectura comentada de los primeros apartados de *Meditaciones del Quijote* (1914), se perfilan aquellos atributos fundamentales de la metafísica orteguiana de la vida humana que trasuntan y dan forma a todo el conjunto de su pensamiento.

³¹ No se ha querido desconocer y dejar de lado autores y estudios de gran importancia para la comprensión de la obra orteguiana (por el contrario, forman parte importante de las referencias bibliográficas de este estudio). Lo que se busca es no entrar en una discusión, con autores y obras, que desvíe el propósito principal de la investigación.

CAPÍTULO I

ITINERARIO BIO-BIBLIOGRÁFICO EN TORNO A LA IDEA DE VIDA: 1902-1914.

1. PRIMEROS ESBOZOS DE LA IDEA DE VIDA: 1902-1904.

1.1.

Ortega nace en la ciudad de Madrid, un 9 de mayo de 1883, en el seno de una familia relativamente acomodada perteneciente a la élite social e intelectual de la España de ese entonces. Su padre, José Ortega Munilla, era un connotado escritor, novelista y cuentista, además de un destacado periodista, que al año del nacimiento de su hijo era director de la sección literaria *Los Lunes* del periódico más influyente de la época: *El Imparcial*.³² Su madre, Dolores Gasset Chinchilla, era hija de Eduardo Gasset y Artime, fundador de *El Imparcial* e importante figura política durante el gobierno de la Restauración Española siendo un activo integrante de las filas liberales. El mismo Ortega, recordando estos años de infancia familiar, afirma en una oportunidad: “nací sobre una rotativa” (“Escritos políticos”. X: 654).³³

A la edad de ocho años Ortega ingresa al colegio San Estanislao de Kostka (internado que los jesuitas mantenían en Miraflores del Palo, Málaga) y estudia allí hasta la

³² *El Imparcial*, fundado luego de la revolución española de septiembre de 1868, desde 1881 se convierte en voz y tribuna liberal (contribuyendo, además, a la fundación de la Institución Libre de Enseñanza desde 1876) en donde publican los más destacados e influyentes intelectuales y escritores del momento (cf. Gracia 17 ss.).

³³ En relación a esto último, Marías (1982) comenta: “Ortega estuvo en el periodismo casi desde sus primeros años, viviendo en una familia donde la vida pública –letras y política– resonaba con inmediatez. El contexto de este primer ambiente familiar explica, en alguna medida, la sensibilidad para lo público que caracterizó la vida entera de Ortega” (256). A este acertadísimo comentario habría que agregar que esta estrecha vinculación de Ortega con el periodismo y, a través de este, con el ambiente intelectual y político de su tiempo, tendrá como consecuencia su participación a lo largo de su extensa trayectoria intelectual de numerosas empresas periodísticas, culturales y editoriales: *El imparcial*, *Faro*, *Europa*, *España*, *El Sol*, *Calpe*, *El Espectador* y *Revista de Occidente* (sin duda la de mayor relevancia y continuidad en el tiempo). Respecto a esta última, fundada por Ortega en 1923, remito a: Márquez Padorno, Margarita. “*Revista de Occidente*, 1923-2005. Unos apuntes sobre su historia”. *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*, ed. J. San Marín y J. Lasaga. Madrid: Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, 2005. 101-110.

obtención de su grado de bachiller en 1897. De estos, sus primeros estudios, Ortega no guarda los mejores recuerdos:

Al leer el libro de Ayala, esa niñez perdida ha venido hasta mí con peligrosa celeridad, y ahora ya no sé distinguir entre lo que las páginas de la novela dicen y lo que me recuerdan. Sólo hallo una divergencia: Ayala envuelve las escenas de su muchachez en un paisaje del Norte, que conviene muy bien a la melancolía y al dolor de la vida que describe, al paso que la armadura de una infancia sometida a la pedagogía jesuítica me llega a mí bajo los recamos de un mediodía magnífico. Mas yo pongo la mano a modo de visera para resguardarme las pupilas de esa refulgencia excesiva en que flotó mi infancia, y entonces descubro la misma niñez triste y sedienta que formó el corazón tembloroso de *Bertuco*, el pequeño héroe de Ayala (“Al margen del libro ‘A.M.D.G.’ ”. I: 532-533, este texto lo escribe Ortega a los veintisiete años).³⁴

Esta pobre experiencia educativa la complementa Ortega con su lectura autodidacta de libros de aventuras y de clásicos literarios de su bien nutrida biblioteca familiar: a los doce años, por ejemplo, ya lee la *Iliada*, obras de Esopo, Eurípides y Tucídides (cf. Gracia 20).³⁵

Terminado su bachillerato Ortega inicia sus estudios universitarios en el Internado de Estudios Superiores de Deusto (también perteneciente a los jesuitas, en la ciudad de Bilbao, pero administrativamente dependiente de la Universidad de Salamanca) inscribiendo en un principio las carreras de Derecho y Filosofía. Luego de cursar dos años en la Universidad Central de Madrid, en 1902 a la edad de diecinueve años, Ortega se licencia en Filosofía y Letras. Esta experiencia universitaria dista mucho de lo esperado por

³⁴ Esta ingrata experiencia causa la pérdida temprana de la fe católica en la cual Ortega había sido criado. En 1908, en un ensayo en torno al libro *El Santo* de Antonio Fogazzaro, escribe: “Yo debo gratitud a este libro; leyéndolo he sentido lo que mucho tiempo hace no había podido gustar: la emoción católica. El hervor religioso que empuja por el mundo, temblando y ardiendo el alma de Pedro Maironi, toda acongojada de misticismo, esponja empapada de caridad, ha reanimado algunas cenizas que acaso quedaban ocultas en las rendijas de mi hogar espiritual. No han llegado a dar fuego a mis cenizas místicas; probablemente no lo darán nunca” (“Sobre ‘El Santo’ ”. I: 430-431).

³⁵ En comentario de Molinuevo, este autodidactismo orteguiano en las lecturas y su constante contacto con círculos intelectuales y culturales que rodeaban a su familia son fundamentales para entender dos aspectos destacables de su trayectoria: la formación clásica y la atención a las corrientes culturales de su tiempo (28).

el joven estudiante el cual se enfrenta a una formación pedagógica basada en la memorización y el acatamiento (cf. Gracia 24). En 1909, en conmemoración del quinto aniversario de la Universidad de Leipzig, Ortega se expresa decepcionadamente de la universidad española:

[...] ofrécese a su mente, bajo el nombre de Universidad, una realidad tristísima: un edificio sucio y sin fisonomía, unos hombres solemnes que, repitiendo unas palabras muertas, propagan en las nuevas generaciones su ineptitud y su pesadumbre interior; unos muchachos escolares que juegan al billar, piden ruidosamente el punto y son dos veces al año clasificados en aprobados y suspensos. [...] Y en tanto, en nuestra universidad fantasma – “esa atroz vergüenza nuestra de la calle Ancha”, escribe Ortega unas líneas antes– la sombra de un profesor pasa lista sañudamente a las sombras de unos estudiantes (“Una fiesta de paz”. I: 125-127).

En diciembre de 1902 Ortega publica, en la revista *Vida Nueva*, su primer artículo escrito: “Glosas”.³⁶ A dos años de licenciarse, en diciembre de 1904, Ortega defiende –en la misma universidad– su tesis doctoral bajo el título *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda*.³⁷

1.2.

Entre 1902 y 1904 el novel Ortega escribe escasos artículos que en su mayoría corresponden a comentarios y críticas literarias. Tanto Cerezo (2011 139-140) como Salmerón (125) sostienen que en este breve período se observa un Ortega notoriamente influido por la lectura de Nietzsche.³⁸ Cerezo hace notar esta influencia aludiendo a un texto del propio Ortega escrito hacia 1908:

³⁶ Cf. nota cuatro del estudio.

³⁷ Ortega publica editada esta memoria en 1909 (*Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda. Memoria escrita para obtener el grado de Doctor en la Facultad de Filosofía y Letras, en 1904, en Madrid. Establecimiento tipográfico de El Liberal, Marqués de Cuba, 7, 1909, 58 pp.*) No incluida en sus *Obras Completas*, actualmente en NOC I: 263- 315.

³⁸ Junto a las lecturas nietzscheanas, motivadas por la cercana relación que establece con Ramiro Maeztu (escritor español e importante figura de la llamada generación del 98 española), lee Ortega a algunos autores

Nietzsche nos fue necesario; si es que algo de necesario hay en nosotros, pobres criaturas contingentes y dentro de los aranceles de la historia universal probablemente baladíos. Nietzsche nos hizo orgullosos. Ha habido un instante en España –¡vergüenza da decirlo!– en que no hubo otra tabla donde salvarse del naufragio cultural, del torrente de achabacanamiento que anega la nación un día y otro, que el Orgullo. Gracias a él pudieron algunos mozos inmunizarse frente a la omnímoda epidemia que saturaba el aire nacional (“El sobrehombre”. I: 91-92).

La idea de vida es tratada con cierta profundidad en tan solo su primer artículo “Glosas” de 1902. Este breve texto tiene como motivo central mostrar la imposibilidad de llevar a cabo una crítica literaria de manera imparcial e impersonal: frente al decir común que aboga por la imparcialidad de la crítica, Ortega se pregunta “¿*Qué es la imparcialidad? ¿Qué es la crítica?*” (“Glosas”. I: 13). La respuesta a estas interrogantes lo conducirá hacia una primera reflexión en torno a la vida.

La imparcialidad, dice Ortega, es “serenidad, frialdad ante las cosas y los hechos”. La crítica, por su parte, es “clavar en la frente de las cosas y de los hechos un punzón blanco o un punzón negro; arrastrarlos al lado de lo malo o al lado de lo bueno. Siempre clavar, siempre arrastrar” (“Glosas”. I: 13). La crítica, por tanto, no puede detenerse en una mirada neutra sobre las cosas y los hechos.

Ortega avanza en su apreciación y sostiene que detrás de las cosas y los hechos hay quien las crea, una suerte de autor intelectual que mientras se mantiene vivo sus creaciones también lo hacen: “En tanto que haya alguien que crea en una idea, la idea *vive*” (“Glosas”. I: 14, énfasis mío). Si bien, Ortega no aclara en qué sentido las ideas viven, es posible afirmar que para el joven pensador la vida está referida tanto a la vida humana como a sus creaciones. Es este último sentido el que hace preguntar a Ortega, en la medida que una

positivistas (Izoulet, Novicow, Berthelot) y mantiene una especial atención por la obra del escritor y filósofo francés Ernest Renán (cf. Cerezo 2005; Marías 1982; Zamora 2005). A propósito de estas influencias, sobre todo la francesa, escribe Ortega en “Prólogo para alemanes”: “Cuando yo tenía veinte años se hallaba España enormemente influida por ideas y formas de Francia. Añádase a esto un ligero influjo de ciertas cosas inglesas. [...] Debo, pues, mucho, mucho a Francia y considero que la influencia francesa fue en su hora muy beneficiosa” (VIII: 21-22). En lo que respecta a Renán en particular, comenta Ortega: “Los libros de Renán me acompañan desde niño; en muchas ocasiones me han servido de abrevadero espiritual, y más de una vez han calmado ciertos dolores metafísicos que acometen a los corazones mozos sensibilizados por la soledad” (“Renán”. I: 443).

crítica literaria se hace a creaciones humanas, “¿creen ustedes que la vida se deja taladrar y arrastrar sin lucha”? (*Ibid.*). Entiende Ortega que la respuesta a esta pregunta es negativa: la vida no puede entenderse sino como un constante luchar. De ahí entonces que la crítica, que es en última instancia respecto de *cosas que viven*, es un constante luchar y no puede haber en ello una actitud pasiva y serena como lo quiere suponer la actitud imparcial frente a ella.

Más aún, la imparcialidad, afirma Ortega, quiere decir, subrepticamente, *impersonalidad*, un salirse fuera de sí mismo, y lo más inquietante, “una *escapada de la vida*” (“Glosas”. I: 14, énfasis mío). Este salirse de la vida es justificado por quienes defienden la imparcialidad de la crítica, pues, así se puede actuar con *justicia* al momento de llevarla a cabo. No obstante, ser justo (o actuar con justicia) implica que se dejan fuera elementos que hacen de un individuo *un individuo* y que constituyen su *personalidad*: con el propósito de ser justo pierde el crítico su personalidad. A Ortega esto le parece un gravísimo error: “De modo señores míos, que justicia es un error de perspectiva, es mirar las cosas desde lejos, del otro lado de la vida. Pero ¿es posible salirse de la vida?” (*Ibid.*, énfasis mío). Si bien la interrogante queda abierta, parece ser evidente para Ortega que esto es imposible. En definitiva, a Ortega le parece insostenible una actitud imparcial porque ello implica despojarse de los rasgos propios del individuo (un individuo que en cuanto tal solo se concibe dentro de la/una vida).

Ahora bien, es necesario interpretar con detención estas primeras reflexiones orteguianas en torno a la vida. Por lo pronto, estas parecen tener un carácter más bien intuitivo –en una notoria influencia nietzscheana– que fundamentadas en algún supuesto teórico. No obstante, en opinión de Marías, en estas reflexiones juveniles ya bullen los temas que han definir el futuro del proyecto intelectual de Ortega.³⁹ Marías va más allá y señala: “La respuesta suficiente a esa pregunta [*¿es posible salirse de la vida?*] va a ser la filosofía de Ortega en lo que tiene de más original y creador” (1982 322, lo entre corchetes es mío).

Luego de la publicación de “Glosas”, entre 1903 y 1904 Ortega publica unos escasos artículos en los cuales no se observa una continuidad de desarrollo de los

³⁹ Entre los “temas que bullen” se encuentran los conceptos de *perspectiva* y *circunstancia*: atributos fundamentales de la realidad radical de la vida humana.

planteamientos respecto a la idea de vida en 1902 y no ofrecen una reflexión mayor respecto de la misma lo que, en cierto sentido, confirma que aquellas primerizas cavilaciones solo pueden leerse como anticipatorias intuiciones. Empero, llama la atención –como lo hace notar Salmerón– que el vocablo vida es utilizado con frecuencia aún cuando en un sentido común y corriente. Esta frecuencia, insiste Salmerón, mostraría que más allá de que el concepto de vida se utilice sin un sentido claro, Ortega le otorga una importante relevancia. Salmerón cita algunas frases aisladas, por ejemplo: “vida cotidiana”, “gozar de la vida”, “medio de la vida”, “los usos de la vida” (151). A estas últimas se podrían sumar expresiones como: “existe una vida que está bajo la conciencia”, “esta vida, que no se realiza en el tiempo ni en el espacio” (“El poeta del misterio”. I: 29-31) y, tal vez la de mayor contenido, “¿Qué es la vida? ¿Qué es la muerte? ¿Qué es la felicidad?” (“La ermitas de Córdoba”. I: 422, la pregunta por la vida es considerada como una de las *últimas preguntas* del espíritu). Con todo, el conjunto de estas expresiones –reitero– no alcanzan a configurarse como una reflexión unitaria y profunda respecto a la idea de vida.

2. LA IDEA DE VIDA A LA LUZ DE LA FORMACIÓN EN ALEMANIA: 1905-1907.

2.1.

Luego de doctorarse, motivado por su penosa experiencia académica, en 1905 Ortega decide continuar sus estudios en Alemania. A poco de iniciar su viaje, escribe:

Dentro de muy pocos días saldré de mi casa para Alemania donde pienso estar dos años: ¿qué significa esto para mí? Significa simplemente entrar en la carne y en espíritu de la vida. No me hago ilusiones: hasta ahora he vivido en la falsa provincia de los afectos familiares (de una familia terriblemente feliz y tranquila) y de los libros de un hombre de letras. Creo que mi viaje a Alemania ha de trastocarme tan por entero que siento debiera despedirme de este pobre soñador madrileño que tiene un potaje de ideas en el cerebro y una niña de quince años en el corazón” (citado en Molinuevo 29).⁴⁰

⁴⁰ La niña de quince años aludida es Rosa Spottorno, su futura esposa.

Hasta esa fecha Ortega había tenido escaso contacto con el pensamiento alemán. La única presencia palpable era la lectura de Nietzsche (*cf.* Marías 1982 337-338).

Su primera experiencia alemana corresponde a su estadía en la Universidad de Leipzig (desde abril hasta octubre de 1905). “Hace algunos años –escribe Ortega, en 1910– allí salí yo un día huyendo del achabacanamiento de mi patria, como un escolar medieval llegué a otro Leipzig, famosa por sus librerías y su Universidad” (“Una primera vista sobre Baroja”. II: 118). Allí, Ortega inscribe una amplia diversidad de cursos con un positivo balance:

Haciendo un balance de este tiempo transcurrido me encuentro con que no he desaprovechado el tiempo: he aprendido alemán, he echado unas medias suelas al latín y al griego, he puesto algunos jalones en el estudio de la Historia Moderna alemana, conozco decentemente los elementos de la Histología y de las Osteología; me he metido considerables volúmenes acerca del clasicismo español: he escrito, en fin, unas ¡2000! cuartillas completamente inútiles y creo que por valor de otro tanto en cartas. Por consiguiente, estoy contento de mi, y descontento de las circunstancias, que no me han auxiliado (*Cartas de un joven español*, Leipzig, 18 octubre 1905, citado en Molinuevo 33-34).⁴¹

Es en Leipzig, además, donde Ortega enfrenta su “primer cuerpo a cuerpo desesperado con la *Crítica de la razón pura*” (“Prólogo para alemanes”. VIII: 26).

Entre fines de octubre de 1905 y febrero de 1906, Ortega pasa una breve estancia académica en la Universidad de Berlín. A casi un mes de su llegada, escribe:

Estoy muy contento con las lecciones de la Universidad a la que asisto: son éstas sobre Kant, sobre Psicología, sobre Filosofía del siglo XIX, sobre Ética, etc., etc. Los profesores más considerables son Simmel y Rhiel. Pero eso es lo de menos, lo de más son las bibliotecas, museos, etc. Realmente aquí el que pueda vivir tres o

⁴¹ De acuerdo a Molinuevo, esta diversidad de intereses se explica por el modelo curricular del sistema alemán, por un lado, y por el deseo de Ortega de “lograr una formación científica para su filosofía”, por otro (33).

cuatro años se hace un sabio sin querer (*Cartas de un joven español*, Berlín, 24 de noviembre 1905, citado en Molinuevo 34).⁴²

Desde octubre de 1906 hasta fines de 1907, luego de un breve retorno a Madrid, asiste por un año entero a la Universidad de Marburgo. En esta casa de estudios asiste a lecciones impartidas por las figuras más importantes e influyentes del neokantismo: Hermann Cohen y Paul Natorp.⁴³ La estancia en Marburgo, sin duda, deja una huella importante en la formación intelectual y personal de Ortega: “En esta ciudad –comenta Ortega– he pasado yo el equinoccio de mi juventud: a ello debo la mitad, por lo menos, de mis esperanzas y casi toda mi disciplina” (“Meditación del Escorial”. II: 558-559). En 1934, cuando escribe Ortega su “Prólogo para alemanes”, dedica sendas páginas a pasar revista a su formación marburguesa:

Marburgo era el burgo del neokantismo. Se vivía dentro de la filosofía neokantiana como en una ciudadela sitiada, en perpetuo: ¡Quién vive! [...] Todo entorno era sentido como enemigo mortal: los positivistas y los psicologistas, Fichte, Schelling, Hegel. Se les consideraba tan hostiles, que no se les leía. En Marburgo se leía solo a Kant y, previamente traducidos al kantismo, a Platón, a Descartes, a Leibniz. Ciertamente que estos cuatro nombres son egregios, pero no es posible reducir todos los jugos de la Historia universal a menor número de gotas. El gobernador de la ciudadela, Cohen, era una mente poderosísima. La filosofía alemana y la de todo el mundo tienen una gran deuda con él. Porque él fue quien obligó con un empujón, sin duda un poco violento, a elevar el nivel de la filosofía. Lo cual fue decisivo porque, más que todo en la vida, la filosofía es nivel. Cohen obligó a tomar contacto íntimo con la filosofía y, sobre todo, renovó la voluntad de sistema, que es lo específico de la inspiración filosófica” (VIII: 27).

Lo que desde su cátedra hacía Cohen por lo años aquellos no puede llamarse propiamente exponer el neokantismo. Era, más bien, fulgurarlo y de paso fulminar a

⁴² Respecto a la influencia de Simmel en el desarrollo ulterior del pensamiento de Ortega, cf. Orringer (1979) y Marías (1982). Cerezo (1984) hace hincapié en la “incontestable” influencia de las lecturas de Simmel en la preparación de *El tema de nuestro tiempo* (cf. 39-57).

⁴³ Con Cohen estudia: Sistema Kantiano, Ética y Estética; con Natorp: Psicología general y Pedagogía general (Salmerón 1959).

todos sus enemigos, reales o imaginarios. Hombre apasionado Cohen, la filosofía se había concentrado en él como la energía eléctrica en un condensador y la faena gris de una lección había quedado convertida en solo rayos y centellas. Era un formidable escritor, como era un formidable orador. Cuando yo le oí, su elocuencia se había reducido ya a pura patética. Pero entiéndase bien, de la más exquisita clase. Era pura retórica, pero no mala retórica, linfática, fofa y sin verdad íntima. Todo lo contrario. Su frase era, para ser alemana, anormalmente, breve, puro nervio y músculo operante, súbito puñetazo de boxeador. Yo sentía cada una de ellas como un golpe en la nuca.

Lo curioso de estas frases era que no solían decir la idea que pretendían expresar. No: daban ya por supuesto que el oyente conocía la idea y la frase expresaba más bien su resonancia emotiva y la voluntad de traspasar con una espada a quien dudase de su verdad. Jamás nos dijo claramente lo que él entendía por “reiner Erkenntnis” o por “Urteil des Ursprungs”, pero sí nos comunicaba todo su entusiasmo por estas ideas, el patético respeto hacia la dignidad de ellas y su desdén sin riberas hacia quien no las admitiese. Su prosa, hablada o escrita, era de índoles bélica y, como casi siempre lo bélico, aunque un poco barroca, profundamente elegante. De él aprendí yo a extraer la emoción de dramatismo que efectivamente yace en todo gran problema intelectual, mejor aún, que todo problema de ideas es. La más alta y fecunda misión del profesor universitario es disparar ese dramatismo potencial y hacer que los estudiantes en cada lección asistan a una tragedia (VIII: 34).

Las filosofías neo-kantianas o próximas a ellas, únicas *vigentes* entonces, nos producían un extraño efecto que no nos atrevíamos a confesarnos: nos parecían...*forzadas*. Los puntos suspensivos delatan el titubeo de mi pluma, que vacila antes de expresar una cuestión delicada. Es delicada porque es bastante grave y, *a la vez*, materialmente difícil de enunciar, expuesta a malas inteligencias. Con arrojo se podría declarar en un momento: bastaría decir que aquellas filosofías nos parecían profundas, serias, agudas, llenas de verdades y, *no obstante, sin veracidad*. En ellas no solo se admitía lo que francamente se presentaba como verdad, sino que, *además, se forzaba* a tomar el aspecto de tal a muchas cosas que no lo eran, se entiende que no lo eran para los mismos que las afirmaban. Nuestra impresión era, pues, que el pensamiento no se movía por dentro de aquellos sistemas

holgadamente y con satisfacción, entregado solo a la elasticidad de sus estrictas evidencias. Había mucho de ortopedia en aquel estilo de pensar. Se tomaba un autor o una ciencia –Descartes o la matemática o la jurisprudencia– y se le obligaba a decir *velis nolis* lo que previamente se había resuelto que dijese. El caso de Natorp con respecto a Platón es ejemplar e increíble. Este Natorp, que era un hombre buenísimo, sencillo, tierno, con un alma de tórtola y una melena de Robinson Crusoe, cometió la crueldad de tener doce o catorce años a Platón encerrado en una mazmorra, tratándolo a pan y agua, sometiéndolo a los mayores tormentos para obligarle a declarar que él, Platón, había dicho lo mismo que Natorp (VIII: 35-36).

2.2.

La producción de artículos en este período es, al igual que en la etapa anterior, relativamente escasa y continúa en la senda de comentarios, reseñas y críticas literarias bajo la incipiente influencia del neokantismo. En cuanto a la idea de vida, esta no es tratada en profundidad y no se aprecia una reflexión de primer plano al respecto. Los intereses parecen estar más bien centrados en una reflexión en torno a la cultura y las ciencias, temas recurrentes y centrales de la filosofía neokantiana (*cf.* Salmerón 1959; Zamora 2005).

En 1906 Ortega escribe el artículo “La ciencia romántica” en el cual se observa una sutil pero orientadora perspectiva para abordar la idea de vida. Si en los escritos anteriores se aludía a una vida individual (vida y personalidad), ahora la vida es pensada como una vida en común (“nuestra vida española”) y en relación con la idea de nación. Ortega:

¡Cuánto más fructífero sería pensar que todas nuestras acciones tienen una dimensión común: lo nacional; que todos los libros además de ser problemas científicos, son problemas nacionales! El individuo no ha existido nunca es una abstracción. La humanidad no existe todavía: es un ideal. En tanto que vamos y venimos, la única realidad es la nación, nuestra nación; lo que hoy constituye nuestros quehaceres diarios es la flor de lo que soñaron nuestros abuelos (“La ciencia romántica”. I: 39).⁴⁴

⁴⁴ De acuerdo a Molinuevo, en estas palabras Ortega no alude a un “nacionalismo trasnochado” sino que más bien pretende que elementos aristocráticos y elitistas propios de la España de aquellos años se conviertan en

Este cambio de perspectiva es profundizado en la serie de artículos titulada “Moralejas” (escrita entre agosto y septiembre de 1906) donde Ortega lleva a cabo un ensayo de crítica estética en torno a la literatura española contemporánea. Dentro de este contexto, y bajo la lectura de Schopenhauer, Ortega cree ver en el arte la posibilidad de liberarse de la conciencia individual:

El arte nos salva –pensaba Schopenhauer– de esta conciencia individual, con que vivimos ordinariamente y que nos hace percibir el ir y venir de los fenómenos, el nacer y fenecer de las cosas, el desear y el malogro de nuestro deseo: nos ayuda a emerger el arte, nos levanta hasta esa “conciencia mejor” en que dejamos de ser individuos y contemplamos sólo los amplios e inmutables estados del alma universal (I: 50).

Esta liberación de la conciencia individual, por intermedio del arte, hacia una “conciencia mejor” permite abrir un horizonte de contemplación del alma universal, esto es, contemplar la *vida universal*: una vida universal que es fundamento de toda vida individual. Ortega:

La poesía es la flor del dolor; mas no del momentáneo y archiindividual, sino de un dolor sobre el que gravite la vida toda del individuo. Porque sobre la totalidad de una vida, con su nacimiento y muerte, gravita a la vez, forzosamente, en más remota esfera, el doliente corazón silencioso del Uno-Todo (“Moralejas”. I: 51-52).

Este Uno-Todo (un sentido más en que se expresa la vida universal) es interpretado por Ortega como la realidad *perenne*: la “suma realidad” a la cual remiten las pequeñas y *efímeras* vidas individuales.

Sin duda, estas afirmaciones respecto a la vida universal son probablemente el antecedente primero de una reflexión metafísica respecto a la vida humana como una

sociales, “en el sentido de elevación del pueblo, de tejido social”. Este tejido social, se sostiene –afirma Molinuevo, interpretando a Ortega– en una vida en común que supere el individualismo mas no excluyéndolo totalmente (41).

realidad de último orden. Salmerón, afirma al respecto: “Bajo la influencia de Schopenhauer y Renán, Ortega expone por primera vez, no por última, a propósito del arte, afirmaciones sobre las realidades radicales e ideas metafísicas sobre la vida (153).⁴⁵

A fines de 1906, en una nota sobre la muerte de Navarro Ledesma, Ortega ofrece una reflexión de alcance personal que sin ningún afán teórico devela, implícitamente, aspectos intuitivos de la realización de la vida humana esbozados ya en 1902 –de ahí su relevancia (cf. Marías 1982 304):

Conforme va el hombre viviendo múdanse sus pensamientos, quiébranse sus proyectos, entran otros en su lugar, llegan y pasan bramando las pasiones, trastrócanse mil veces las ambiciones, mueren los amigos y los hermanos, sobreviven otros amigos y otros hermanos, todo se estremece y oscila, se trasmuda y huye, se renueva y cambia (“Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales”. I: 60).

La vida es, ante todo, una faena de domesticación y de poda de ilusiones; mas, por lo mismo, es preciso entrarse por ella con pasto abundante en que se cebe, como es preciso en casi todas las enfermedades entrar en rollizo para que algo sobrequede a la postre (“Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales”. I: 61).

Los escritos de 1907 no presentan novedad alguna y no se observa una mayor preocupación respecto a los planteamientos en torno a la vida de los escritos anteriores. Tal vez, lo único significativo es lo expresado en “Sobre los estudios clásicos”: “En la danza general de la vida –señala Ortega, a propósito de la historia del clasicismo– inserta el clasicismo un gesto de dignidad, gracias al cual aquella danza burlesca se ordena en su majestuosa teoría humana” (I: 65-66). En esta afirmación deja esbozar Ortega que el clasicismo, en cuanto etapa histórica, solo tendría sentido en la medida que es la *vida misma* la que se lo otorga.

⁴⁵ No obstante –a mi juicio– no se alcanza a ver en la lectura directa de los textos orteguianos, hasta esta fecha, una clara influencia de Renán –en lo que respecta al tema en cuestión, se entiende– como lo afirma Salmerón.

3. LA IDEA DE VIDA Y LOS VEINTISÉIS AÑOS: 1908-1910.

3.1.

A fines de 1907 Ortega regresa a Madrid.

En junio de 1908 es nombrado profesor numerario de Psicología, Lógica y Ética en la Escuela Superior del Magisterio de Madrid. 1908 es un año particularmente prolífico en publicaciones: en este año publica más que en toda su trayectoria anterior. En la mayoría de estas publicaciones desarrolla y expone, como era de esperar, “perspectivas filosóficas, convicciones científicas, principios éticos y posturas políticas en consonancia con la Escuela de Marburgo” (Massó Lago 55). Entre los trabajos más destacados de este año se encuentra su artículo “Asamblea para el Progreso de la Ciencias”⁴⁶ y su intervención en el Congreso de Ciencias de Zaragoza (donde expone parte de su memoria presentada el año anterior, titulada *Descartes y el método trascendental*, como resultado de sus investigaciones en Marburgo).⁴⁷ A través de esta sostenida actividad literaria y académica Ortega entra de lleno en el debate cultural y político de la sociedad española.⁴⁸

El 09 de mayo de 1909 Ortega cumple veintiséis años. Este, en principio, intrascendente dato biográfico es decisivo en la trayectoria intelectual del novel Ortega. En varias ocasiones, dentro de su extensa obra, Ortega hace mención a esta particular edad. En “Prologo para alemanes”, por ejemplo, escribe:

El grupo de jóvenes que entre 1907 y 1911 aprendía en la ciudadela del neokantismo los usos de la milicia filosófica, al llegar a los veintiséis años –fecha

⁴⁶ Publicado entre julio y agosto, en *El Imparcial* (I: 99-110). En este artículo llama la atención una fuerte exigencia –en clara consonancias con los supuestos neokantianos– respecto a la labor de la ciencia en España: “El problema español, es ciertamente, un problema pedagógico; pero lo genuino, lo característico de nuestro problema pedagógico, es que necesitamos primero educar unos pocos hombres de ciencia, suscitar siquiera una sombra de preocupaciones científicas y que sin esta previa obra el resto de la acción pedagógica será vano y sin sentido” (I: 103).

⁴⁷ El 26 de octubre de 1908. Publicado por vez primera en las Actas de la Asociación Española para el progreso de las Ciencias, tomo VI. Madrid: 1910, pp. 5-13. Actualmente en: NOC VII: 390-400.

⁴⁸ Destacando sus constantes polémicas con Maura Gamazo, Maeztu, Azorín y Unamuno. Entre las polémicas más ejemplares son las sostenidas con Maeztu (cf. “Hombre o ideas”. I: 439-442; Ortega responde al artículo de Maeztu “Hombre, ideas, cosas”) y con Unamuno (para un estudio de la cronología y evolución de la polémica Ortega-Unamuno, remito a: San Martín (1998), capítulo 1 “La polémica entre Ortega y Unamuno: datos para la génesis de *Meditaciones del Quijote*”. 17-51).

que suele ser decisiva en la carrera vital del pensador– no era ya neokantiano (VIII: 32).

Ello es que en 1911 andábamos en torno a los veintiséis años, una fecha decisiva en la evolución intelectual de una persona, como antes he dicho sin insinuar razones. Es el momento en que el hombre –me refiero por lo pronto al filósofo– comienza a no ser meramente receptivo en los grandes asuntos, sino que empieza a actuar su espontaneidad. Búsquese en la biografía de los pensadores y se hallará que con sorprendentemente frecuencia es la fecha de sus veintiséis años aquella en que dentro de ellos hicieron su germinal presentación los *motivos* intelectuales que van a ser más tarde su obra original (VIII: 34).

Los veintiséis años –entiéndase, claro está, con alguna holgura la cifra– es el momento de más esencial partida para el individuo. Hasta entonces vive en grupo y del grupo (VIII: 42).

En su ensayo “El intelectual y el otro” (1940) reitera e insiste en su importancia:

La cronología viviente es muy rigurosa. No da lo mismo un año que otro. Son los veintiséis años. Sin duda, hay excepciones, y alguna, muy clara, casuística. Por ejemplo, en las ideas del pensamiento formalista, como el matemático, es frecuente una anticipación. Pero en los temas más sustanciosos, más humanos, son los veintiséis años la jornada iluminada del primer éxtasis en que los grandes gripaetos que son sus futuras ideas hincan sus garras en los sesos de pensador y le arrebatan hacia lo alto, como una inocente oveja. Ya no le dejan a uno el resto de su vida: feroces y tenaces, picotean sin cesar la víscera de Prometeo (V: 510-511).⁴⁹

Si bien Ortega, como el mismo lo reconoce, no da razón ni explicación del porqué de lo decisivo de los veintiséis años, 1909 representa en su propia trayectoria un cambio de

⁴⁹ En otro lugar, a propósito de su método de las generaciones, afirma Ortega: “Hay, pues, que considerar cómo, desde que nace hasta los treinta años, el hombre no suele hacer sino recibir, aprender, absorber las corrientes del tiempo. Entre los veintiséis y los treinta concluye la etapa de aprendizaje y recepción y comienza a reobrar contra lo aprendido y recibido. Es la edad, sobre todo los veintiséis años, en que suele iluminarle la primera vaga intuición de lo que van a ser sus propias ideas y gustos; pero a los treinta es cuando de verdad empieza a crear su nueva figura de la vida” (*Vives-Goethe*. IX: 518).

tono y dirección en sus escritos.⁵⁰ Aún cuando se mantiene una estructura neokantiana en su pensamiento (la ciencia y la cultura, siguen siendo predominantes), esta comienza a ser cuestionada tomando distancia de sus supuestos teóricos. Un texto importante de este año es “Renán”, su primer artículo con categoría propiamente de ensayo y que, “con todas las salvedades que se quiera, puede convenir ya la calificación de ‘filosófico’” (Rodríguez Huéscar 26).

En 1910 presenta Ortega sus oposiciones para asumir la cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid.⁵¹ En el mes de marzo lee, en la sociedad “El Sitio” de Bilbao, su destacada conferencia “Pedagogía social como programa político” y, entre mayo y agosto, publica en *El Imparcial* el que será un importante texto para el desarrollo posterior del pensamiento orteguiano: “Adán en el paraíso”, un texto que “dice en 1910, en imagen, lo que en 1914, en conceptos, *yo soy yo y mi circunstancia*” (Marías 1982 467).

3.2.

Como se advertía, en 1908 Ortega comienza a escribir, en comparación con los años anteriores, de manera sostenida y extensa (ya no son sólo breves artículos). No obstante, la reflexión en torno a la idea de vida sigue quedando en un plano aparentemente secundario y, si aparece, lo hace en relación a los temas que le ocupan por entonces: la ciencia, la cultura, lo social y político, entre otros.

En junio de 1908 en un comentario a un libro de Antonio Fogazzaro, *El Santo*, Ortega, a través de un diálogo imaginario entre personajes que representan su propio punto de vista, refiere a la vida religiosa:

Yo no concibo que ningún hombre, el cual aspire a henchir su espíritu indefinidamente, pueda renunciar sin dolor al mundo de lo religioso; a mí, al

⁵⁰ No obstante esta falta de argumentación, Ortega remite a una constatación empírica para justificar sus afirmaciones. Nótese lo señalado en la referencia de “Prólogo para alemanes”: “Búsquese en la biografía de los pensadores y se hallará que con sorprendentemente frecuencia es la fecha de sus veintiséis años aquella en que dentro de ellos hicieron su germinal presentación los *motivos* intelectuales que van a ser más tarde su obra original” (VIII: 34).

⁵¹ Este mismo año, y luego de seis años de noviazgo, Ortega contrae matrimonio con Rosa Spottorno.

menos, me produce enorme pesar sentirme excluido de la participación en ese mundo (“Sobre ‘El Santo’ ”. I: 431).

[A este hombre que se excluye de lo religioso, le falta] la agudeza de nervios requerida para sentir, al punto que se entra en contacto con las cosas, esa otra vida de segundo plano que ellas tienen, su vida religiosa, su latir divino. Porque es lo cierto que sublimando toda cosa hasta su última determinación, llega un instante en que la ciencia acaba sin acabar la cosa: este núcleo transcienzífico de las cosas es su religiosidad (“Sobre ‘El Santo’ ”. I: 431, lo entre corchetes es mío)

Todo hombre que piense: “la vida es una cosa seria”, es un hombre íntimamente religioso. La verdadera irreligiosidad es la falta de respeto hacia lo que hay encima de nosotros y a nuestro lado, y más abajo (“Sobre ‘El Santo’ ”. I: 436).

En estas afirmaciones reaparecen intuiciones metafísicas de escritos anteriores, pues, por una parte, la vida aparece como aquello a que remite en instancia última cada aspecto de las cosas –dejando fuera de esta labor a la ciencia, que en definitiva solo ve *un* aspecto de las cosas– y, por otra, la vida constituye el *todo* de la existencia del hombre. Estos atributos de la vida, sostiene Ortega, solo son accesibles al hombre religioso (*cf.* Salmerón 155). En ellas se observan ideas que más tarde serán retomadas con mayor profundidad (aún cuando Ortega –hago notar– no se extiende en su afirmación).

En julio de 1908 publica Ortega una reseña a un libro de Simmel titulado *Schopenhauer und Nietzsche*. En este contexto, Ortega retoma ciertos motivos nietzscheanos de sus primeros escritos para referirse al concepto de vida. Si bien, no es fácil distinguir claramente las afirmaciones propias de Ortega de la exposición de las ideas de Simmel respecto a Nietzsche, para Ortega el pensador de Sils-María “ha movido guerra vehemente y sin tregua al problemas más hondamente filosófico: *la definición del hombre*. El problema es, asimismo, lo único que de científico tiene su labor” (“El Sobrehombre”. I: 92). Nietzsche, de acuerdo a Ortega, intenta buscar una nueva definición del hombre, una re-definición del problema. No obstante, la definición del hombre ha implicado a través de la historia de la filosofía, desde Sócrates, una cuestión ética. “La definición del hombre, verdadero y único problema de la Ética –afirma Ortega– es el motor de la variaciones históricas” (“El Sobrehombre”. I: 93). Nietzsche, por tanto, ha de buscar también una

norma ética para su redefinición del hombre. Ahora bien, siguiendo a Simmel, cree Ortega que la ética nietzscheana va en la dirección contraria a la que ha sido predominante en el siglo XIX, esto es, una ética bajo el concepto de humanidad entendido como lo social, lo común, en donde el individuo desaparece totalmente. Mas, para Nietzsche es el individuo el que deber ser considerado para establecer la norma. No obstante no se trata de cualquier individuo. Ortega:

[...] para Nietzsche no tienen valor esos individuos por ser individuos, Nietzsche no es individualista ni egoísta. No todo individuo por ser un “yo”, un “sujeto”, debe ser considerado como norma, sino aquellos individuos cuyo ánimo, cuya “subjetividad” pueda tener un valor objetivo para elevar un grado más, sobre los hasta aquí alcanzados, al tipo Hombre (“El Sobrehombre”. I: 94).

Este ánimo del individuo nietzscheano es lo que le da a la humanidad una noción cualitativa e intensa. A la base de esta forma de ver el problema ético de la humanidad, sostiene Ortega, se encuentra una cosmovisión nietzscheana de la vida:

Para Nietzsche vivir es *más vivir* o de otro modo, vida es el nombre que damos a una serie de cualidades progresivas, al instinto de crecimiento de perduración, de capitalización de fuerzas, de poder. El principio de la vida, la voluntad de la vida es “Voluntad de poderío”. Tanto de vida habrá en cada época cuanto más libre sea la expansión de esas fuerzas afirmativas. De aquí que la moral de Zarathustra imponga como un deber fomentar la liberación de esas energías. En cada siglo ciérganse ante las miradas de los fuertes el ideal de una organización humana más libre y expansiva donde unos cuantos hombres podrán vivir más intensamente. Este ideal es el Sobrehombre (“El Sobrehombre”. I: 94).⁵²

⁵² Cerezo (2011) hace notar que esta reflexión orteguiana va en la misma línea de la interpretación de Simmel. Cerezo cita de Simmel: “En Nietzsche se trata de volver a poner la vida misma, como por una inversión, el fin que le presta sentido y que se había hecho ilusorio colocándolo fuera de ella. Y esto de ninguna manera podía hacerse más radicalmente que afirmando que la propia elevación, la mera realización de lo que la vida posee en posibilidades de intensificación, contenga ya en sí todos los fines y valores vitales” (144).

Como se puede observar, al trasluz de fórmulas nietzschenas, Ortega nuevamente deja esbozar intuiciones metafísicas respecto a la vida como una realidad de último orden: la vida como una serie de *cualidades progresivas* a las cuales debe remitir la vida individual de cada hombre.

En abril de 1909 publica Ortega su ensayo “Renán” en cual se anuncian importantes giros en la trayectoria intelectual del joven Ortega. En cuanto a la idea de vida, este ensayo ofrece elementos teóricos –con cierto grado de ambigüedad, propia del cruce de ideas– que serán relevantes en el posterior desarrollo de la teoría general de la vida humana orteguiana.

Entre mayo y agosto de 1910 publica Ortega su serie “Adán en el paraíso”: ensayo de estética escrito a propósito de la obra del destacado pintor español Ignacio Zuloaga. Este ensayo deja entrever en sus páginas la primera reflexión del novel pensador, *estrictamente filosófica*, respecto a la idea de vida humana.⁵³

Posterior a la publicación de “Adán en el paraíso” Ortega escribe un par de artículos en los cuales se observan ciertas reflexiones aisladas en cuanto a la idea de vida. En “Shylock”, una nota acerca de la obra de teatro *El mercader de Venecia*, afirma:

[...] sin necesidad de ser grandes hombres, la vida nos propone algunos deberes elevados, algunas actividades superiores que hacen que merezca ser vivida... [...] El sentido de nuestra vida, menos poderosa y más modesta, ha de ser trabajar dentro del pensamiento de esos hombres [se refiere a los clásicos], como una rubia abeja se afana en su alvéolo (I: 522, lo entre corchetes es mío).

En la recensión “Al margen del libro ‘Colette Bandoche’ de Maurice Barrés”, por su parte:

Pueblo tras pueblo, todos los que venimos a florecer y a morir en torno de ese mar nuestro, de lomos azules y reír innumerable, hemos hostigado nuestras multitudes étnicas hacia un ideal armonioso, hacia una fórmula que, siendo única, baste para resolver el problema inconmensurable de la vida (I: 469).

⁵³ Tanto “Renán” como “Adán en el paraíso” serán tratados en detalle en el siguiente capítulo.

En interpretación de Salmerón estas afirmaciones –sin explicitar el porqué– develan la propia “experiencia vital del joven Ortega” (161). Más allá de que parece evidente que las afirmaciones expresadas por Ortega poseen un carácter de meditación personal, que no presenta una mayor detención en lo relativo a la idea de vida humana, vuelven a expresar ciertas intuiciones metafísicas respecto de años anteriores.

4. HACIA LA METAFÍSICA DE LA VIDA HUMANA: 1911-1914.

4.1.

En 1911 Ortega regresa, por un el lapso de año, a Marburgo.⁵⁴ En esta segunda estada Ortega asiste –ya no como un mero estudiante– a intensivos seminarios de profundización bajo la dirección tanto de Cohen como de Natorp compartiendo estudios y lecturas con Nicolai Hartmann (cf. Gracia 129-130).⁵⁵ Es en el contexto de este viaje donde Ortega tiene su primer contacto directo con la obra de Husserl y con el incipiente movimiento fenomenológico.

En enero 1912 toma posesión efectiva de la cátedra de Metafísica en la Universidad Central de Madrid:

Sus clases –comenta Gracia– combinan dos modelos, uno aprendido en Alemania y otro seguramente local. La disertación magistral sobre Platón o Kant se combina con sesiones de lectura y comentario de las obras –las de *Regulae* de Descartes. *El Fedro* de Platón, la crítica práctica de Kant– [...] El otro tipo de formato se parecía más al modelo de seminario, porque fue donde Ortega sintió que estuvo su labor principal en 1911 (141).

⁵⁴ Allí nace su primer hijo, Miguel Germán.

⁵⁵ Con Cohen participa de sus seminarios sobre Kant y la *Crítica de la razón pura*, sobre lógica y las *Meditaciones de Descartes*, sobre fragmentos del *Teeteto* y el *Sofista* de Platón y algunos textos de Leibniz. Con Natorp lo hace en sus seminarios en torno a la *Metafísica* de Aristóteles y la *Crítica de la razón pura* (*Ibid.*).

Durante este año Ortega casi no publica dedicándose a profundizar y leer el material de su estadía en Marburgo destacando su estudio “en serio” de la fenomenología (“Prólogo para alemanes”. VIII: 47).

En 1913 Ortega funda la *Liga para la Educación Política Española* fruto de su intensa actividad política y social.⁵⁶ En junio de 1913, bajo el título “Sensación, construcción e intuición”, presenta un discurso en el IV Congreso de la Asociación Española para el progreso de las Ciencias. Entre junio y septiembre Ortega publica “Sobre el concepto de sensación”: una recensión en serie acerca de la tesis doctoral de Heinrich Hoffman fundamentada en la fenomenología de Husserl. Ambos textos son considerados los primeros escritos acerca de fenomenología en lengua española.

1914 es un año particularmente relevante en la trayectoria de Ortega. Es el año en que Ortega decide *darse de alta* (cf. Marías 1991 149). En marzo de este año dicta su destacada conferencia “Vieja y Nueva política” en donde públicamente se presenta como participe de una generación que ha de renovar la política española.⁵⁷ En el mes de julio publica su primer libro: *Meditaciones del Quijote*, obra en la que se encuentra –en palabras del propio Ortega– preformada *toda* su producción filosófica (cf. “Prólogo para alemanes”. VIII: 44).

4.2.

Entre 1911 y 1912 la idea vida, más allá de algunas observaciones personales y su utilización como concepto en expresiones de diverso sentido, no aparece desarrollada en una reflexión de profundo alcance. Entre junio y agosto de 1911 aparece publicado, bajo el título “Arte de este mundo y del otro”, un comentario acerca de un libro de Worringer *Problemas formales del arte gótico* en el cual Ortega encuentra puntos de vistas comunes con su ensayo de 1910 “Adán en el paraíso”. En esta última dirección, Ortega esboza, nuevamente, a partir de una reflexión estética una reflexión metafísica en torno a la idea de vida:

⁵⁶ Para una panorámica acerca de la evolución del pensamiento político en Ortega, remito a: Cerezo (2011 271-286); Molinuevo (2002 53-67).

⁵⁷ Respecto a la importancia de esta conferencia, remito a: Marías (1991 148-153).

En un dibujo geométrico el goce estético no procede de que transfiera a él los esfuerzos imprecisos, innumerables, los movimientos cambiantes de mi vida interior que fluye constantemente sin orden, sin compás, sin regla, que es un caos omnímodo, irreductible a cauce donde no damos pie, donde todo va y viene y claudica, sin nada en reposo, fijo inequívoco. No gozo yo, pues, de mí mismo en el dibujo geométrico, sino al contrario, me salvo del naufragio interior olvidándome de mí en aquella realidad regulada, clara, precisa, sustraída a la mudanza y a la confusión. Me salvo en ella de la vida de mi vida (“Arte de este mundo y del otro”. I: 194).

Sin ahondar en sus afirmaciones, para Ortega la vida humana (la vida individual, en este caso) aparece como una realidad que no puede ser abstraída ni esquematizada por la *regulada* contemplación estética que pone tope al fluir constante y caótico de esta.⁵⁸

En octubre de 1911 Ortega publica una breve nota en torno a la figura de Leonardo Da Vinci y su cuadro “La Gioconda” donde llama la atención la exhaustiva reflexión respecto a la vida del pintor italiano. De acuerdo a Ortega, son los detalles de la vida individual de Leonardo los que pueden permitir una adecuada interpretación de su cuadro:

Tuvo pocos amigos, solía vivir retirado en compañía de dos o tres discípulos, llevando cuidadosamente las cuentas de su economía. Frío para sus congenies, sentía un amor panteísta hacia todo lo animado; no comía carne alguna y se enojaba si veía a alguien maltratar a un ser vivo. Cuando pasaba por el mercado compraba los pájaros enjaulados y les daba libertad. Todo lo intentó, todo lo quiso, lo que podía y lo que no podía. Y le quedaba un descanso melancólico que luego inyectaba en los labios de sus figuras, como en la Gioconda. Y como la Gioconda, todos sus semblantes sonríen para no llorar, sonríen de hastío y descontento, sonríen para no

⁵⁸ Esta lectura, a partir del texto mismo de Ortega, se contrapone a la que deduce Salmerón cuando comenta “Arte de este mundo y del otro”. Salmerón, si bien se detiene en algunas expresiones en donde Ortega ocupa el concepto de vida, no se detiene en el pasaje citado y parece no considerar la advertencia del mismo Ortega en cuanto el escrito de Worringer comparte ideas en común con su “Adán en el paraíso”. Esta omisión, lleva a decir a Salmerón que “la vida humana y, sobre todo, la individual continúan muy lejos de ser la preocupación central del joven filósofo” (165). En mi opinión, la vida humana individual, no obstante no es lo central, sí constituye un tema de preocupación para el joven Ortega (como se puede observar a través de lo expuesto hasta aquí).

acabar de morir. Porque una manera de muerte es para la Gioconda –el alma de Leonardo– vivir sólo como una parte del mundo y no poder abarcar el temblor inagotable de la vida universal (“La Gioconda”. I: 559-560).

Como se observa, Ortega hace hincapié, a partir de su lectura de la vida de Leonardo, en la dualidad entre vida individual y vida universal.

En el resto de la producción de 1911 y 1912 se reiteran expresiones aisladas que van en el mismo sentido de los escritos mencionados sin ninguna consideración temática.

Entre junio y septiembre de 1913 Ortega publica una recensión crítica de la disertación doctoral de Heinrich Hoffmann (discípulo de Husserl) *Estudios sobre el concepto de sensación*. En esta recensión seriada titulada “Sobre el concepto de sensación” Ortega no solo lleva a cabo un análisis crítico del estudio de Hoffmann sino que, además, una primera exposición en español del incipiente método fenomenológico iniciado por Husserl. Es en esta descripción del método fenomenológico donde Ortega retoma –en cierto sentido, formalmente– la reflexión teórica respecto de la vida humana. Afirma Ortega: “Lo que hace de la fenomenología una novedad consiste en elevar a método científico la detención dentro de ese plano de lo inmediato y patente en cuanto tal de lo vivido” (“Sobre el concepto de sensación”. I: 256). Este plano de lo inmediato y patente de lo vivido no es otro que el de las *vivencias* [Erlebnis]. Lo destacable de estas afirmaciones, es que tempranamente Ortega llama la atención respecto a la dificultad en la traducción de *Erlebnis*:

Esta palabra, “Erlebnis”, fue introducida, según creo, por Dilthey. Después de darle muchas vueltas durante años esperando tropezar algún vocablo ya existente en nuestra lengua y suficientemente apto para transcribir aquella, he tenido que desistir y buscar una nueva. Se trata de lo que sigue: en frases como “vivir la vida”, “vivir las cosas” adquiere el verbo “vivir” un curioso sentido. Sin dejar su valor de deponente toma una forma transitiva significando aquél género de relación inmediata en que entra o puede entrar el sujeto con ciertas objetividades. Pues bien, ¿cómo llamar a cada actualización de esta relación? Yo no encuentro otra palabra que “vivencia”. Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a

formar parte de él es una vivencia. Como el cuerpo físico es una unidad de átomos, así es el yo o cuerpo consciente una unidad de vivencias (“Sobre el concepto de sensación”. I: 256).⁵⁹

Esta importante observación del joven Ortega, respecto a un concepto técnico en el despliegue de la fenomenología, constituye un gran acierto etimológico (*cf.* Salmerón 172) que trasciende dicho ámbito y avanza hacia una primera comprensión de la vida humana como una realidad transitiva y ejecutiva.

En 1914 Ortega escribe y publica, bajo el título “Ensayo de estética a manera de prólogo”, un prólogo al libro *El pasajero* de J. Moreno Villa. En este escrito, Ortega lleva a cabo una profundización del ámbito de *lo ejecutivo* (la *ejecutividad del yo*) como un aspecto fundamental de la realidad (VI: 247- 264). En julio de 1914 sale a la luz su primer libro publicado: *Meditaciones del Quijote*. En esta obra Ortega expone ya de forma consolidada lo que será su propio y original proyecto filosófico: una metafísica de la vida humana.⁶⁰

⁵⁹ Esta extensa nota continúa así: “Como toda palabra nueva, reconozco que ésta es mal sonante. Sin embargo, existe ya en composiciones como convivencia, pervivencia, etc., y sigue formas análogas. Así, de existir, existencia, de sentir, sentencia. Ciertamente el diccionario académico no trae aquellas formas compuestas, lo que me hace temer si serán un poco exóticas. Ruego, pues, a los filólogos que se interesen por esta consulta. En tanto que no se encuentra otro término mejor, seguiré usando “vivencia” como correspondiendo a “Erlebnis” (“Sobre el concepto de sensación”. I: 256). Es importante destacar que en la primera parte de esta serie, en el mes de junio, Ortega había traducido la expresión “das sinnliche Erlebnis” por “la intimidad sensible”. Esto último hace presumir que Ortega no queda conforme con aquella primera traducción.

⁶⁰ *Meditaciones del Quijote* será comentado en profundidad en el capítulo tercero.

CAPÍTULO II

LA IDEA DE VIDA Y LA DECLARACIÓN DE INDEPENDENCIA: “RENÁN” - “ADÁN EN EL PARAÍSO”.

Los escritos de Ortega, “Renán” (1909) y “Adán en el paraíso” (1910), representan –como se ha dejado entrever en el anterior capítulo– un momento particularmente relevante dentro de la evolución de su pensamiento temprano. En palabras de Marías (1982), ambos escritos representan un nuevo *nivel* y pueden leerse como lo que podríamos llamar una *declaración de independencia*, un tomar distancia, de sus primeras influencias filosóficas, sobre todo, de aquella de raigambre neokantiana recibida en su formación alemana (462).

Este nuevo nivel que alcanza la filosofía de Ortega a través de estos escritos, que además pueden considerarse como los primeros estrictamente filosóficos, logra su punto más significativo en la profundización que existe en su exposición de las ideas en torno a la vida humana. Tanto en “Renán” como “Adán en paraíso” (particularmente, en este último) Ortega expone con suficiente claridad una primera formulación de su doctrina metafísica de la vida humana.

1. “RENÁN”: LA VIDA ENTRE LO OBJETIVO Y LO SUBJETIVO.

“Renán” corresponde a un ensayo publicado por primera vez en *El Imparcial* en el mes de abril de 1909.⁶¹ El motivo del ensayo es, en palabras del mismo Ortega, “una exudación lírica y espontánea” a propósito de la publicación de los *Nouveaux Cahiers de Jeunesse* de Renán (“Renán”, en adelante R. I: 443). Estructurado en cuatro secciones (tituladas respectivamente: Introducción metódica, Teoría de lo verosímil, La libación y Panteísmo) subrepticamente la exudación lírica y espontánea se despliega, bajo lo presupuestos del neokantismo, como una reflexión crítica respecto al tema de la verdad en el contexto de la

⁶¹ Tanto “Renán” como “Adán en el paraíso” fueron incluidos por Ortega en el compilado *Personas, Obras, Cosas* publicado en 1916.

dicotomía entre lo objetivo y lo subjetivo.⁶² Más aún, en este mismo contexto, la reflexión muestra unos primeros bosquejos de asuntos centrales para la idea de vida humana.

1.1. Lo objetivo es lo verdadero.

En las primeras palabras que abren el ensayo, Ortega afirma:

En general, no concibo que puedan interesar más los hombres que las ideas, las personas que las cosas. Un teorema algebraico o una piedra enorme y vieja del Guadarrama suelen tener mayor valor significativo que todos los empleados de un Ministerio (R. I: 443).⁶³

En tal afirmación lo que de inmediato llama la atención es, primero, la particular oposición que hace Ortega entre los pares de conceptos *hombres e ideas* y *personas y cosas*, y segundo, que tal oposición encuentra su medida en el *valor significativo* entre ambos.

A fin de ahondar en esta idea, Ortega remite a un ejercicio intelectual que contrapone los *Philosophiae naturalis principia matemática* de Newton con las *Moradas* de Santa Teresa. ¿Cómo *medir* el valor significativo entre ambas? En principio a Ortega le parece imposible establecer una suerte de medida valorativa entre Newton y Santa Teresa. “Como sopesar el alma –escribe Ortega–, la subjetividad de Newton, y ver claramente si

⁶² Para Rodríguez Huéscar, “Renán” es el primer trabajo en que Ortega se ocupa de la verdad como tema central (26).

⁶³ En junio de 1908, en su breve artículo “Hombres e ideas”, Ortega ya adelantaba estos asuntos a propósito de una polémica con Ramiro Maetzu. Dicho artículo es una respuesta a un comentario en tono irónico de Maetzu a cierto escrito publicado por Ortega sobre el kabilismo. Ortega debate en el aludido texto la cuestión de si son más importantes las ideas o los hombres. Maetzu, según señala Ortega, le asigna un “papel un poco ridículo”, pues, lo planteado hace pensar que las ideas andan solas. Ortega responde: “No, querido Ramiro; el intelectualismo (?), el idealismo que yo defiendo, no lleva a creer que las ideas andan solas” (I: 439). Luego de una serie de alusiones a la relación y trayectoria de Maetzu, Ortega señala: “[...] la historia muestra con toda claridad que las ideas políticas son antes que los hombres políticos; más aún, que suscitan hombres que la sirven, y que una idea fuertemente administrada por hombres débiles y modestos –por un partido sin grandes hombres– puede más que un genio sin idealidad en torno al cual se coagula una de las aglutinaciones humana que yo llamo kabila y otros partido conservador” (I: 441-442). En “Renán”, Ortega profundizará y refirmará sus afirmaciones. Nota: el artículo en cuestión aludido por Maetzu se encuentra recogido en NOC bajo el título: “El Cabilismo, Teoría Conservadora”. I: 173-175.

fue la de Santa Teresa más o menos grávida. Directamente esto es imposible” (R. I: 444). La cuestión, entonces, ha de ser remitida a sus obras concretas. ¿En qué sentido?

De acuerdo a Ortega, para que una obra pueda catalogarse como genial debe responder a la “facultad de crear un nuevo pedazo de universo, un linaje de *problemas objetivos*, un haz de soluciones” (R. I: 444, énfasis mío). Este último caso solo es posible, sostiene Ortega, en la obra de Newton: la mecánica de Newton es un “pedazo real del universo” una “verdad científica” (*Ibid.*). Las *Moradas* de Santa Teresa, tratado de oración para la vida espiritual, no responden al requisito de lo objetivo, sino más bien, al plano de lo subjetivo, a su intimidad.⁶⁴

Ortega, en consideración de lo anterior, concluye que la obra de Newton al presentarse como un trozo objetivo del universo tiene un valor más significativo que la de Santa Teresa. Más aún, en el caso de Newton lo relevante no es su persona, sino por el contrario, *su obra*. No así en el caso de Santa Teresa. En suma, el valor significativo entre las obras de ambos personajes estará determinado en cuanto respondan al criterio de lo objetivo versus lo subjetivo. Si la obra responde al primer caso, esta tendrá un mayor valor significativo que si lo hace al segundo caso.

Ahora bien, ¿en qué sentido entiende Ortega los criterios de *lo objetivo* y *lo subjetivo*? Por lo pronto, y en concordancia con lo anterior, Ortega esboza una correspondencia entre *lo objetivo* y la *verdad científica*. Esta concordancia se ve explicitada en una breve referencia a la obra y persona de Descartes.

¿A qué nos referimos –se pregunta Ortega– cuando hablamos de lo subjetivo de un autor, de Descartes, por ejemplo? (R. I: 444). Ortega comienza por responder esta pregunta haciendo notar la importancia de la obra de Descartes para el mundo moderno. Las palabras de Descartes –“casi todas”, acota sugerentemente Ortega– se han convertido, a través del tiempo, no solamente en verdades para el espíritu cartesiano, sino que para “todos los hombres” en cuanto estos han hecho suyas tales palabras. “No se olvide que la verdad tiene este privilegio eucarístico de vivir a un tiempo e igualmente en cuantos cerebros se lleguen a ella”, afirma Ortega (*Ibid.*). No obstante, de las verdades cartesianas no se puede inferir

⁶⁴ Las *Moradas* o *Castillo Interior* fueron escritas por Santa Teresa de Jesús de Ávila en 1577. Su labor espiritual es reconocida por el Papa Paulo VI en 1970 declarándola “Doctora de la Iglesia Universal”.

nada respecto al alma misma de Descartes, ellas solo remiten a las “propiedades de las cosas”. Ortega: “Cuantas más verdades, cuantas más cosas se encuentran en el alma de Descartes menos terreno queda en ella para lo íntimo, para lo genuino suyo. Como se ve, *lo verdadero y lo subjetivo son mundos contradictorios*” (*Id.* 445, énfasis mío). ¿Por qué la contradicción? De acuerdo a Ortega, en cuanto la obra de Descartes es una cosa verdadera, “un pedazo real del universo” como se ha expresado ya, esta se mantiene constante. Sin embargo, aquello que no puede mantenerse en pie, aquellas obras que no responden a lo objetivo, buscan dentro del interior del hombre (esto es, en su individualidad) perdurar como tales. “Lo subjetivo, en suma, es el error”, escribe Ortega (*Ibid.*).⁶⁵

Ortega, si bien no entra en una explicitación respecto al error que constituye la subjetividad, da a entender que lo íntimo, ese “pequeño recinto secreto” que es el *yo*, corresponde a un ámbito en donde lo verdadero parece estar siempre ligado al estado anímico del espíritu, siempre “anárquico” e inestable, de modo que no puede constituirse como tal. En esta última dirección, concluye Ortega:

Resumiendo: lo objetivo es lo verdadero y ha de interesarnos antes que nada; los hombres que hayan logrado henchir más su espíritu de cosas, habrán de ser puestos en los lugares excelsos de la jerarquía humana. Ellos serán los genios, los clásicos, los modelos que nos empujen a salvarnos en las cosas, como en unas tablas del

⁶⁵ Es importante destacar en este punto el alcance del propio Ortega respecto a esta última afirmación. En *Personas, Obras, Cosas*, Ortega afirma en nota a pie de página: “He aquí un pensamiento que hoy me parece muy equivoco” (I: 445). Ya en el prefacio, advierte Ortega: “En todo lo esencial puedo hacerme actualmente solidario de los pensamientos que este volumen transporta. Sólo hallo una excepción grave, a que responden dos o tres advertencias por mí deslizadas al pie de otras tantas páginas: me refiero al valor de lo individual y subjetivo. [...] Para mover guerra al subjetivismo negaba al sujeto, a lo personal, a lo individual todos sus derechos. Hoy me parecería (nótese el condicional) más ajustado a la verdad y aún a la táctica reconocérselos en toda su amplitud y dotar a lo subjetivo de un puesto y una tarea en la colmena universal. Y nada más” (I: 420). En 1915, Ortega ya ha publicado sus *Meditaciones del Quijote* en donde la vida individual adquiere un rol fundamental dentro del contexto de su proyecto filosófico. Es desde este horizonte —a mi juicio— que deben comprenderse estas advertencias respecto al ámbito de lo subjetivo. En interpretación de Marías (1982) estas notas van en el sentido de “templar” la reacción extremada frente al subjetivismo, que a su vez, es signo de la distancia que toma Ortega respecto de Marburgo (*cf.* 462). Por su parte, para Rodríguez Huéscar, el que Ortega haya realizado estas advertencias, parece ser una prueba de su interés por “desautorizar” su “decidido objetivismo” de aquellos años. No obstante, señala el mismo Rodríguez Huéscar, “habría que preguntarse con más cuidado y precisión hasta qué punto y en qué aspecto o aspectos concretos se opone esta doctrina a las que después profesará Ortega acerca de la misma cuestión. No hay que pretender ser más orteguiano que Ortega, pero tampoco hay que tomar tan ligeramente y sin reflexión sus propias rectificaciones, atribuyéndoles un sentido y un alcance que tal vez no tienen” (26-27).

nafragio íntimo. La modestia y la calma supremas la gran paciencia que las cosas tienen nos ofrecen una disciplina incomparable que debemos seguir; hospedémoslas en nuestros aposentos espirituales, cerremos con ellas trato de profundidad amistosa. Abracémonos a las hermanas cosas, nuestras maestras: ellas son las virtuosas, las verdaderas, las eternas. Lo subjetivo e íntimo es, en cambio, perecedero, equivoco y, a la postre, sin valor (R. I: 445-446).

En definitiva, Ortega presenta en “Renán” una secuencia de correspondencia, a modo de identidad, entre *lo objetivo, lo verdadero y las cosas*. Es esta correspondencia lo que, finalmente, hace decir al joven Ortega que han de interesar las cosas más que las personas, las ideas más que los hombres: las cosas y las ideas importan más, pues representan lo verdadero, esto es, un “pedazo objetivo del universo”. Se entiende así, la exclamación orteguiana, *salvémonos en las cosas*. Salvase en las cosas, no es más que salvarse en la verdad, o dicho de otro modo, salvarse en lo objetivo.⁶⁶

Salta a la vista que una vez establecida la correspondencia entre lo objetivo, lo verdadero y las cosas, es necesario aclarar que se va a entender por cosas. Más aún, ¿es lo mismo cosas e ideas? Ortega:

Quando hablo de las cosas quiero decir ley, orden prescripción superior a nosotros, que no somos legisladores, sino legislados. Pero entendámonos: esa ley no necesita ser físico-matemática, el gran poeta y el gran pintor son asimismo humildes y fervientes siervos de lo objetivo (R. I: 446).

Dos importantes conclusiones se pueden advertir de la explicación orteguiana. En primer lugar, con cosas Ortega no hace alusión a una “cosa material” sino, por el contrario,

⁶⁶ En comentario a una carta pública de Unamuno, publicado bajo el título “Unamuno y Europa, Fábula” en junio de 1909, Ortega reitera una vez más su llamado a salvarse en las cosas: “En el naufragio de la vida nacional, naufragio en el agua turbia de las pasiones, clavamos serenamente un grito nuevo: ¡Salvémonos en las cosas! La moral, la ciencia, el arte, la religión, la política, han dejado de ser para nosotros cuestiones personales, nuestro campo de honor es ahora el conocido campo de Montiel de la lógica, de la responsabilidad intelectual” (I: 131-132).

a una *idea universal* que actúa como ley superior de los hombres.⁶⁷ Así, cuando Ortega ha señalado que una cosa es un “pedazo objetivo del universo” no refiere a un pedazo concreto del universo, del mundo, sino que, por lo pronto, al universo del conocimiento. No obstante, en segundo lugar, el mundo del conocimiento no basta. Es por ello que la ley universal, las cosas, no necesitan ser las leyes físico-matemáticas del universo. Ortega avanza, así, hacia una ley universal cultural (por ello la mención a los poetas y a los pintores). Las cosas, luego, son universales en tanto dan cuenta de las leyes universales del conocimiento y la cultura.⁶⁸

1. 2. La vida: Imitación de las Cosas e Imitación de los Sujetos.

Una vez que se ha alcanzado el adecuado modo de comprender la correspondencia entre lo objetivo, lo verdadero y las cosas, cabe preguntar ¿cómo se entrelaza todo esto con la idea de vida humana?

Siguiendo a Ortega, si lo verdaderamente importante lo constituyen las cosas (en el sentido ya descrito) lo que corresponde llevar a cabo es una imitación de ellas. Ortega: “Así, pues, me atrevo a decir que la escuela fundamental, insuperable y decisiva para nosotros ha de ser la Imitación de las Cosas” (R. I: 446). No obstante, Ortega reconoce que lo subjetivo no puede quedar excluido de preocupación. Lo subjetivo, el yo, “tiene también sus derechos, siquiera sean transitorios y no muy precisos” (*Ibid.*). ¿Cómo así?

Valiéndose de la imagen de la humanidad respecto de Dios como metáfora, Ortega afirma que alcanzar la “absoluta objetividad” es una “meta infinitamente remota, a la que

⁶⁷ Rodríguez Huéscar, se pregunta al respecto: ¿No estamos ante algo muy parecido a las ideas platónicas, un orden objetivo y eterno de esencias –las “sustancias universales”– que domina y prevalece sobre toda posición “personal”, y ante el cual el sujeto individual no tiene nada que hacer, si no es identificarse con él, aceptarlo en su inmutable legalidad y presencia y someter, convertir, asimilar a él su espíritu, su propio ser, aunque ello implique una suerte de autonegación? (34).

⁶⁸ De acuerdo a Morón Arroyo, este modo de comprender las cosas como ley universal no exclusivamente físico-matemática tiene su fundamento en la obra de Cohen. Para este último –señala Morón Arroyo– el método científico que opera en su teoría del conocimiento “es todo lo contrario de un monismo físico-matemático” buscando con ello un tipo de conocimiento que no excluya los otros tipos de conocimientos, esto es, los de tipo ético y artístico. “Por eso –concluye Morón Arroyo– Ortega, no contra Cohen, sino con él, advierte que la ley o norma superior no necesita ser físico-matemático” (91). Esta interpretación de Morón Arroyo se entiende en cuanto, como ya se ha señalado, Ortega escribe en 1909 aún sobre los supuestos del neokantismo.

solo podemos aproximarnos, sin toparla nunca” (R. I: 447). El hombre, el individuo, por más que intente “imitar a las cosas” siempre queda a medio camino. Ortega:

Por mucho que queramos seguir los consejos de las cosas, nuestro yo no se satisface, y tenemos que buscar para él otro método de orientación en la perenne marcha. Y como para él no existe el mundo de lo objetivo, como sólo entiende el idioma subjetivo, tenemos que formarnos un mundo provisional de los sujetos, mundo movable, menos exacto, pero que opera fortísimamente sobre el ánimo trashumante del individuo (R. I: 447).

Vive el hombre, en cuanto sigue este camino de la subjetividad, en una “atmosfera de error” ante la cual se limita a preferir “unos errores a otros” para orientarse de la “manera menos mala posible”. La subjetividad, ya se afirmado con Ortega, es el error. De lo que se trata, entonces, es de hacer el esfuerzo por preferir el error que permita estar más cerca de alcanzar, sin lograrla nunca, la absoluta imitación de las cosas.

Realizada esta constatación, sostiene Ortega:

La vida impone a cada hombre dos preguntas de muy distinto valor: Primera, ¿qué es el mundo? Esta es la pregunta clásica, objetiva. Segunda: ¿cómo quisiera yo ser en ese mundo, qué género de espíritu quisiera yo tener? Esta es la pregunta subjetiva, y de aquí que hayamos de situarnos frente a la multitud de los sujetos, y entre ellos elegir modelos pasajeros que, dentro de lo imperfecto, nos parezcan más loables, más gratos, más bellos para mejorar, según su ejemplo, las líneas de nuestra silueta personal. Necesitamos también de la Imitación de los Sujetos (R. I: 447).

Imitación de las Cosas e Imitación de los Sujetos son, en definitiva, ámbitos necesarios para la vida de un hombre. Si bien Ortega, parece dar preeminencia a lo objetivo (expresada esta en su llamado a salvarse en las cosas), al mismo tiempo, tal vez evitando caer en un “realismo extremo” (Marías 1982 463), hace patente la necesidad de no abandonar “lo subjetivo”.

El punto más importante –en mi opinión– de estas últimas afirmaciones, es que dichos ámbitos de imitación le son *impuestos* al hombre por la vida misma. Es la vida la que impone la necesidad de este pendular dialéctico o “juego antitético”,⁶⁹ entre la objetividad y la subjetividad, al hombre. Ortega, sin explicitar ni ahondar en el alcance de esta particularidad de la vida, introduce motivos que años más tarde serán clave en su comprensión de la vida humana como una realidad en la que radican tanto un *yo* (lo subjetivo) como *las cosas* con las cuales este se relaciona (lo objetivo).

2. “ADÁN EN EL PARAÍSO”: LA VIDA COMO PROBLEMA.

“Adán en el paraíso”, ensayo escrito por Ortega entre los meses de mayo y agosto de 1910, representa –sin duda– el lugar donde se encuentra, en el contexto de sus escritos juveniles, el desarrollo más acabado de la idea de vida humana y puede, no sin equivocación, ser considerado como la punta de lanza del despertar original del proyecto filosófico de Ortega en cuanto a su metafísica de la vida humana.

El ensayo está escrito, como bien apunta Marías, “todavía, naturalmente, desde los supuestos de Marburgo, y en gran parte en su terminología” (1982 463). No obstante, indica agudamente el mismo Marías, “sólo una visión miope puede quedarse en ello” (reafirmando el planteamiento ya deslizado acerca de la toma de distancia y declaración de independencia frente a su formación neokantiana) (*Ibid.*).

Dicho esto, y antes de avanzar en el comentario al texto, es importante destacar que, precisamente, el lugar y lo que él implica en la evolución del pensamiento temprano de Ortega, ha puesto a “Adán en el paraíso” en una suerte de controversia y discusión respecto a su originalidad.

Para Marías, el primero en dar cuenta de la relevancia de esta obra, el ensayo –reiterando la expresión– dice en imagen lo que más tarde en *Meditaciones del Quijote* se dice en concepto, esto es, ya contiene implícitamente la fórmula orteguiana “yo soy yo y mi circunstancia”. Esta primera interpretación de Marías es compartida por Rodríguez Huéscar

⁶⁹ Tomo esta expresión de Cerezo (1984) para quien este “juego de antítesis” es frecuente en la obra temprana de Ortega y ve en él una reproducción del esquema nietzscheano de lo dionisiaco y lo apolíneo (*cf.* 20, en nota a pie de página).

para quien, además, “Adán en el paraíso” contiene “la primera aparición de la noción de *perspectiva*, ya entendida y orientada en el sentido en que ha de desarrollarse más tarde en el pensamiento de Ortega” (47).

A Salmerón, pese a reconocer que el ensayo contiene “el desarrollo más completo de la idea de la vida en las Mocedades”, le parece que Ortega solo sigue “a su manera las ideas de Cohen y de Kant” (158-159). Morón Arroyo suscribe “plenamente” la opinión de Salmerón respecto a que el ensayo ha sido pensado bajo los términos de la filosofía de Marburgo (93-94).

Silver insiste en la opinión de considerar a “Adán en el paraíso” como un ensayo que no logra escaparse de “las restricciones de la epistemología neokantiana” (42), sobre todo de aquella derivada de la estética de Cohen, y agrega que es un error “considerar este ensayo como la primera formulación de la tesis de Ortega sobre ‘mi vida’ [...] este ensayo –continúa Silver– se atiene, desde principio a fin, a la epistemología ‘constructivista’ de Cohen y Natorp” (46).

Orringer propone una “nueva lectura” de “Adán en el paraíso” sostenida en una superposición de lo escrito en este con “un tratado escrito por Cohen en 1889 y titulado *Kants Begründung der Aesthetik*” (50). Orringer justifica su propuesta en el entendido de que dicha obra de Cohen es una de las “más usadas y subrayadas” por el joven Ortega y gran parte de sus “doctrinas, conceptos y metáforas” han pasado desde allí al castellano de “Adán en el paraíso” (50-51). Pese a esta nueva lectura, Orringer sigue suscrito a la tesis de leer a “Adán en el paraíso” como un resabio de las doctrinas de Cohen (72-74).

Massó Lago intenta una interpretación intermedia entre la primera lectura de Marías de “Adán en el paraíso” y las de Morón Arroyo y Salmerón. En este sentido, para Massó Lago, tanto la interpretación del primero, en cuanto “Adán en el paraíso” indica una declaración de independencia frente a su formación germana, como la de los segundos, en la dirección de leer el ensayo bajo la influencia de las doctrinas estéticas de Cohen, son acertadas. Sin embargo, y tomando como referencia la obra de Orringer, Massó Lago concluye que: “Ni las fuentes señaladas son correctas [en alusión a Morón Arroyo y Salmerón], ni el cambio se orienta en el sentido que resalta Marías, la anticipación de las

nociones de circunstancia y correlación, sino el agotamiento de las teorías neokantianas y la focalización del problema del sentido” (57, lo entre corchetes es mío).

Lo expuesto, más allá de la dirección de interpretación o lectura que se asuma de “Adán en el paraíso”, reafirma la importancia y el lugar clave que ocupa dicha obra tanto en el contexto de sus primeras reflexiones como en la obra toda de Ortega.⁷⁰

En lo formal, “Adán en el paraíso” está compuesto por diecisiete apartados en los cuales Ortega reflexiona en torno a la estética de la obra del pintor español Ignacio Zuloaga.⁷¹ El tema central del ensayo es la cuestión respecto a *qué* representan los cuadros de tal artista plástico, dice Ortega: “Es característico de los cuadros de Zuloaga que, apenas nos ponemos a dialogar sobre ellos, nos hallamos complicados en esta cuestión: ¿Es así España o no es así?” (“Adán en el paraíso”, en adelante AP. I: 474). En abril de 1910, en el artículo “¿Una exposición Zuloaga?”, Ortega adelantaba ya el tema:

Lo que ciertamente hay en él es un artista, y esa cualidad le eleva acaso sobre el resto de nuestra producción contemporánea. Poseemos algunos buenos pintores; pero ¿qué es un hombre que sabe pintar al lado de un artista? El pintor copia una realidad que, poco más o menos, estaba ahí sin necesidad de su intervención: el sol,

⁷⁰ No es ocasión aquí detenerse en una profundización más exhaustiva respecto a las diversas interpretaciones de “Adán en el paraíso”. Esto último, implicaría desviarse del propósito del estudio, por una parte y, sobre todo, estudiar con profundidad y rigurosidad los supuestos y argumentos desde donde cada uno de los autores mencionados propone sus lecturas, por otra. No obstante, me parece necesario mencionar ciertas observaciones preliminares. En primer lugar, tanto Morón Arroyo como Salmerón, deslizan en su obra una constante mirada crítica a la interpretación que Marías ha hecho del pensamiento orteguiano. En ese sentido, cuando llevan a cabo su propia interpretación de Ortega parecen más preocupados de ir contra la lectura de Marías que detenerse en la lectura misma de los textos orteguianos (lo que no desmerece el aporte académico de sus interpretaciones). Ya Orringer considera poco sólidos los argumentos esgrimidos por ambos en su interpretación de “Adán en el paraíso” (50, en nota). En segundo lugar, hacer notar que la interpretación de Silver tiene como supuesto fundamental una lectura fenomenológica de la obra de Ortega. Su interpretación de “Adán en el paraíso” debe, por tanto, ser puesta en ese contexto. En tercer lugar, en lo que compete al riguroso y detallado estudio de Orringer, que se propone estudiar y rastrear las fuentes germánicas en el pensamiento de Ortega, pese a declarar e insistir que este es un “ejercicio de hermenéutica” que en ningún caso es “alarde de erudición o acusación de plagio”, su interpretación tiende a forzar los textos de Ortega a una comparación textual con sus fuentes. La dificultad de sopesar la obra de Orringer radica, principalmente, en el acceso a las fuentes a las cuales alude. Finalmente, Massó Lago, aún cuando intenta una posición intermedia, en la medida que comparte la lectura de Orringer, presenta las mismas dificultades de este último.

⁷¹ Ignacio Zuloaga (1870-1964) fue un destacado artista plástico español, reconocido como el último gran maestro de la escuela española de pintura, de vasta trayectoria internacional. A partir de los escritos en torno a su obra, Ortega mantiene una cercana y prolongada amistad con él. Zuloaga retrata en varias ocasiones a Ortega. Al respecto, un breve e instructivo corto documental: “Ortega, Zuloaga y el Gregorio de Botero” (disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=FJFdaEHeX8E&feature=youtu.be>)

sobre una playa, admirablemente pintado: ¿qué me importa, si ahí tengo el sol sobre una playa admirablemente real, y si además para ir a verlo tomo el tren y protejo de esta manera la industria ferroviaria?

¿Dónde acaba la copia y empieza la verdadera pintura? ¿No pondremos sobre quien nos pinte cosas a aquel que nos pinte un cuadro?

De esta manera me encuentro perdido en un problema complicado del arte, al cual buscaré mañana solución. No hay nada tan expuesto como lanzarse a hablar de lo que no se conoce bien (I: 141).

Es desde el horizonte de esta reflexión estética respecto a la posición del arte, en cuanto forma de expresión de la realidad, que el ensayo se vuelca, subrepticamente, hacia una reflexión filosófica que conduce al joven Ortega a un exhaustivo desarrollo del problema de la vida humana.

2.1. Zuloaga como excusa.

Lo primero que observa Ortega, al intentar un diálogo con los cuadros de Zuloaga, es que en ese instante ya no se habla de pintura. ¿De qué se trata, entonces? Ya no se habla de pintura puesto que las pinceladas de Zuloaga “transcriben las cosas del mundo exterior”, pero no solamente eso, “este plano del cuadro no es una creación, es una copia” (AP. I: 474). Nuevamente, se reitera aquí una idea expresada en “Renán” en términos de imitación de las cosas. Las cosas son un pedazo objetivo del universo dice Ortega en “Renán”, mas aquí agrega:

Pero ¿qué es una cosa? Un pedazo del universo; nada hay señero, nada hay solitario ni estanco. Cada cosa es un pedazo de otra mayor, hace referencia a las demás cosas, es lo que es merced a las limitaciones y confines que éstas le imponen. Cada cosa es una relación entre varias (AP. I: 474-475).

Una cosa no es, entonces, *solo* un pedazo del universo, sino que además, es una *relación* entre varias, “está referida a las demás, es lo que es en función de las otras; la esencia de cada cosa se resuelve en puras relaciones” (Marías 1982 464).⁷²

Esta descripción de lo que es una cosa se vuelve problemática para la pintura, pues, dice Ortega, pintar una cosa no es tan sencillo como copiarla sin más: “es preciso averiguar de antemano la fórmula de su relación con las demás, es decir, su significado, su valor” (AP. I: 475).

Que las cosas no son sino valores a Ortega le parece obvio: ¿qué es la tierra para un labriego y para un astrónomo? Para el primero, “su tierra es un camino, unos surcos y unas mies”, para el segundo, la tierra es convertida, por que la exactitud de su punto de vista se lo demanda, “en una abstracción matemática, en un caso de gravitación universal” (*Ibid.*). Así, para una misma cosa, la tierra, existen al menos dos valoraciones (a las cuales, por lo demás, se pueden sumar otras). Ahora bien, ¿qué quiere decir Ortega con “valor” y “valoraciones”? Por lo pronto, no existe algo así como una valoración teórica de la cosa, sino que por el contrario, se trata de una *interpretación* de la cosa señalada. Las valoraciones de las cosas que describe Ortega, no son mentales, sino *vitales*: “es el modo de vida del labriego el que difiere del modo de vida del astrónomo” (Marías 1982 465).⁷³

Si las cosas son en definitiva valoraciones, vale decir, interpretaciones vitales de ellas mismas, no existe, señala Ortega, una “realidad inmutable y única”, es más: “hay tantas realidades como *puntos de vistas*” (AP. I: 475, énfasis mío). Así como para el labriego existe un punto de vista del vivir cotidiano, existe un punto de vista científico del astrónomo y, además, un punto de vista artístico (el cual por lo demás puede ser tomado desde el punto de vista “cotidiano y trivial” o desde el científico). Estos distintos puntos de vistas, agrega Ortega, “no son, al cabo, sino maneras de pensarlas” (*Ibid.*).

⁷² En relación con esto mismo, Rodríguez Huéscar comenta: Esto quiere decir que no se puede entender la verdad de una cosa si no es coentendiendo con ella todas las demás [...] es decir, ‘sistemáticamente’ (1968 48).

⁷³ El asunto del “valor” y sus “valoraciones” será un tema que más tarde Ortega retomara en su artículo “¿Qué son los valores? Introducción a una estimativa” publicado en 1923 (VI: 315-335). Para un estudio de este artículo, remito a: Acevedo, Jorge. *Ortega y Gasset ¿Qué significa vivir humanamente?* Santiago: Universitaria, 2015. En el capítulo diez de esta obra, “En torno a la teoría de los valores, axiología o estimativa”, se lleva a cabo un cuidado estudio del mencionado artículo de Ortega. 167-186.

Intentando volver al problema de los cuadros de Zuluoaga, Ortega señala que el asunto, entonces, radica en determinar claramente qué tipo de relaciones son las esencialmente pictóricas. Sin embargo, el problema se vuelve mucho mayor. ¿En qué sentido?

2.2. Del problema del arte al problema del hombre.

En la búsqueda de determinar o definir cuales han de ser las relaciones esencialmente pictóricas, Ortega cae en la cuenta de que, para que aquello sea posible, se debe tener claridad respecto al ideal del arte mismo. Al arte, así como a la ciencia y a la ética, le corresponde un cierto punto de vista de las cosas, una cierta manera de pensar las cosas. Dice Ortega:

El arte es el reino del sentimiento, y dentro de la constitución de ese reino, el pensamiento sólo puede habitar lo plebeyo y vulgar, sólo puede representar la vulgaridad. En ciencia y en moral el concepto es soberano: él es la ley, construye él las cosas (AP. I: 478).

Ahora bien, con lo anterior no se avanza en determinar el problema del arte, únicamente se establece que el arte es un punto de vista que permite acceder a las cosas, a sus relaciones, a sus valoraciones. No obstante, el punto de vista del arte, afirma Ortega, “nace por diferenciación de la necesidad radical de expresión que hay en el hombre, que es el hombre” (AP. I: 478). Es por la necesidad de expresarse del hombre que el arte adquiere su sentido. Esto último encierra una dificultad aún más profunda y decisiva. Ortega:

El hombre lleva dentro de sí un problema heroico, trágico: cuanto hace, sus actividades todas, no son sino funciones de ese problema, pasos que da para resolver ese problema. Es este de tal calibre, que no hay manera de darle batalla campal: siguiendo la máxima *divide et impera*, el hombre lo secciona y lo va resolviendo por partes y estadios. La ciencia es la solución del primer estadio del

problema; la moral es la solución del segundo. El arte es el ensayo para resolver el último rincón del problema (AP. I: 478-479).⁷⁴

Es necesario, de acuerdo Ortega, para dar cuenta del asunto que se busca dilucidar, avanzar hacia la determinación de aquello que se entiende por el *problema humano*: ¿en qué consiste este problema? La respuesta a esta interrogante, permitirá, luego de mostrar qué de ese problema queda resuelto tanto por la ciencia como por la ética, obtener el “problema puro del arte” (AP. I: 479).

En este punto la reflexión estética que pretende Ortega queda, momentáneamente, en segundo plano y da paso a una reflexión filosófica respecto del problema humano, pues, este ya deja de ser una cuestión estrictamente relativa a la estética de la pintura.⁷⁵ Las conclusiones que derivan de este cambio de dirección en la reflexión orteguiana serán fundamentales para comprender, en su justa medida, la relevancia de “Adán en el paraíso” en este momento de su proyecto filosófico.

2.3. El hombre: el problema de la vida.

Ortega, antes de describir en qué consiste el problema humano, se detiene en una diferencia fundamental en cuanto al acceso de las cosas: “percatarse de una cosa –afirma– no es conocerla, sino meramente *darse cuenta* de que ante nosotros se presenta algo” (AP. I: 479, énfasis mío). Existe una diferencia sustancial entre conocer una cosa y darse cuenta de ella, ¿cuál es esa diferencia? Ortega remite a un ejemplo:

⁷⁴ En marzo de 1910 Ortega lee la conferencia “La pedagogía social como programa político”. En esta conferencia Ortega expone una defensa de los valores de la democracia y el socialismo sobre el excesivo individualismo de la sociedad española de aquellos años. Esta defensa se hace bajo los supuestos kantianos de concebir los valores culturales respecto a la ciencia, la moral y la estética. Si bien en “Adán en el paraíso” se reiteran estas ideas, existe una mirada crítica respecto de ellas (cf. Lasaga, en Ortega 2012). Por otro lado, esta propuesta orteguiana de estructurar el problema del hombre y las salidas que encuentra para solucionarlo, pueden leerse en paralelo a formulación kantiana de la *Crítica de la razón pura*: ¿qué puedo llegar a saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar? (cf. Silver 43-44).

⁷⁵ Silver comenta al respecto de este tránsito: “Este planteamiento dista bastante de quedar claro, y sin embargo parece más próximo a una valoración filosófica que a una valoración estrictamente pictórica” (44). Como se observa, Silver concuerda con que aquí existe un giro en la reflexión orteguiana. No obstante, no da los argumentos del porqué le parece poco claro el planteamiento de Ortega.

Una mancha oscura, a los lejos, en el horizonte, ¿qué será? ¿Será un hombre, un árbol, la torre de una iglesia? No lo sabemos: la mancha oscura aguarda, aspira a que la determinemos: delante de nosotros tenemos, no una cosa, sino un problema (AP. I: 479).

Percatarse de una cosa, darse cuenta de ella, no es por tanto conocerla, determinarla como tal, sino más bien, darse cuenta de que se está frente a un *problema*. Percatarse, por tanto, “no es sólo un *no saber* o ignorar, sino un concomitante *saber que no sabemos*” (Rodríguez Huéscar 52). Frente a la mancha oscura en el horizonte lo único que cabe es darse cuenta de que no se sabe lo que es y, por lo mismo, se hace necesaria su determinación (posibilidad que la cosa misma permite): ese es el problema.

Dicho esto, Ortega deja entrever que este darse cuenta es algo que le ocurre solamente al hombre:

Las piedras, los animales viven: son vida. El animal se mueve, al parecer, por su propio impulso, siente dolor, desarrolla sus miembros: él es esta su vida. La piedra yace sumida en un eterno sopor, en un sueño denso que pesa sobre la tierra: su inercia es su vida. Pero ni la piedra ni el animal se percatan de que viven (AP. I: 479).

Se puede sostener que tanto las piedras como los animales en la medida que no se percatan de que viven, y aún cuando no es un concepto utilizado por Ortega, no son *concientes* de ello. La piedra y el animal, no solo no saben lo que es la vida (ya se verá en que sentido), sino que además ni siquiera alcanzan a darse cuenta de que viven. La vida, a través de las piedras y los animales, ni siquiera alcanza a aparecer como problema. ¿Cuándo, entonces, surge la vida como problema? Dice Ortega:

Un día, pues, dijo Dios: ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen’. El suceso fue de enorme trascendencia: el hombre nació y súbitamente sonaron sonos y ruidos inmensos a lo ancho del universo, iluminaron luces los ámbitos, se llenó el mundo

de olores y sabores, de alegrías y sufrimientos. En una palabra, cuando nació el hombre, cuando empezó a vivir, comenzó asimismo la vida universal (AP. I: 480).

Continuando con este recurso estilístico de tomar el mito de la creación del hombre como referencia, Ortega concluye dos resultados: en primer lugar, el hombre fue creado a *semejanza* de Dios, lo que –en principio– lo pone en igual condición de darse cuenta de las cosas (“Dios, con efecto, no es sino el nombre que damos a la capacidad de hacerse cargo de las cosas”, dice el mismo Ortega); en segundo lugar, el hombre es creado *solo a imagen de Dios*, lo que significa que su capacidad de darse cuenta no coincide exactamente con la divina. Entre la capacidad de Dios y la del hombre media, sostiene, finalmente Ortega, “la misma distancia que entre darse cuenta de una cosa y darse cuenta de un problema, entre percatarse y saber” (AP. I: 480).

Reiterando: percatarse de las cosas no significa necesariamente conocerlas sino solamente darse cuenta de ellas. Este darse cuenta de las cosas puede, de acuerdo a lo expuesto: 1) no ser asumido como sucede tanto con los animales como con las piedras. 2) ser asumido como un hacerse cargo de las cosas originario (como puro conocimiento) en el caso de Dios. 3) como un darse cuenta de un problema que es el caso del hombre. El percatarse de las cosas o darse cuenta de ellas como problema es, en definitiva, un atributo privativo del hombre. Atributo que le es propio una vez que –y esto es lo significativo– empieza a vivir: una vez que Adán, el primer hombre, pone sus pies en el paraíso. Ortega:

Cuando Adán apareció en el Paraíso, como un árbol nuevo, comenzó a existir esto que llamamos vida. *Adán fue el primer ser que viviendo se sintió vivir.* Para Adán la vida existe como un problema.

¿Qué es, pues, Adán, con la verdura del Paraíso en torno, circundado de animales; allá a los lejos, los ríos con sus peces inquietos, y más allá los montes de vientres putrefactos, y luego los mares y otras tierras, y la Tierra y los mundos?

Adán en el paraíso es la pura y simple vida, es el débil soporte del problema infinito de la vida.

La gravitación universal, el universal dolor, la materia inorgánica, las series orgánicas, la historia entera del hombre, sus ansias, sus exultaciones, Nínive y

Atenas, Platón y Kant, Cleopatra y Don Juan, lo corporal y lo espiritual, lo momentáneo y lo eterno y lo que dura..., todo gravitando sobre el fruto rojo, súbitamente maduro del corazón de Adán. ¿Se comprende todo lo que significa la sístole y diástole de aquella menudencia, todas esas cosas inagotables, todo eso que expresamos con una palabra de contornos infinitos, VIDA, concretado, condensado en cada una de sus pulsaciones? El corazón de Adán, centro del universo, es decir, el universo íntegro en el corazón de Adán, como un licor hirviendo en una copa.

Esto es el hombre: el problema de la vida (AP. I: 480, énfasis mío).

El hombre *es* el problema de la vida. ¿Mas, qué se quiere decir con ello? Llevando a concepto lo que metafóricamente expresa el joven Ortega, el problema de la vida se presenta como tal, por lo pronto, en dos aspectos fundamentales. En primer lugar, el hombre –en palabras que solo años más tarde ocupará Ortega– se encuentra así, de repente, sin saber cómo, viviendo. En el momento preciso de darse cuenta de que vive, el hombre sin más que ese puro darse cuenta, debe hacerse cargo *ipso facto* de su propia existencia (término, es preciso advertir, no utilizado por Ortega). En segundo lugar, este encontrarse viviendo lo es, además, con una serie de cosas *preexistentes* a su alrededor. Esta serie de cosas preexistentes no son solo *seres vivos* a su alrededor (animales, paisajes, otros hombres) si no que, junto con ello, las posibilidades mismas que implica el encontrarse viviendo: la gravitación universal, el universal dolor, lo corporal y espiritual, lo momentáneo y lo eterno, la historia entera del hombre, los olores y sabores, alegrías y sufrimientos. Esto último es lo que Ortega unos años más tarde llamará con el concepto técnico de *circunstancia* (cf. Marías 1982 467; Rodríguez Huéscar 54).

El problema de la vida incluye, en una reciproca relación, el encontrarse viviendo propio del hombre y el encontrarse viviendo con las cosas a su alrededor. Esto último es lo que Ortega unos años más tarde en sus *Meditaciones del Quijote* expresará como “*yo soy yo y mi circunstancia*” (I: 322).⁷⁶

⁷⁶ Rodríguez Huéscar, en una lectura que se ha de discutir en profundidad, concluye que la vida, en el sentido descrito por Ortega, es conciencia de...: “tenemos, pues, que la vida es consciencia de –no dejemos de la mano esta evidencia ganada–, y aquello de que es conciencia es, en primer lugar, ella misma como problema. Y como ella, la vida, según acabamos de ver, incluye al hombre, al yo, a mí, y las cosas, al mundo o universo, en infrangible relación funcional, el problema de la vida será el gran problema, dentro del cual quedará como

2.4. La vida de una cosa es su ser.

Una vez que Ortega ha determinado que el problema del hombre es la vida, o si se quiere, el hombre es el problema de la vida, queda abierta la pregunta respecto a *qué* es la vida.

“Todas las cosas –afirma Ortega– viven” (AP. I: 481). Inmediatamente a esta afirmación, Ortega se previene de ser mal entendido. Que todas las cosas vivan no tiene nada que ver con un asunto de tipo místico como el de ciertas visiones de la filosofía de la naturaleza, por un parte, y tampoco con una visión científica de la vida que la reduce a una disciplina particular como lo es la biología, por otra. “Frente a todo esto –replica Ortega–, opongo un concepto de vida más general, pero más metódico. La vida de una cosa es su *ser*” (*Ibid.*, énfasis mío).

La vida de una cosa es su ser. Con esta afirmación pareciera que el joven Ortega entiende la vida en un sentido ontológico. No obstante, el sentido es otro y totalmente distinto. Ortega:

El sistema planetario no es un sistema de cosas, en este caso de planetas. Es un sistema de movimientos; por tanto, de relaciones: el ser de cada planeta es determinado, dentro de este conjunto de relaciones, como determinamos un punto en una cuadrícula. Sin los demás planetas, pues, no es posible el planeta Tierra, y viceversa; cada elemento del sistema necesita de todos los demás: es la relación mutua entre los otros. Según esto, la esencia de cada cosa se resuelve en puras relaciones [...].

Cada cosa una encrucijada: su vida, su ser es el conjunto de relaciones, de mutuas influencias en que se hallan todas las demás. Una piedra al borde de un camino necesita para existir del resto del Universo [...].

Cada cosa concreta está constituida por una suma infinita de relaciones [...].

En el nacimiento de una brizna de hierba colabora todo el universo (AP. I: 481-484).

insaculado *todo* problema particular. [...] Al ser la vida conciencia de..., y al darse todo para el hombre en ese ámbito de su vida, todo queda vinculado a su conciencia” (54 ss.). En mi opinión, y si bien en algún sentido este darse cuenta orteguiano puede ser entendido como conciencia, no parece ser evidente –como lo señala Rodríguez Huéscar– que Ortega esté pensando en términos de una *conciencia de...* que es un supuesto ganado desde la fenomenología husserliana. En cualquier caso, este punto merece una mayor detención y discusión de la puede ofrecerse en el contexto de este estudio.

Mediante estos ejemplos Ortega sostiene que, en último término, el ser de las cosas es la suma infinita de sus relaciones.⁷⁷ Es este el sentido, entonces, que tiene su afirmación “la vida de una cosa es su ser”. La vida de una cosa no es nada místico ni nada que pueda ser reducido a la ciencia. La vida de una cosa es la suma de sus relaciones, nada más ni nada menos. Es este el concepto de vida, “más general pero metódico”, que propone Ortega en “Adán en el paraíso”. Si bien, este concepto de vida es aún insuficiente para dar cuenta de la idea de vida en el pensamiento temprano de Ortega, tiene un valor indicativo que, en cierta medida, muestra la dirección y sentido del camino hacia su metafísica de la vida humana (cf. Marías 1982 467; Rodríguez Huéscar 57).

2.5. La vida es lo individual.

En el intento de retomar el motivo principal de “Adán en el paraíso” el joven Ortega ofrece importantes precisiones sobre su idea de vida. Si la vida de una cosa es, como se ha dicho, la suma de sus relaciones, este debe ser el supuesto desde donde tanto la ciencia como la ética y el arte deben determinar su ámbito de acceso a las cosas (recuérdese lo expresado en los primeros párrafos).

Las ciencias exactas, como primer estadio de acceso a las cosas, tienden a abstraer y generalizar la infinita red de relaciones que constituyen la “vitalidad de cada cosa” (AP. I: 482). Ortega:

La ciencia nos ofrece sólo leyes, es decir, afirmaciones sobre lo que las cosas son en general, sobre lo que tienen en común unas con otras, sobre aquellas relaciones entre ellas que son idénticas para todas o casi todas. La ley de la caída de los graves expresa lo que es el cuerpo, la relación general según la cual se mueve *todo* cuerpo. Pero ¿y *este* cuerpo concreto qué es? ¿Qué es esta piedra venerable del Guadarrama? Para la ciencia esta piedra es un caso particular de una ley general. La ciencia convierte cada cosa en un caso, es decir, en aquello que es común a esta

⁷⁷ En 1915 (cuando se edita “Adán en el Paraíso” en *Personas, Obras, Cosas*) hace notar en nota a pie de página la siguiente aclaración: “este concepto leibniziano y kantiano del ser de las cosas me irrita ahora un poco”. De acuerdo a Orringer, esta observación se comprende en la medida que ya hacia 1915 Ortega entiende la vida en el sentido de βίος, lo cual no es comparable a lo que Cohen (basado en Kant) entiende como ser de la cosas, estas últimas entendidas como ente individual, cosa o persona (cf. 72-73).

cosa con otras muchas. Esto es lo que se llama abstracción: la vida descubierta por la ciencia es una vida abstracta, mientras, por definición, *lo vital es lo concreto, lo incomparable, lo único. La vida es lo individual* (AP. I: 482, último énfasis mío).

La ciencia, como se puede observar, instala un modo deficiente de acceso a las cosas y solo hace afirmaciones generales de ellas sin dar cuenta de su inagotable vitalidad y de sus infinitas relaciones. Para la ciencia, la piedra del Guadarrama es un caso particular de una ley general como lo puede ser una ley química o geológica: la piedra del Guadarrama está compuesta por tales o cuales compuestos químicos o pertenece a una u otra etapa de la formación de la tierra. Mas, la piedra del Guadarrama no es solo un caso particular: “la piedra de Guadarrama –dice Ortega– es distinta de otra piedra químicamente idéntica que yaciera sobre los Alpes” (AP. I: 482). La piedra del Guadarrama es única e incomparable, individual y concreta, y no adquiere su ser particular en la química, la mineralogía o la geología, donde solo “aparece formando con otras piedras idénticas una clase” (*Ibid.*). La ciencia encubre la vida individual de la piedra del Guadarrama.⁷⁸

Todavía más, la ciencia, piensa Ortega, en el intento abordar el problema de la vida encubre la vitalidad de las cosas y divide el problema de la vida en dos ámbitos muy distintos y sin comunicación entre ellos: la naturaleza y el espíritu, las ciencias naturales y las ciencias morales, la vida material y la vida psíquica. Aún cuando, en opinión de Ortega, en el espíritu se pueda ver con mayor claridad cómo el ser de la vida es un conjunto de relaciones,⁷⁹ las ciencias morales siguen sometidas al método de la abstracción: “la tristeza en cuanto vida, y no en cuanto idea en general, es también algo concreto, único, individual” (AP. I: 483). De uno u otro modo, la ciencia reduce el sentido de la vida a pura abstracción.

No se trata, por ello, de un desdén a la ciencia. Esta tiene su alcance y límite en ser el primer estadio de acceso a las cosas. Este primer estadio, por el proceder mismo de la ciencia, no alcanza a dar cuenta de la totalidad de las relaciones inherentes a las cosas.

⁷⁸ Rodríguez Huéscar, comenta al respecto: “La realidad concreta es la del individuo en comunidad, sí, pero no genérica [como lo entiende la ciencia], sino vital, con todos los demás individuos. En cada individuo está así presente el mundo, la totalidad [...] La totalidad en lo individual es, pues, ‘la forma de la vida’ (58, lo entre corchetes es mío).

⁷⁹ “En el espíritu no hay cosas, sino estados. Un estado de espíritu no es sino la relación entre un estado anterior y otro” (AP. I. 483).

Establecer estas múltiples relaciones es algo inabordable para la ciencia. Ortega: “Esta es la tragedia original de la ciencia: trabajar para un resultado que nunca logrará plenamente” (AP. I: 483).

Ante esta tragedia de la ciencia, surge el arte. Ortega:

Cuando los métodos científicos nos abandonan, comienzan los métodos artísticos. Y si llamamos al científico método de abstracción y generalización, llamamos al del arte método de individualización y concretación.

No se diga, pues, que el arte copia a la naturaleza. ¿Dónde está esa naturaleza ejemplar fuera de los libros de física? Lo natural es lo que acaece conforme a las leyes físicas, que son generalizaciones, y el problema del arte es lo vital, lo concreto, lo único en cuanto único, concreto y vital (AP. I: 483).

Frente a la abstracción de la ciencia, el arte permite la posibilidad de acceder a lo individual de las cosas: su vitalidad. El arte, piensa Ortega, tiene la función de retomar la unidad originaria de la vida que ha sido rota por la ciencia. Sin embargo, su labor tampoco es completa: “la materialidad de la vida de cada cosa es inabordable; poseamos, al menos, *la forma de la vida*” (AP. I: 484). El arte, por tanto, es solamente una posibilidad más cercana de acceder a la vitalidad de las cosas, o en otros términos, a la totalidad de sus relaciones.

Alcanzado este punto, Ortega parece, luego de un extenso rodeo, llegar a una determinación del problema del arte: el problema del arte es la vida, una vida que consiste en –reiterando la idea– una suma infinita de relaciones. Dicho esto, Ortega llega a dar cuenta de la pregunta primera ¿qué tipo de relaciones son las estrictamente pictóricas? Ortega:

Un cuadro puede ser un trampolín que nos lance súbitamente a una filosofía. Por muy buena que sea, la filosofía que un cuadro pueda ofrecernos es forzosamente mala. La filosofía tiene su expresión propia, su técnica propia, condensada en terminología científica, y aun ésta le viene muy escasa. El mejor cuadro es siempre un mal silogismo.

El cuadro ha de ser en toda su profundidad, pintura; las ideas que nos sugiera han de ser colores, formas, luz; lo pintado ha de ser Vida (AP. I: 491).

Lo pintado en el cuadro ha de ser vida. Vida que, como se ha descrito con Ortega, no es otra que aquella concreta e individual que contiene en sí misma las relaciones infinitas de las cosas. “Vida –dice Ortega– es cambio de sustancias; por tanto con-vivir, coexistir, tramarse una red sutilísima de relaciones, apoyarse lo uno en lo otro, alimentarse mutuamente, conllevarse, potenciarse” (AP. I: 491). Buscando una descripción estética de la obra pictórica, Ortega ensaya una descripción, si se quiere, metafórica de la vida, que más tarde será conceptualizada como una descripción metafísica de ella (*cf.* Marías 1982 468).⁸⁰ Ortega:

En el hombre la vida se duplica: sus gestos, sus miembros, son a un tiempo vida espacial y signos de vida afectiva. La pintura se integra en el cuerpo humano; al través de él penetra en su dominio, bajo el imperio de la luz, todo lo que no es inmediatamente espacio: las pasiones, la historia, la cultura.

El tema ideal de la pintura, es en consecuencia, el hombre en la naturaleza. No este hombre histórico, no aquel otro: el hombre, el problema del hombre como habitante del planeta [...].

¿Será, pues, una extravagancia decir que el tema genérico, radical, prototípico de la pintura, es aquél que propone el Génesis en sus comienzos? Adán en el paraíso.

¿Quién es Adán? Cualquiera y nadie particularmente: la vida.

¿Dónde está el paraíso? ¿El paisaje del Norte o del Mediodía? No importa: es el escenario ubicuo para la tragedia inmensa del vivir, donde el hombre lucha y se reconforta para volver a luchar (AP. I: 492-493).⁸¹

⁸⁰ En este sentido, puede entenderse el comentario de Massó Lago según el cual “Adán en el paraíso” “fracasa como ensayo de estética general y como justificación de una estética española en particular. La conclusión no es clara no satisfactoria [...] ¿Es Zuloaga un sociólogo o un artista?” (59-60).

⁸¹ Estas últimas afirmaciones de Ortega –a mi juicio– dejan en evidencia lo discutible de la lectura de Salmerón en cuanto sostiene que “sería un grave error leer algunos de los pasajes de este ensayo como si se refirieran a la vida individual humana” (160-161).

En “Adán en el paraíso”, para concluir, el joven Ortega ofrece algunas ideas esenciales y decisivas para la génesis de su metafísica de la vida humana: la circunstancia, la vida como problema, la vida como suma infinita de relaciones, la vida como lo individual y concreto (en el sentido descrito, se entiende), la vida como tragedia. Estos son los temas de la filosofía de Ortega enunciados metafóricamente en la raya de los veintiséis años y en tránsito hacia su declaración de independencia (*cf.* Marías 1982 468).

EXCURSO: RECEPCIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA.

En su “Prólogo para alemanes” Ortega hace notar que en 1912 estudia *en serio* la fenomenología. En 1911, en su vuelta a Marburgo, el joven Ortega toma su primer contacto con la fenomenología que en ese entonces comenzaba a consolidarse como corriente filosófica bajo la figura dominante de Husserl. En 1911 Husserl ya ha publicado sus *Investigaciones lógicas* (1901) y su breve opúsculo “La fenomenología como ciencia estricta” (1911). Esto hace suponer que cuando Ortega –con cierto margen de fecha– afirma que estudia en serio la fenomenología tiene presente estas obras husserlianas.

En junio de 1913 –a pocos meses de la publicación de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, segundo tratado fenomenológico de Husserl– Ortega pronuncia la conferencia “Sensación, construcción e intuición”. Entre ese mismo mes y septiembre del mismo año, publica la serie titulada “Sobre el concepto de sensación”. En ambos textos el joven Ortega expone su primera impresión y descripción de los objetivos de la fenomenología.

1. “SENSACIÓN, CONSTRUCCIÓN E INTUICIÓN”.

El motivo principal que guía esta conferencia es una presentación sucinta acerca de tres posibilidades fundamentales del conocimiento. Este es el “problema mismo inicial de la filosofía –afirma Ortega–, el problema que constituye sus umbrales” (“Sensación, construcción e intuición”, en adelante SCI. XII: 487).

Es importante recordar que por esos años el panorama filosófico vigente se inclinaba por una comprensión de la filosofía como una teoría de la ciencia.⁸² El joven Ortega no escapa de este modo de comprender el ejercicio filosófico. No obstante, para Ortega la filosofía no es una ciencia como otras, sino más bien, una “teoría de la teoría” o

⁸² Cf. Introducción.

una “ciencia sin supuestos” (*Id.* 488).⁸³ Que la filosofía sea una ciencia sin supuestos no quiere decir para Ortega que esta se excluya de toda posibilidad de suposiciones. Por el contrario, la filosofía puede hacer suposiciones, que puedan o no ser probadas, siempre y cuando estas no se fundamenten desde otra ciencia u otra facultad que no sea la estrictamente filosófica. Ortega:

La filosofía nace, por consiguiente, en una situación desesperada. Tiene, por decirlo así, que ganarse la vida desde la cuna. De aquí su radicalismo. No se le permite apoyarse en capital ni en herencia alguna de certidumbres, de verdades adquiridas. Lo que solemos llamar sentido común es una decantación de evidencias tradicionales que sirven de terreno firme a las vacilaciones de nuestro ánimo en el régimen práctico de la vida. En ese sentido, como indicaba Kant, es la filosofía lo contrario del sentido común, de la evidencia por tradición. Su destino consiste, precisamente, en perforar ese sentido común, en superarlo e instaurar a ultranza de él el sentido filosófico (*SCI.* XII: 489).

Que la filosofía sea una ciencia sin supuestos, en resumidas cuentas, significa que es una ciencia que debe ganar sus verdades, sean estas una mera suposición, desde ella misma. Aún cuando el joven Ortega se mueve en la dirección predominante de principios del siglo XIX (esto es, comprender a la filosofía como una ciencia) resulta interesante que tempranamente haya puesto énfasis en la intención particular de la filosofía y definido claramente su lugar.⁸⁴

Es, precisamente, desde el lugar que le cabe a la filosofía que Ortega expone las tres posiciones que por aquellos años tomaba la investigación filosófica frente a su radical

⁸³ De acuerdo a Cerezo (1984), esta idea orteguiana concibe a la filosofía como una “ciencia pura de toda teoría, que se extiende trascendentalmente sobre toda la ciencia, como su presuposición” (205).

⁸⁴ Esta forma de comprender el ejercicio filosófico, se mantendrá –con sus respectivos matices– a lo largo de la trayectoria del pensamiento de Ortega. En 1915 dicta Ortega un curso público bajo el título “Sistema de Psicología” (publicado póstumamente como *Investigaciones Psicológicas*). En una de sus lecciones, dice Ortega a propósito de la filosofía: “El método de la ciencia primera y fundamental tiene que ser un método sin supuestos, un partir íntegramente de sí misma; por esto y sólo por esto es primera y fundamental” (XII: 369). En *¿Qué es filosofía?*, curso de 1929, dice Ortega: “Es la filosofía una ciencia sin suposiciones. Entiendo por tal un sistema de verdades que se han construido sin admitir como fundamento de él ninguna verdad que se de por probada fuera de ese sistema. No hay, pues, una admisión filosófica que el filósofo no tenga que forjar por sus propios medios. Es, pues, la filosofía ley intelectual de sí misma, es autónoma” (VII: 335).

problema: el empirismo, el idealismo crítico en su forma neokantiana, y el naciente movimiento fenomenológico.

De acuerdo a Ortega, lo que está detrás de cada una de estas posiciones es “hallar una función cognoscitiva que por su propio carácter, no en virtud de extrínsecas garantías, dé a sus contenidos inmediatamente el valor de verdad” (SCI. XII. 489). Aquella función servirá como criterio para todo posterior conocimiento y al correlato de esa función con su contenido –es decir, lo que mediante ella es captado– se le llamará ser, verdad, realidad u objetividad.

En la posición del empirismo, considera Ortega, se encuentra esta función cognoscitiva en la pura recepción: entre el sujeto y el objeto no existe intermediario. El objeto no necesita ser representado por algo, puesto que, se encuentra ya *presente* en el conocimiento. Así, en el empirismo, lo captado no puede consistir en una sistematización, razonamiento o juicio: todas estas funciones suponen una actividad por parte del sujeto en la cual se aparta de lo recibido, sustituyendo el objeto primario, no permitiendo un conocimiento originario. Tampoco lo captado puede ser la representación (ya sea recuerdo o imaginación): hay en ella una suerte de adecuación del objeto con algo no presente en él. El empirismo propone que lo captado, esto es, el ser, la realidad, etc., solo es posible mediante la *sensación*: lo demás es derivado, secundario, no-originario. Ortega: “He aquí la primera postura que cabe tomar a la ciencia sin supuestos, a la ciencia de la teoría: el ser es lo sentido; conocer la función correlativa, sentir” (SCI. XII: 490).

El idealismo crítico, en contraposición directa con el empirismo, postula que en realidad el conocimiento no permite que algo le sea *dado* bajo el título de ser: la función cognoscitiva no está determinada por algo ajena a ella que más tarde ingresa como un elemento del conocimiento. En el empirismo, ejemplifica Ortega, las sensaciones proporcionan al conocimiento contenidos, por muy simples que sean, que más tarde sirven como materia para un conocimiento más complejo. Sin embargo, para el idealismo lo determinado no puede admitirse como *siendo* algo meramente espontáneo. El acto cognoscitivo no es algo pasivo ni trascendente al objeto de conocimiento. En la postura del idealismo, afirma Ortega, “aparece el conocimiento como una construcción y el ser como lo construido –y agrega– [...] el criterio mismo que rige esa construcción no consiste en una

evidencia inmediata [...] sino que es, a su vez, construido como el instrumento primario que hace posible toda construcción particular” (SCI. XII: 494).

Con todo, las posiciones tanto del empirismo como del idealismo no son lo suficientemente convincentes para dar cuenta del cómo se accede al conocimiento en el contexto de una ciencia sin supuestos.

El empirismo, afirma Ortega, al momento de postular que el ser es lo sensible cae en contradicción, pues, lo que se determina como lo sensible es en último término resultado de una “conceptualización científica entera, por tanto del pensar activo y constructor” (por ejemplo, para aislar un sonido como pura sensación se requiere de métodos fisiológicos y físicos) (SCI. XII: 491).

En la noción idealista, Ortega advierte dos dificultades no resueltas. En primer lugar, si el criterio es siempre construcción, el idealismo ha de partir siempre y necesariamente de un *problema*. No obstante, “un problema no es simplemente nada, es algo, contiene una determinación por simple y borrosa que sea” (SCI. XII: 497). En segundo lugar, se pregunta Ortega, “¿basta con el carácter de construcción [...] para definir el conocimiento?” (*Ibid.*). Para el idealismo, la construcción del conocimiento supone, como principio de exigencia, una unidad: “la unidad del pensar es, pues, el criterio del ser a la vez que del conocer. Uno y otro se diferencian como la actividad y el producto, como la producción de la unidad y la unidad resultante” (SCI. XII: 496). Ahora bien, en esta unidad los dos términos, ser/conocer, deben de alguna manera hallarse ya en el sujeto para poder afirmar su coincidencia. Al mismo tiempo, dice Ortega, esta unidad “no es una construcción, sino que *meramente la advertimos, nos percatamos de ella...* –y agrega– bien puede, en su totalidad, ser la función cognoscitiva una construcción del objeto; pero cada uno de los pasos o momentos de ella exige una simple *intuición* de los términos puestos en relación” (*Id.* 497, énfasis mío).

Como se observa, Ortega hace notar con notable claridad que tanto el empirismo como el idealismo no permiten dar cuenta de la *experiencia anterior* o del *plano previo* que existe al momento de determinar el acceso al conocimiento.⁸⁵ La posibilidad de esta

⁸⁵ En términos husserlianos, Cerezo (1984) afirma respecto de lo mismo: “Como puede apreciarse, por ambos lados de la objeción, se pretende llevarnos al reconocimiento de una *experiencia antepredicativa*,

experiencia previa puede ser accesible, piensa Ortega, mediante la tercera posición: la fenomenología. ¿Cómo así?

Valiéndose del segundo problema del idealismo, Ortega toma como ejemplo la determinación de un objeto imposible: el cuadrado redondo. Cuando se dice que el cuadrado redondo es imposible, en el instante mismo de emitir el juicio de la imposibilidad de ese objeto este ya es algo dado: “algo era para mí el cuadrado redondo, cuando he podido formar con respecto de él el juicio en que se declara su imposibilidad” (SCI. XII: 497). Resulta, entonces, que existe algo anterior a la verdad o no verdad del juicio respecto a la imposibilidad del cuadrado redondo. Dice Ortega:

Ese algo podrá no ser una verdad determinada, podrá ni ser verdad inclusive, como no lo era el cuadrado redondo. Pero con esto no resultaría sino que hay un plano más *hondo* y *primario* que el de la verdad o no verdad constructivas, que el ser y el no ser (SCI. XII: 498, énfasis mío).

Ese plano más hondo y primario, concluye Ortega, es dado por la intuición. En la intuición, Ortega encuentra la “función previa a aquella en que construimos el ser o el no ser” (SCI. XII: 498).⁸⁶ En ella vuelve a aparecer la pasividad del empirismo y su función sensible. Sin embargo, “¡en cuán diferente significado!” (*Ibid.*). La intuición no tan solo se remite a la sensación como contenido originario, sino que “abarca todos los grados intelectuales”. En la claridad intuitiva se “nos presenta el contenido de una percepción normal que el número irracional, ‘el polígono de n lados’, la ‘justicia’ o ‘el principio de relatividad de Minkowsky’” (*Ibid.*).

Es la intuición principio fundamental para el método fenomenológico establecido por Husserl. Para Ortega, este principio:

prerreflexiva, anterior, por tanto, al carácter del problema y a su resolución judicativa” (207). Agrega, además, “Lo que subyace en este planteamiento es el tema de una experiencia originaria, como punto de partida a la reflexión (*Ibid.*, en nota). Por su parte, San Martín (1998) hace hincapié en que esta exposición orteguiana de los puntos débiles de ambas posturas hasta hoy posee una relevante actualidad (61).

⁸⁶ Cerezo (1984) –en mi opinión, agudamente– comenta al respecto: “Que yo sepa nadie ha llamado la atención sobre lo decisivo de este texto: que no es tanto el principio de la intuición, con el que se alcanza la evidencia requerida, sino la admisión del plano previo, pre-dado, de la experiencia del mundo, y consecuentemente, como su correlato, al ser como invención (207).

No es percepción ni representación, como no es juicio, sino una función sui generis, que puede ejercitarse lo mismo sobre el contenido de una percepción que sobre el de un juicio. El correlato de la percepción en un trozo determinado de tiempo. El correlato de la intuición es la esencia no sometida a espacio, tiempo ni predicción de realidad (SCI. XII: 498, en nota).

Esta es, hacia 1913 y en una apretada mirada, la primera impresión orteguiana de la fenomenología. Ortega advierte que lo novedosa de la propuesta husserliana hace difícil establecer con claridad sus límites y su constitución. Por lo pronto, en ese entonces, únicamente se contenta con iniciar la discusión entre sus pares.⁸⁷ “Tal vez –cierra Ortega su conferencia– se abre con el principio de la intuición una nueva época de la filosofía” (SCI. XII: 499).

2. “SOBRE EL CONCEPTO DE SENSACIÓN”.

Esta recensión es, en cierto modo, la respuesta de Ortega a la dificultad anunciada en la conferencia anterior respecto a la constitución propia de la fenomenología. En ese sentido, el comentario a la recién publicada tesis doctoral de Heinrich Hoffmann, discípulo de Husserl en Gotinga, parece ser solo una excusa para aproximarse a una presentación de la fenomenología tal como Husserl acababa de exponerla en sus *Ideas*.

Parte por afirmar Ortega, lo siguiente:

Asistimos a un renacimiento de lo que Schopenhauer llamaba ‘necesidad metafísica’ del hombre. Para las gentes educadas en pleno siglo XIX, que es tal vez con el siglo X la época en que ha llegado a la mínima la presión filosófica en Europa, es acaso incomprensible este retoñar novísimo y pujante. Sin embargo, quiérase o no, el fenómeno se presenta con caracteres indubitables (“Sobre el concepto de sensación”, en adelante SCS. I: 244).

⁸⁷ En comentario de Marías (1982) esto refleja que Ortega, “a pesar de su admiración por Husserl, no se adscribe sin más a su posición” (525).

Así presenta Ortega tanto la situación filosófica del momento como el futuro de la fenomenología. En la fenomenología subyace, piensa Ortega –teniendo presente las advertencias realizadas en “Sensación, construcción e intuición”–, el renacimiento de la filosofía.

Como bien lo expresa San Martín (1998) el esquema que sigue Ortega en este escrito es muy similar al de la conferencia anterior (*cf.* 62) y nuevamente expone los límites tanto del empirismo como del idealismo frente la función originaria del conocimiento.

En un primer momento, tomando como hilo conductor la tesis de Hoffmann, Ortega repasa las típicas definiciones del concepto de *sensación* para finalmente concluir que si bien dicho concepto es útil “no puede contentarse con él porque ‘representa más bien una meta que un punto de partida para la investigación, y consecuentemente ha de comenzar la teoría de la sensación con formaciones sensibles’ más complejas ‘que sean susceptible de precisa determinación’” (SCS. I: 247). El concepto de sensación es preso, en su constitución, de la teoría científica: no puede, por lo tanto, ser función cognoscitiva originaria de una ciencia sin supuestos.

Luego, Ortega se detiene en el acto del juicio propio del constructivismo idealista. Cuando juzgamos, por ejemplo cuando se dice: *esto es blanco*, hay en él una serie de elementos que hacen compleja dicha afirmación. Por lo pronto, hay en él un “acto puro de predicación” en el cual se afirma la blancura de algo. A él se suman los actos por los cuales se da la *blancura* y el *esto* del cual la afirmamos. Ortega avanza en su descripción y afirma que el *esto* significa un algo visual que se presenta mediante un acto de percepción: blancura. Algo se percibe como blanco. Más aún, este no solo puede ser percibido, sino que además, imaginado. Tanto percepción como imaginación cumplen la función en común de “presentar inmediata y simplemente los objetos”, por lo que Ortega finalmente concluye: “La predicación no es un acto presentativo, sino que supone ineludiblemente éstos. Es, pues, el juicio un acto de segundo grado que se *funda* en actos presentativos o de primer grado” (SCS. I: 248). Mejor aún, continua Ortega, “el juicio es una estructura de actos en la que hay un acto *fundado* y actos básicos o *fundamentales*” (*Ibid.*). El acto predicativo del juicio depende en última instancia de actos previos a su predicación: no es una función cognoscitiva sin supuestos. Si frente a cada juicio existe una multiplicidad de actos

presentativos previos, cabe la pregunta de si acaso estos no se fundan en “otros actos más simples aún” o, incluso, “si hay otro tipo de situación de la conciencia en que ésta se halle constituida por un solo acto” (*Id.* 249). En este contexto, Ortega da paso a su exposición de la fenomenología.

Esta breve exposición de la fenomenología parte por la pregunta *¿Qué es la fenomenología?* Antes de avanzar hacia una respuesta inmediata, Ortega da un rodeo intelectual que permite considerar a la fenomenología, en primera instancia, como un método de legitimación.

Dada la proposición “todo juicio es un acto de segundo grado que se funda en actos presentativos” Ortega afirma que esta tiene un valor legal, es una ley. Más, “de dónde le llega ese valor” (“SCS. I: 249).⁸⁸ Este valor legal, sostiene Ortega, no reside en una ley inductiva, “una ley empírica que sólo vale para los hechos observados, o al menos dentro de un recinto de experiencia limitado por condiciones de de hecho”, ni en una ley deductiva que parta “del juicio general para hallar en él, como Kant diría, analíticamente, la exigencia de fundarse en otros actos” (*Id.* 250). Es del juicio mismo que es posible extraer la ley. Ortega:

Inducción y deducción son métodos indirectos de obtener proposiciones verdaderas. Los términos expresan esto con claridad: la verdad es por esos métodos inducida o deducida, nunca vista. Toda proposición mediante ellos lograda funda su certidumbre a la postre en las leyes formales que la lógica establece para la inducción y la deducción (SCS. I: 250).

En ningún caso Ortega desdeña los métodos inductivos o deductivos ni los considera científicamente insuficientes. Solo intenta darles el lugar que corresponde: “es simplemente decir que no pueden pretender a la dignidad de métodos primarios en la obtención de la verdad” (SCS. I: 250).

Hasta aquí, solo se ha logrado mostrar que el valor de verdad de una proposición no se determina inductiva ni deductivamente, y que su verdad no deriva de nada que no sea

⁸⁸ Este valor legal está referido, como comenta San Martín (1998), al “valor ínsito en los hechos y que da a éstos una trascendencia sobre las condiciones fácticas del hecho” (62).

ella misma. En este punto entra la descripción de la fenomenología como el método de acceso a esa ley dada por sí misma en la proposición.

Ortega formula la siguiente proposición: “estoy viendo ahora una mesa ocupada con libros y papeles”. Esta simple proposición expresa una objetividad inmediata y sin inferencia alguna: la mesa ocupada con libros y papeles, solo eso.⁸⁹ Ahora bien, continua Ortega, “esa proposición supone en mí la capacidad de darme cuenta de estados objetivos individuales”: el estar viendo la mesa ocupada con libros y papeles, supone a la vez, darse cuenta de la mesa, los libros y los papeles, cada uno de ellos en un momento y en un lugar determinado. Esta capacidad “se llama percepción, imaginación..., en general experiencia o *intuición individual*” (SCS. I: 251). En todo objeto individual, la mesa en este caso, existen dos elementos: lo que la mesa es, con su figura y color, y su existencia aquí y ahora, la mesa en el instante que la veo. Este segundo elemento, apunta Ortega, hace del objeto un hecho: por ejemplo, la mesa cuadrada café hoy a las siete de la tarde en la oficina.⁹⁰ Si tanto el tiempo como la disposición espacial varían, puede sostenerse que frente a nosotros solo se presentan cosas fugaces en incesante cambio. No obstante, siguiendo a Husserl, Ortega afirma que esto es un error: “en toda intuición individual puede abstraerse de este elemento que individualiza y convierte en hecho al objeto, quedando sólo éste, insumiso a narraciones tempo-espaciales, invariable, eterno” (*Id.* 252).

La visión de la mesa cuadrada café a las siete de la tarde en la oficina, el hecho, puede ya no ser el mismo en un instante más tarde, sin embargo, el objeto “mesa que yo he visto” es “incorrutable y exento de vicisitudes” (“SCS. I: 252). Como bien lo expresa Ortega, puede que tal vez ese recuerdo de la “mesa que yo he visto” sea “torpe y confuso, pero la mesa que vi, tal y como la vi, constituye un objeto puro e idéntico a sí mismo” (*Ibid.*). Ortega describe así el paso del objeto individual a una esencia, esto es, en términos husserlianos, la *reducción eidética* (cf. San Martín 1998 63). Ortega: “La intuición individual, la llamada experiencia, puede convertirse siempre en intuición esencial” (SCS. I: 252).

⁸⁹ Esta objetividad no debe entenderse como una objetividad teórica. Más bien, en el sentido del “objeto”, en este caso la mesa con los libros y papeles”, ahí presente e inmediato.

⁹⁰ El ejemplo ha sido puesto por mí.

¿Cómo opera tal conversión? Dice Ortega:

Hay una ‘manera natural’ de efectuar los actos de conciencia, cualesquiera que ellos sean. Esa manera natural se caracteriza por el valor ejecutivo que tienen esos actos. Así la ‘postura natural’ en el acto de percepción consiste en aceptar como existiendo en verdad delante de nosotros una cosa perteneciente a un ámbito de cosas que consideramos como efectivamente reales y llamamos ‘mundo’. La postura natural en el juicio ‘A’ es ‘B’ consiste en que creemos resueltamente que existe un ‘A’ que es ‘B’. Cuando amamos nuestra conciencia vive sin reservas en el amor. A esta eficacia de los actos cuando nuestra conciencia los vive en su actitud natural y espontánea llamábamos el poder ejecutivo de aquéllos.

Supongamos, ahora, que al punto de haber efectuado nuestra conciencia, por decirlo así, *de buena fe*, naturalmente, un acto de percepción se flexiona sobre sí misma, y en lugar de *vivir* en la contemplación del objeto sensible, se ocupa en contemplar su percepción misma. Esta con todas sus consecuencias ejecutivas, con toda su afirmación de que algo real hay ante ella, quedará, por decirlo así, en suspenso; su eficacia no será definitiva, será sólo la eficacia como *fenómeno*. Nótese que esta reflexión de la conciencia sobre sus actos: 1., no les perturba: la percepción es lo que antes era, sólo que —como dice Husserl muy gráficamente— ahora está puesta entre paréntesis; 2., no pretende explicarlos, sino que meramente los ve, lo mismo que la percepción no explica el objeto, sino que lo presencia en perfecta pasividad.

Pues bien, todos los actos de conciencia y todos los objetos de esos actos pueden ser puestos entre paréntesis. El mundo ‘natural’ íntegro, la ciencia en cuanto es un sistema de juicios efectuados de una ‘manera natural’, queda reducido a *fenómeno*. Y no significa aquí fenómeno lo que en Kant, por ejemplo, algo que sugiere otro algo sustancial tras él. Fenómeno es aquí simplemente el carácter virtual que adquiere todo cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva, sin darle carácter definitivo.

Esa descripción pura es la fenomenología (SCS. I: 252-253).

Me he permitido citar en extensa esta descripción de la fenomenología, puesto que, ella muestra la lúcida y profunda comprensión que Ortega hace de este incipiente método

fenomenológico y fundamentalmente de cómo opera, tras el paso del objeto individual a la esencia, la *reducción fenomenológica*.⁹¹

Se puede inferir, en definitiva, que para Ortega –al menos en ese entonces– es mediante el modo de proceder fenomenológico que el principio de la intuición va más allá de la inducción y la deducción: más allá del empirismo sensualista y del idealismo constructivista, permitiendo la posibilidad de alcanzar una experiencia originaria del conocimiento (que es lo que se anunciaba ya en la conferencia “Sensación, construcción e intuición”).

Luego de expuesta su comprensión de la fenomenología, Ortega da un paso más y hace hincapié en algunos puntos que pueden presentar problemas para su despliegue.

En primer lugar, como el mismo Ortega lo expresa, la “peligrosa aproximación” entre la fenomenología y la psicología. Si la fenomenología es una descripción pura de esencias, el tema de cuyas esencias describe es todo aquello que constituye la conciencia. Precisamente, al tratar de la *conciencia* la fenomenología se acerca a la psicología. El mismo Husserl en sus *Investigaciones lógicas*, recuerda Ortega, habla “equivocadamente de la fenomenología como una psicología descriptiva” (SCS. I: 253). Sin embargo, para Ortega, “es bien claro que la nueva ciencia no es psicología, si por psicología entendemos, según el uso, una ciencia descriptiva empírica, o una ciencia metafísica” (*Ibid.*).

La psicología trata del hecho de la psique humana, de la conciencia humana, la cual es un supuesto *sine qua non* para ella. La fenomenología, en cambio, no necesita necesariamente la existencia del supuesto de la conciencia humana para su constitución, le es indiferente. A fin de ahondar en esta diferencia, Ortega afirma que para la psicología la conciencia humana, en la medida que posee el añadido “humana”, es reducida a otros objetos o hechos que la explican. Para la fenomenología de lo que se trata es de una *conciencia-de...*, esto es, de una conciencia entendida como una instancia definitiva e ilimitada “en que de una u otra manera se constituye el ser de los objetos” (SCS. I 254). Este es el sentido de conciencia en las expresiones: ‘conciencia de’ lo blanco, de la figura,

⁹¹ De acuerdo a Cerezo (1984), esta descripción de la fenomenología, clara y precisa, es “hasta canónica” de ella (208). San Martín (1998), por su parte, hace notar que esta comprensión de la fenomenología fue de gran importancia e influencia en “la forma en que se entenderá la fenomenología en España, aunque –agrega – esa forma coincidirá en gran medida con las formas en que se entendió la fenomenología en otros lugares” (63).

de la existencia, entre otros ejemplos: toda experiencia –incluyendo, por cierto, la propia conciencia humana– es *conciencia de...* (conciencia no reducible a otros hechos).

Establecida la diferencia sustancial entre la fenomenología y la psicología, Ortega se detiene, en segundo lugar, en el carácter primario de la *conciencia de...*

Tomando como referencia los postulados de Descartes, Ortega sostiene que “en la *cogitatione*, en la conciencia, llevan todos los objetos una vida absoluta. El ser real –continúa Ortega– el ser trascendente, podrá ser de otro modo que como yo pienso que es; pero lo que yo pienso *es* tal como lo pienso: su ser consiste precisa y exclusivamente en ser pensado” (SCS. I: 254). Lo real, dice Ortega, se presenta en dos dimensiones: lo que de él *aparece* en la conciencia y lo que de él no se muestra. Un objeto físico, la mesa por ejemplo, no puede sino aparecer como una serie de *cogitaciones* o percepciones parciales de ella: mirada desde arriba o desde abajo, desde la izquierda o la derecha, etc.; también puede aparecer parcialmente en cuanto a su profundidad espacial, más cerca o más lejos, etc., y así hasta el infinito. Finalmente, la mesa en estricto rigor nunca se hace patente como una realidad integral, nunca llega a ser conciencia. “En cambio –agrega Ortega– un triángulo es puramente lo que pensamos que es, lo que es como conciencia” (*Id.* 255).

La conciencia no es otra cosa que, concluye Ortega, “este plano de objetividad primaria, en que todo agota su ser en su apariencia (*fainómenon*), no como hecho tempoespacial, no como realidad de una función biológica o psicofísica adscrita a una especie, sino como ‘conciencia de’” (SCS. I: 255).

Cierra Ortega su “brevísima indicación” haciendo hincapié en la original novedad que trae consigo la fenomenología:

Todo clásico idealismo –Platón, Descartes, Leibniz, Kant– ha partido del principio fenomenológico. Los objetos son, antes que reales o irreales, objetos, es decir, presencias inmediatas ante la conciencia. Lo que hace de la fenomenológica una novedad consiste *en elevar a método científico* la detención dentro de ese plano de lo inmediato y patente en cuanto tal de lo vivido (SCS. I: 256, énfasis mío).

Es esta la virtud de la fenomenología: ser el método de acceso a ese plano previo e inmediato de la conciencia vivida (de todo aquello que llega con tal inmediatez a ella, en expresión fenomenológica, el plano de las vivencias).⁹²

3. HORIZONTE DE LA RECEPCIÓN.

Hacia 1910 el joven Ortega comienza a tomar distancia de su formación neokantiana. En ese contexto su encuentro con la fenomenología, como él mismo lo menciona en su “Prólogo para alemanes”, fue una “buena suerte” (VIII: 42). ¿En qué sentido puede entenderse esta *buena suerte* a la que alude Ortega?

Los supuestos del neokantismo, según los entiende Ortega, estaban fuertemente arraigados en una excesiva especulación científica que pone énfasis en el carácter objetivo de ella por sobre lo subjetivo e individual. “Renán” y “Adán en el paraíso” representan su primer intento de ir más allá de aquellos supuestos. No obstante, este intento presentaba la dificultad de no poseer una “idea clara y positiva” de cómo lograr tal superación. Ortega: “Nosotros, naturalmente no la teníamos. Pero esto es lo extraño: teníamos perfectamente claro, inequívoco... el hueco de la nueva idea, su dintorno, como en el mosaico la pieza que falta se hace presente por su ausencia” (“Prólogo para alemanes”. VIII: 42). ¿Cómo llenar aquél hueco de la nueva idea? Ortega: “la fortuna nos había regalado un prodigioso instrumento: la fenomenología” (*Ibid.*). He aquí la buena suerte.

Tanto “Sensación, construcción e intuición” como “Sobre el concepto de sensación” son el resultado del encuentro con tan prodigioso instrumento. En ambos textos –como se ha expuesto– Ortega muestra el modo en que dicho instrumento opera como nueva idea.

En el primero de ellos, el joven Ortega da cuenta de su primera impresión de la fenomenología como una posibilidad cierta de superar el científicismo teórico del empirismo y del idealismo kantiano. En el segundo, se hace cargo de los contenidos propios de este novedoso método destacando en él los ámbitos de la intuición (en sentido contrario al empirismo y en oposición a la construcción del idealismo) y del sentido de lo inmediato como acceso originario de los contenidos de la conciencia o, siguiendo a Husserl, de las

⁹² Respecto al concepto de vivencia, remito a las páginas 34 y 35 del estudio.

vivencias. En este plano de las vivencias, el plano de lo objetivo ya no es lo primario, sino que tanto lo objetivo como lo subjetivo se dan ambos en su inmediato sentido.

Ahora bien, como también se ha indicado ya, Ortega no se compromete plenamente con la fenomenología. De hecho, queda abierto el ámbito de las limitaciones propias de ella que se anuncia en la parte final de “Sensación, construcción e intuición”.

Con todo, es con este instrumento a la vista que el joven Ortega avanza hacia su total declaración de independencia que ve su máxima expresión en los escritos de 1914.

CAPÍTULO III

HACIA LA METAFÍSICA DE LA VIDA HUMANA: *MEDITACIONES DEL QUIJOTE: YO SOY YO Y MI CIRCUNSTANCIA.*

1914 es –como se señalaba en el primer capítulo– un año decisivo en la trayectoria intelectual del joven Ortega. Es el año en que Ortega se *da de alta*. ¿Cómo entender esta recurrente y llamativa expresión?

En marzo de 1914 Ortega da la conferencia “Vieja y nueva política”. Esta conferencia sirve como presentación de su programa de la Liga de Educación Política Española (fundada un año antes) en sociedad y como presentación de él mismo como portavoz del necesario recambio generacional de la política española anunciado en ella (cf. Carpintero 2005).

En el mes de julio publica, luego de años de una extensa y destacada actividad intelectual, su primer libro y primera exposición sistemática de su filosofía: *Meditaciones del Quijote* (cf. San Martín 1998).

Este mismo año publica Ortega “Ensayo de estética a manera de prólogo”. Este ensayo puede considerarse “hermano gemelo de los anteriores, con los que comparte un mismo horizonte y con los que cierra el triángulo de acción intelectual orteguiana de esa época (filosofía-política-estética)” (Martín 99).

“Vieja y nueva política”, “Ensayo de estética a manera de prólogo, y por sobre todo, *Meditaciones del Quijote*, no pueden sino entenderse como gestos de la incorporación de Ortega a la sociedad española de aquel entonces –y por cierto, no tan solo a ella– como un pensador original y comprometido con su circunstancia (cf. “Prólogo para alemanes”. VIII, 56 ss.): Ortega se da de alta.⁹³

⁹³ Comenta Cerezo (2011) al respecto: “En 1914 tuvo lugar en la vida cultural hispánica un acontecimiento de excepcional magnitud: la aparición de un pensador con leyenda propia, y con ello, el nacimiento de una nueva generación” (71). En la misma dirección de Cerezo, Martín (2005) comenta: “Ortega tuvo la osadía y la arrogancia de querer empezar de cero. En filosofía se entiende [...] Funda y fundamenta, pues, *Meditaciones del Quijote* la filosofía en España. Su misma posibilidad y desarrollo. Y en el hacerlo, se constituye no sólo como filosofía, sino (también) como filosofía española: el concepto de circunstancia imponía un vínculo que Ortega no podía traicionar” (101-102).

1. MEDITACIONES DEL QUIJOTE: CONTEXTO Y ESTRUCTURA DEL TEXTO.⁹⁴

En su “Prólogo para alemanes”, escribe Ortega:

En 1913 escribí mi primer libro, titulado *Meditaciones del Quijote*; en él se iba a ver cuál era la reacción de mi espontaneidad a lo recibido en Alemania, que era, en lo esencial, neokantismo, idealismo. Por otra parte, 1913 es una fecha importante en la evolución del pensamiento alemán. En ella hace explosión pública la fenomenología con motivo de publicarse el primer *Jahrbuch der Phänomenologie*, donde aparecieron juntas nada menos que las *Ideas* de Husserl y la *Ética* de Scheler (VIII: 43).

Su reacción espontánea frente a lo recibido en Alemania y la explosión pública de la fenomenología son el contexto dentro del cual surgen sus *Meditaciones del Quijote*. Su espontánea reacción comienza ya en 1910 con la publicación de “Adán en el paraíso”. En “Sensación, construcción e intuición” y “Sobre el concepto de sensación” Ortega recoge tempranamente la explosión de la fenomenología. Es desde el horizonte de estos últimos textos que Ortega comienza la redacción de *Meditaciones del Quijote* en 1913.⁹⁵

⁹⁴ La lectura que sigue a continuación está circunscrita exclusivamente a los apartados “Lector...” y “Meditación preliminar”. Por cierto, esta en ningún caso pretende ser exhaustiva ni mucho menos tratar en toda profundidad ni en todos sus detalles los apartados mencionados. La lectura se ciñe a los criterios propuestos en la introducción del estudio. Los estudios y comentarios a *Meditaciones del Quijote* en la actualidad son numerosos. Entre estos cabe destacar el cuidado comentario realizado por Julián Marías en su edición a *Meditaciones del Quijote* (Ortega 1966).

⁹⁵ No es posible aquí abordar cierta polémica respecto a las fuentes precisas de *Meditaciones del Quijote*. Solo acotar lo siguiente: Morón Arroyo propone en su lectura que esta primera obra de Ortega se encuentra bajo la influencia directa de Scheler, citando dos textos de este último: “El resentimiento moral” de 1912 y *Fenomenología y teoría de los sentimientos* de 1913. Suma Morón Arroyo en su análisis –además– la dependencia aún de Cohen (llegando a plantear que la “Meditación Primera” no es más que *un resumen* de la *Estética del sentimiento puro*) y de algunas lecturas de Simmel (principalmente del artículo “El concepto y la tragedia de la cultura” de 1912) (cf. 97-107). Orringer, si bien descarta la influencia directa de los textos aludidos por Morón Arroyo, plantea que *Meditaciones del Quijote* se encuentra bajo la “indudable” influencia de la disertación doctoral de Wilhelm Schapp, discípulo de Husserl, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* de 1910. Orringer desarrolla todo un capítulo completo a contraponer textualmente la fuente aludida con *Meditaciones del Quijote* (cf. 132-168). Más recientemente, San Martín (1998) comparte la lectura de Orringer (en la medida que ve en las *Meditaciones del Quijote* una obra fenomenológica), mas acota que esta debe ser relativizada y mirada con un *espíritu muy crítico* (cf. 98, en nota). El tema, –como se observa– por su relevancia para una interpretación de una obra clave para el pensamiento de Ortega, es de gran complejidad y requiere de una minuciosa investigación imposible de abordar en este estudio.

Cuando finalmente es publicado, el 21 de julio de 1914, Ortega presenta su libro como el primero de una serie de diez *Meditaciones*. “Bajo el título *Meditaciones* –advierte Ortega– anuncia este primer volumen unos ensayos de varia lección y no muchas consecuencias, que va a publicar un profesor de Filosofía in *partibus infidelium*” (*Meditaciones del Quijote*, en adelante MQ. I: 311). A estas primeras meditaciones, seguían: 2) *Azorín: Primores de lo vulgar*, 3) *Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa*, 4) *La estética del Myo Cid*, 5) *Ensayo sobre la limitación*, 6) *Nuevas vidas paralelas: Goethe y Lope de Vega*, 7) *Meditación de las danzarinas*, 8) *Las postrimerías*, 9) *El pensador de Illescas* y 10) *Paquiro o de las corridas de toros*. Las dos primeras eran anunciadas en “prensa”. Las siguientes siete en “preparación”. A las mismas *Meditaciones del Quijote* seguían dos meditaciones más: “Meditación segunda”: *Cómo Miguel de Cervantes solía ver el mundo* y “Meditación tercera”: *El alcionismo de Cervantes* (cf. Ortega 1966 181; Ortega 1987 11). La serie *Meditaciones*, como el mismo Ortega la anuncia, no fue nunca publicada.⁹⁶

En lo formal, *Meditaciones del Quijote* consta de tres partes: un prólogo, titulado sugerentemente “*Lector...*” (que sirve de introducción general a toda la serie proyectada de *Meditaciones*), una “Meditación preliminar” (como introducción metodológica particular a las meditaciones dedicadas al Quijote) y una “Meditación primera” titulada “Breve tratado de la novela” (una propuesta de teoría de la novela que sirva de base para la lectura del Quijote). Tanto el prólogo como la meditación preliminar son redactados entre 1913 y principios de 1914. La meditación primera parece haber sido escrita en 1910 bajo el título inicial de “*Agonía de la novela*” (cf. Ortega 1987 123).⁹⁷

⁹⁶ Las meditaciones “en prensa” fueron publicadas más tarde en *El Espectador*. La meditación segunda, *Azorín: Primores de lo vulgar*, fue publicada en *El Espectador* II (1917. OC II: 157-191) aún cuando no se trata exactamente del mismo texto. La meditación tercera, *Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa*, fue publicada en *El Espectador* I (1916. OC II: 69-126) más un apéndice titulado “Una primera vista sobre Baroja”. Las meditaciones “en preparación” no se publicaron. No obstante, en su comentario a *Meditaciones del Quijote*, Marías hace notar cómo ciertas temáticas aparecen con desigual frecuencia en su obra posterior (cf. Ortega 1966 182-184).

⁹⁷ De acuerdo a San Martín (1998) la distancia entre las fechas de redacción hace de *Meditaciones del Quijote* una obra compleja en su interpretación, pues, implica que la meditación primera ha de leerse desde un horizonte hermenéutico distinto al de las otras partes precedentes. San Martín se explaya en una documentada referencia bibliográfica (basada principalmente en la obra editada por Inman Fox, *Meditaciones sobre la literatura y el arte [La manera española de ver las cosas]*. Madrid: Clásicos Castalia, 1988) planteando la

2. FILOSOFÍA COMO ENSAYO DE AMOR INTELECTUAL.

En los primeros párrafos de “Lector...” anuncia Ortega que su propósito no es otro que ofrecer unos “ensayos de amor intelectual”. Bajo esta fórmula, de cuño spinoziano, Ortega propone una comprensión de su propia filosofía. Esta forma de comprender la filosofía, afirma Ortega, carece de todo “valor informativo” (MQ. I: 311). Ortega reitera una idea, expresada en “Sensación, construcción e intuición”, según la cual la filosofía no se ha de comprender como una *ciencia más entre las ciencias*. Si en aquél artículo la filosofía ha de ser la ciencia sin supuestos, ahora la filosofía es considerada un ejercicio intelectual del cual no se persigue un resultado acotado a lo meramente informativo (otro aspecto de lo teórico, piensa Ortega).

A estos ensayos de amor intelectual Ortega sugiere llamarlos, en alusión a un concepto de los humanistas del siglo XVII, “salvaciones”. ¿En qué sentido? Ortega:

Dado un hecho –un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor–, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado. Colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones (MQ. I: 311).

De lo que trata en estos ensayos es, siguiendo a Ortega, de la posibilidad de *salvar* los hechos en su plena significación, sin rodeos intelectuales, sin una mirada preconcebida o teórica acerca de ellos. Reiterando una idea expresada en “Renán” llega a decir Ortega: “¡Santificadas sean las cosas! ¡Amadlas, amadlas!” (MQ. I: 312).

No se trata, sin embargo, de una exacerbación de las cosas en sí mismas (como en primera instancia se puede desprender de la lectura de “Renán”). En la salvación puede haber también crítica y censura. Mas, “lo importante es que el tema sea puesto en *relación inmediata* con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación” (MQ. I: 312, énfasis mío). Ya en “Adán en el paraíso” –si se recuerda–

necesidad de una edición crítica de *Meditaciones del Quijote* que permita fijar un adecuado horizonte hermenéutico (cf. 93-98).

Ortega señala que cada cosa está constituida por una suma infinita de relaciones. Salvar las cosas es tanto buscar su sentido inmediato como la trama de relaciones que configuran dicho sentido.⁹⁸

Ahora bien, ¿por qué salvar las cosas? Las cosas interesan por el imperativo afán de comprender: “¿No es, acaso –se pregunta Ortega–, lo menos que podemos hacer en servicio de algo comprenderlo? (MQ. I: 316).⁹⁹ Ortega llama a este afán de comprender –valiéndose de ideas platónicas– “locura de amor”: en esta locura el amor es entendido como “un divino arquitecto que bajó al mundo [...] a fin de que todo en el universo viva en conexión” (*Id.* 313-314).¹⁰⁰

Es en este último sentido que Ortega entiende sus “ensayos de amor intelectual” o, en su definición formal, su filosofía como una “ciencia general del amor” (MQ. I: 316). El comprender las cosas, es decir, el amor por ellas, consiste tan solo en el ímpetu de dar cuenta de la suma infinita de conexiones entre ellas. Digo *tan solo*, pues, Ortega precisa que esta ciencia general del amor hace patente un matiz de diferencia entre el comprender y el saber: “¡Sabemos tantas cosas que no comprendemos! Toda la sabiduría de hechos es, en rigor, incomprensiva, y sólo puede justificarse entrando al servicio de una teoría” (*Ibid.*).¹⁰¹

Si ya en “Adán en el paraíso” se hablaba de una diferencia radical entre el darse cuenta de una cosa y conocer una cosa, en *Meditaciones del Quijote*, para ocupar una expresión de Marías, Ortega conceptualiza esa imagen en su definición formal de la filosofía como ciencia del amor. La filosofía, piensa Ortega, no pretende ser un saber teórico de las cosas. Al contrario, la filosofía busca el darse cuenta de una cosa a modo de una comprensión esencial de las conexiones inherentes a ella. Ortega:

Así las mil y doscientas páginas de la Lógica de Hegel son sólo preparación para poder pronunciar, con toda plenitud de su significado, esta frase: “La idea es lo

⁹⁸ En la misma dirección, comenta Martín: “Salvar las cosas es buscar su sentido. Pero el sentido no lo confiere la cosa misma sino el haz de relaciones que la acoge en la configuración de mundo” (2005 90).

⁹⁹ Al parecer existe una errata en la edición de OC. Tanto la edición de Marías como la de Garagorri la expresión citada se lee: “¿No es, acaso, lo menos que podemos hacer en servicio de algo, comprenderlo? (Ortega 1966 43; Ortega 1987 18).

¹⁰⁰ Ortega refiere a los diálogos platónicos del *Banquete* (202 e) y *Fedro* (265 b).

¹⁰¹ En su comentario a *Meditaciones del Quijote* Marías se detiene exhaustivamente en la distinción entre comprender y “mero saber” aludiendo principalmente a la obra de Dilthey (*cf.* Ortega 1966 198-200).

absoluto”. Esta frase, en apariencia tan pobre, tiene en realidad un sentido literal infinito. Y al pensarla debidamente, todo este tesoro de significación explota de un golpe, y de golpe vemos esclarecida la enorme perspectiva del mundo (MQ. I: 317).

El método de la filosofía, a la luz del ejemplo de Ortega, no consiste en un saber erudito y absoluto de la *Lógica* de Hegel, sino más bien, en comprender en profundidad lo que en sus más de mil páginas se expresa y las conexiones internas que hay en ellas. Es así como la frase “La idea es lo absoluto” explota en toda su significación. No se trata, por lo tanto, de una búsqueda de una verdad absoluta.

La filosofía de Ortega, su ciencia del amor, solo busca ofrecer “*modi res considerandii*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas” (cf. MQ. I: 318).¹⁰²

3. LA CIRCUNSTANCIA.

La descripción del modo en que Ortega comprende la (su) filosofía ha sido necesaria pues de él se desprende uno de los conceptos más importante del pensamiento orteguiano y uno de los atributos más peculiares de la idea de vida humana: *la circunstancia*.

Si la filosofía es en último término una nueva manera posible de mirar las cosas, la mirada se ha de dirigir, piensa Ortega, a lo más inmediato y cercano. Ortega:

Poniendo mucho cuidado en no confundir lo grande con lo pequeño; afirmando en todo momento la necesidad de la jerarquía, sin la cual el cosmos vuelve al caos, considero de urgencia que dirijamos también nuestra atención reflexiva, nuestra meditación, a lo que se halla cerca de nuestra persona (MQ. I: 319).

Sin dejar de prestar atención que en el cosmos puedan existir cosas que se han de considerar importantes (“gloriosos asuntos”, señala Ortega) ni perder de vista la jerarquía existente entre ellas, es preciso ante todo prestar atención a lo más *próximo* que a lo más

¹⁰² Es por ello que Ortega propone su labor como unos “ensayos de amor intelectual”. El ensayo, dice Ortega, es la ciencia sin la prueba explícita –ciencia en el sentido restringido, se entiende. (cf. MQ. I: 318). Para una interesante lectura e interpretación de la originalidad de la filosofía *sui generis* propuesta por Ortega, remito a: Cerezo (2011) 89-93.

lejano, a lo más *concreto* que a lo más abstracto, a lo más inmediato al derredor del hombre. Es allí, en lo más inmediato al derredor, donde el hombre “rinde al máximo de su capacidad” de comprender las cosas. Este plano de lo inmediato, próximo y concreto, no es otro que el de la *circunstancia*. Ortega:

¡La circunstancia! ¡*Circum-stancia!* ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor. Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan sus tácitas fisonomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo (MQ. I: 319).

Nuevamente, si en “Adán en el paraíso” la circunstancia se esboza como metáfora (Adán, en el instante mismo de aparecer en el paraíso se encuentra viviendo ya con las cosas a su alrededor)¹⁰³ en *Meditaciones del Quijote* adquiere una conceptualización precisa, rigurosa y, en cierto sentido, metodológica. ¿En qué sentido?

No hay que olvidar que Ortega ha formalizado su filosofía como un nuevo modo de mirar las cosas. Este modo de mirar las cosas, y en el cual se alcanza el máximo de comprensión, es el mirar *circunstancial*. Es en este modo de mirar que las cosas (mudas, tácitas, menesterosas) se presentan en su más inmediata donación.

La circunstancia no solamente es un mero *estar ahí* de las cosas. En la circunstancia las cosas se presentan, en mutuo instante, como ofrenda y donativo (*cf.* Ortega 1966 209-210; Rodríguez Huéscar 69). ¿Ofrenda y donativo? Las cosas encierran, dirá Ortega, su *lógos*, su sentido, su interpretación (*cf.* MQ. I: 320-321). Esto es lo ofrecido y donado por la circunstancia.

¹⁰³ En su comentario a *Meditaciones del Quijote* Marías, junto con destacar que el concepto circunstancia como término filosófico no ha sido utilizado ni antes ni después sin referencia a Ortega, hace mención a otro término “análogo” que podría considerarse como su antecedente: el concepto de *Umwelt* (mundo en torno o mundo circundante). Este concepto se encuentra tanto en Husserl (representando al mundo no como realidad física, sino en cuando mundo que me rodea) como en el biólogo Uesküll (como el mundo que el organismo mismo organiza y que es distinto para cada organismo en particular). Si bien Ortega reconoce la influencia de Uesküll y es evidente que tuvo presente el concepto en su sentido husserliano, Marías insiste en que la idea fundamental de circunstancia se origina independiente y previamente a dichos estímulos. Precisamente Marías alude al texto de 1910 “Adán en el paraíso” (*cf.* Ortega 1966 205-209).

Lo inquietante, advierte Ortega, es que la mayor parte de las veces se toman a la ligera las cosas más próximas al derredor y se marcha “entre ellas ciegos para ellas, fija la mirada en remotas empresas, proyectados hacia la conquista de lejanas ciudades esquemáticas” (MQ. I: 319). En esta última dirección, Ortega propone un cambio de “sensibilidad para las circunstancias” (*Ibid.*). Este cambio de sensibilidad para las circunstancias compromete a su vez, de acuerdo a Ortega, el modo en que se ha entendido la cultura, por un lado, y la restauración de lo individual (la vida individual) por sobre lo colectivo y común, por otro. ¿Cómo así?

Le parece a Ortega que a partir de mediados del siglo XIX la tradición cultural estaba dominada por una desatención de lo “inmediato y momentáneo de la vida” e inclinándose en demasía hacia la preocupación política y “la conciencia y actividad de lo social” (MQ. I: 320). En este escenario, dice Ortega, “ocuparon el primer plano de la atención los problemas de la vida social. Lo otro, la vida individual, quedó relegada, como si fuera cuestión poco seria e intrascendente” (*Ibid.*).¹⁰⁴ La vida individual queda desplazada en pro de un objetivo social (cultural y político) por considerarse poco relevante y todo lo referente a ella queda excluido de aquello que se concibe como cultura. No obstante, dice Ortega:

La cultura nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata, y hoy, gracias a la labor reflexiva, parecen libres del espacio y del tiempo, de la corrupción y el capricho. Forman como una zona de vida *ideal* y *abstracta*, flotando sobre nuestras existencias siempre azarosas y problemáticas. Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su logos (MQ. I: 320).

Estas palabras expresan, como dirá años más tarde Ortega en su “Prólogo para alemanes”, su reacción a la tradición del idealismo kantiano y de otras corrientes filosóficas —el positivismo, por lo pronto— que concebían la realidad del hombre exclusivamente como

¹⁰⁴ Ortega incluso llama la atención en cuanto la “única poderosa afirmación de lo individual” fuera una doctrina política: el individualismo (*cf.* MQ. I: 320).

cultura (cf. VIII: 43). No se olvide que ya en los escritos de 1909-1910 Ortega comienza un camino de distanciamiento de su formación germana.

La cultura, que bajo la mirada del siglo anterior se concibe libre del espacio y del tiempo dando lugar a una zona de vida ideal y abstracta, esconde lo que de vida espontánea e inmediata radica en ella. Ortega:

Lo que hoy recibimos ya ornado con sublimes aureolas, tuvo a su tiempo que estrecharse y encogerse para pasar por el corazón de un hombre. Cuanto hoy es reconocido como verdad, como belleza ejemplar, como altamente valioso, nació un día en la entraña espiritual de un individuo, confundido con sus caprichos y humores (MQ. I: 321).¹⁰⁵

De lo que se trata, en consecuencia, en el cambio de sensibilidad propuesto por Ortega no es otra cosa que volver a volcar la mirada a lo inmediato, a lo individual, a retrotraer todo aquello que se llama cultura a “su definitiva realidad que es nuestra vida individual” (“Prólogo para alemanes”. VIII: 43). Ahora bien, con lo anterior el joven Ortega no pretende que la vida individual sea lo más importante y que de ella derive algo así como un individualismo. Al contrario, esta vida individual excede al individuo mismo (cf. Marías 1991 46).

4. YO Y MI CIRCUNSTANCIA.

Ortega avanza en su descripción y afirma que esta nueva sensibilidad hacia las circunstancias trae consigo, a su vez, la “convicción de que el *ser definitivo* del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una *perspectiva*” (MQ. I: 321, énfasis mío).¹⁰⁶ La sensibilidad para la circunstancias, para las cosas mudas a nuestro

¹⁰⁵ Lasaga (en Ortega 2012) comenta al respecto: “La vida como quehacer cultural busca poner en primer plano el aspecto *personal* de las cosas, por tanto, desocializarla, deshieratizarla para remitirla a su ‘fondo insobornable’: a lo que hay en cada uno de nosotros de libre y creador. La cultura en cualquiera de sus manifestaciones es siempre producto del esfuerzo individual” (xlix).

¹⁰⁶ El concepto de perspectiva posee una presencia constante en la obra de Ortega. En *Meditaciones del Quijote* Ortega no profundiza exhaustivamente en ella (no obstante aparece como un concepto inseparable de la noción de circunstancia). En 1916 escribe Ortega el ensayo “Verdad y perspectiva” (OC I: 15-21) en donde vuelve a tratar, ya con más detalle y profundidad, el concepto de perspectiva. Rodríguez Huéscar (1968) lleva

derredor, implica que la mirada hacia ellas se descubre desde una perspectiva. La sensibilidad para la circunstancia no resulta en nada material ni espiritual, en nada que pueda ser alguna cosa determinada. La sensibilidad para la circunstancia solo permite abrir el mundo como una perspectiva. Ello no significa que la perspectiva se restrinja o reduzca a algo subjetivo que únicamente dependa de quien dirija la mirada. La perspectiva es el ser definitivo del mundo, en otras palabras, la perspectiva es *la suma infinita de relaciones definitiva del mundo* (suma de relaciones que posee una estructura concreta y rigurosa). Ortega metafóricamente dice: “Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva” (MQ. I: 321).¹⁰⁷

La atención a la circunstancia está, por decirlo de algún modo, mediada por la perspectiva del mundo, Ortega:

Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo [...] En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino del hombre (MQ. I: 322).

En estas últimas palabras Ortega sintetiza su propuesta de cambio de sensibilidad para las cosas. Junto con Marías puede decirse que este pasaje es uno de los más decisivos de los hasta aquí considerados (cf. Ortega 1966 221-222). En primer lugar, el joven pensador pone énfasis en que en este cambio de sensibilidad se ha de buscar la *propia* circunstancia: debe el hombre apropiarse de *su* vida y las cosas a *su* derredor. En segundo lugar, aquella apropiación debe hacerse desde la particularidad de la circunstancia (la de cada hombre) y desde la limitación en cuanto es *su* circunstancia.¹⁰⁸ En tercer lugar, la

a cabo una revisión acabada del concepto de perspectiva en el pensamiento de Ortega que sin duda es referente para todo estudio de dicho concepto orteguiano (cf. 99- 132).

¹⁰⁷ Marías comenta: “Esto nos pone a cien leguas de todo ‘subjetivismo’, de toda reducción de lo real al sujeto que lo mira” (Ortega 1966 218). Cabe recordar, a propósito, que en “Adán en el Paraíso” Ortega señala que existen tantas “realidades como puntos de vistas” (I: 475), por tanto, el punto de vista, la perspectiva en este caso, no por ser tal pierde el estatus de realidad viéndose reducida a mera subjetividad (de ahí, entonces, su estructura concreta y rigurosa).

¹⁰⁸ La limitación no debe pensarse en un sentido negativo. La circunstancia es limitada en cuanto refiere a lo inmediato, a las cosas mismas, no a la totalidad. En comentario de Lasaga (en Ortega 2012): “se mira buscando un paisaje, no el Cosmos” (xlviii).

atención a la circunstancia es realizada desde el lugar que la *perspectiva* del mundo le ofrece al hombre. Finalmente, esta reabsorción o reapropiación de la circunstancia, en cuanto destino del hombre, es inexorable: el hombre no tiene otro modo que aceptarla.¹⁰⁹

Ortega:

Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos de Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo [...]

Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo (MQ. I: 322).

“*Yo soy yo y mi circunstancia*”: en esta expresión el joven Ortega condensa todo lo hasta aquí expuesto y expresa con ella el nudo central de su metafísica de la vida humana: la vida humana no es más que el hombre concreto que cada uno *es* y *su* circunstancia. Es esto lo que anunciaba metafóricamente Ortega cuatro años antes en “Adán en el Paraíso”.

Lo anterior no debe entenderse, en ningún caso, como una mera adición entre un yo (el que cada uno es) y su circunstancia.¹¹⁰ Es por eso que la expresión dice: “yo soy yo y mi circunstancia, y *si no la salvo a ella no me salvo yo*”. La segunda parte de la expresión quiere expresar que tanto el yo como la circunstancia se integran en una mutua correspondencia. Más aún, Ortega hace imperativa esta integración en su llamado a salvar la circunstancia. Salvar la circunstancia no es otra cosa –según se ha descrito– que buscar

¹⁰⁹ En “Prólogo para alemanes”, escribe Ortega comentando su propio texto: “El sentido de la vida no es, pues, otro que aceptar cada cual su inexorable circunstancia y, al aceptarla, convertirla en una creación nuestra. El hombre es el ser condenado a traducir la necesidad en libertad (VIII: 44).

¹¹⁰ Cerezo (2011) propone una interesante lectura en este último sentido. De acuerdo a Cerezo, el doble acento en el yo de la fórmula orteguiana ha dado lugar a una interpretación equivocada, pues, se la entiende como una “ecuación aritmética”: Yo=yo+circunstancia, en donde existe un doble yo: el yo psíquico o yoidad (el yo en minúscula) que es el sujeto de actos frente a circunstancia y el Yo (subjetividad) que incluye y trasciende a la circunstancia en su proyecto personal. Esta lectura, que corresponde en rigor a la que hace Marías, es errada a juicio de Cerezo, puesto que “descompone en un doble yo lo que es el circuito inmanente de la reflexión interior a la vida”. Para Cerezo, la fórmula orteguiana, “se trata de una expresión retórica del complejo radical existencial: Yo=yo-en-mi-circunstancia” (94). Si bien, a mi juicio, es discutible y hasta cierto punto injusto atribuirle error a la lectura de Marías (en ningún caso, con sus pro y contras, la lectura de Marías da pie para que la fórmula de Ortega sea leída, *exclusivamente*, como una ecuación aritmética), la lectura de Cerezo abre un horizonte de lectura no abordado en la literatura especializada de la obra de Ortega que –en mi opinión– puede complementar positivamente las ya canónicas existentes. Solo como acotación: en la propuesta de Cerezo subyace una lectura heideggeriana de la obra de Ortega que, sin duda, también es discutible.

el sentido más inmediato de las cosas en torno. Sin ese sentido queda incompleto el sentido mismo de la existencia del hombre.¹¹¹

5. MIRADA FENOMENOLÓGICA DE LA CIRCUNSTANCIA.

En el apartado “Meditación preliminar” Ortega pone en práctica su filosofía del amor descrita anteriormente. Según se ha dicho, lo que Ortega busca en esta filosofía del amor es en última instancia una mirada hacia las cosas inmediatas al derredor, la circunstancia, que muestre de ella su más inmediato y originario significado: salvar las cosas. No obstante, este llamado a salvar las cosas ya no es el mismo que se clamaba en “Renán” supeditado a una consideración objetiva de las cosas, sino que, bajo la recepción de la fenomenología de Husserl, el llamado es a partir del sentido de las cosas mismas (esto es, en términos fenomenológicos, *a las cosas mismas*).¹¹²

Desde esta puesta en práctica, Ortega va entrelazando algunas consideraciones que permiten observar importantes atributos de la vida humana como un “diálogo dinámico” entre un “yo y su circunstancia” (“Prólogo para alemanes”. VIII: 43).

5.1. El Bosque.

Se trata aquí de la descripción de una circunstancia inmediata y concreta: el bosque.¹¹³ Dice Ortega:

¹¹¹ Esta apretada lectura de la fórmula orteguiana, yo soy yo y mi circunstancia..., se ciñe estrictamente a los criterios del estudio. En ese sentido, quedan una serie de cuestiones abiertas para la discusión e interpretación. Téngase en cuenta lo que el mismo Ortega dice al respecto: “‘Yo soy yo y mi circunstancia’. Esta expresión, que aparece en mi primer libro y que condensa en último volumen mi pensamiento filosófico, no significa sólo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina” (“Prólogo a una edición de sus Obras”. VI: 347). Para un estudio más profundo, remito a: 1) Acevedo 1992, especial atención al primer capítulo, titulado precisamente, “Yo soy yo y mi circunstancia. Ortega”. 22-51; 2) Marías 1982 517-539.

¹¹² Es preciso destacar que con ello no se pretende ver a *Meditaciones del Quijote*, según sostienen Silver y San Martín (1998), como una obra estrictamente fenomenológica.

¹¹³ La elección de esta circunstancia no es al azar. Ortega en las primeras páginas de su “Meditación preliminar” sostiene que estas nacen de la experiencia personal de encontrarse en medio de ‘La Herrería’: bosque que colinda a la ladera meridional del monasterio de El Escorial (al noroeste de Madrid) (cf. MQ. I: 329-330). ‘La Herrería’ fue declarado Paisaje Pintoresco en 1961 y actualmente forma parte del Patrimonio Nacional Natural de España. En torno a El Escorial escribe Ortega su “Meditación de El Escorial” (OC II: 553-560).

Tengo ahora en torno mío hasta dos docenas de robles graves y fresnos gentiles. ¿Es esto un bosque? Ciertamente que no: éstos son los árboles que veo de un bosque. El bosque verdadero se compone de los árboles que no veo. El bosque es una naturaleza invisible –por eso en todas los idiomas conserva su nombre un halo de misterio (MQ. I: 330).

Los árboles al derredor no son el bosque, son solo una parte del bosque (aquella que se ve): el bosque es visto desde una perspectiva. El bosque en su totalidad está compuesto por aquellos árboles que quedan fuera de alcance. En la medida que es imposible ver todos los árboles de una sola vez, el bosque se vuelve invisible. No obstante, en esa ausencia se encuentra presente: de una u otra forma, aunque se vea solo una parte de él, se esta *ahí* en el bosque: el bosque es una realidad.¹¹⁴

Ahora bien, si se avanza por los interminables senderos del bosque, en cada uno de ellos los primeros árboles que se ven irán siendo sustituidos por otros de tal modo que el bosque cada vez se irá haciendo parcialmente visible. El bosque, dice Ortega, “nunca lo hallaré allí donde me encuentre. El bosque huye de los ojos”, y agrega, “el bosque está siempre un poco más allá de donde nosotros estamos” (MQ. I: 330-331). El bosque es inalcanzable en la medida que siempre está un paso adelante. En cada docena de robles se encuentra solo “la huella fresca” del bosque. Ortega:

Desde uno cualquiera de sus lugares es, en rigor, el bosque una *posibilidad*. Es una vereda por donde podríamos internarnos; es un hontanar de quien nos llega un rumor débil en brazos del silencio y que podríamos descubrir a los pocos pasos; son versículos de cantos que hacen a lo lejos los pájaros puestos en unas ramas bajo las cuales podríamos llegar. El bosque es una suma de posibles actos nuestros, que al realizarse, perderían su valor genuino. Lo que del bosque se halla ante nosotros de una manera inmediata es sólo pretexto para que lo demás se halle oculto y distante (MQ. I 331).

¹¹⁴ Comenta Marías: “El bosque es una realidad a la cual le es esencial el no aparecer, el ‘escondese’ detrás de algunos de sus árboles, los cuales están precisamente ‘ocultando a los demás’. La realidad del bosque –sostiene Marías– está *latente* en su ocultarse: con lo latente *contamos*, pero no lo tenemos. De ahí precisamente el ‘halo de misterio’ [...]” (Ortega 1966 240).

En este importante pasaje Ortega describe, con notable precisión, el modo en que se expresa la apropiación de la circunstancia. El bosque, la circunstancia, es siempre una posibilidad. Esta posibilidad es abierta desde la perspectiva desde la cual se sitúa quien ve el bosque (el yo que cada uno es). Así, la posibilidad del bosque es, en rigor, la suma de posibilidades que cada uno tiene a partir de la perspectiva que asuma: la suma posible de nuestros actos, como precisa Ortega. Lo anterior no se reduce a que tales posibilidades sean determinadas *subjetivamente* por ese yo que cada uno es, pues, de lo que se trata, es del conjunto de esas posibilidades (el ser de la circunstancia es la suma de infinitas relaciones, se ha dicho anteriormente). La realidad del bosque, su posibilidad, radica en la *posibilidad* de que exista un yo que la descubra. Mas, ese yo descubre tal circunstancia, el bosque, siempre como perspectiva: lo que se presenta del bosque es solo pretexto para aquello que de él queda oculto y distante.

Si la vida humana es un diálogo dinámico entre un yo y su circunstancia, la experiencia vital, mi experiencia del bosque –la vivencia del bosque, en lenguaje fenomenológico–, no es otra cosa que la mutua correspondencia entre yo y la realidad invisible del bosque.¹¹⁵

5.2. Profundidad y superficie.

Una vez que Ortega ha descrito el modo en que el bosque aparece al yo que cada uno es, señala que ese modo de aparecer puede asumirse desde dos perspectivas radicalmente opuestas: superficialidad o profundidad.

Ortega afirma que cuando se repite la expresión “los árboles no nos dejan ver el bosque”, puede que ella no se comprenda en su “riguroso significado”¹¹⁶ e incluso pueda dar pie a que se haga burla de ella (MQ. I: 331). No obstante, tras aquella expresión se encuentra una importante constatación. Ortega:

¹¹⁵ Lo significativo de esta descripción, es que el bosque puede ser comprendido como metáfora de toda circunstancia que rodea al que cada uno es, es decir, el mundo de las cosas mudas a nuestro alrededor.

¹¹⁶ En las primeras ediciones de *Meditaciones del Quijote* Ortega emplea la expresión “riguroso”. Esta expresión, junto con “rigorosamente”, es común en las primeras ediciones de sus OC. Con el tiempo, fueron editadas con las expresiones más conocidas de “riguroso” y “rigorosamente”.

Los árboles no dejan ver el bosque, y gracias a que así es, en efecto, el bosque existe. La misión de los árboles patentes es hacer latente el resto de ellos, y sólo cuando nos damos perfecta cuenta que el paisaje visible está ocultando otros paisajes invisibles nos sentimos dentro del bosque (MQ. I: 331).

Los árboles en su conjunto, como ya se ha señalado, no son el bosque. Sin embargo, sin ellos no existe el bosque. Los árboles que se presentan como patentes (evidentemente presentes, se podría agregar) cumplen la misión de hacer latentes (presentes en su ocultación) el resto de los árboles: lo patente de los árboles remite a lo latente del bosque, al mismo tiempo que, lo latente del bosque para ser tal requiere de la latencia de los árboles.¹¹⁷ Ortega, pues, propone dos modos de darse de las cosas: como *lo patente* y como *lo latente*, ambas en una necesaria correspondencia (cf. San Martín 1998 103-104).

Ahora bien, lo interesante de la propuesta de Ortega radica en que solo una vez que se tiene plena conciencia de lo latente que radica en lo patente de las cosas, es que se puede dar cuenta de ellas en toda su expresión: una vez que se ha dado cuenta que lo visible del bosque, los árboles, oculta tras sí lo invisible, el resto de los árboles, es posible sentirse *dentro* del bosque.

El ocultarse tras lo presente no es, por tanto, un carácter negativo de las cosas. Por el contrario, tiene una cualidad positiva que permite hacer de una cosa, una cosa nueva. Es por ello, dice Ortega, absurdo querer ver el bosque: lo oculto del bosque hace de él, cada vez que se hace patente, un bosque distinto, transformado a la luz de la perspectiva de quien se encuentra entre los árboles, por eso la imposibilidad de pretender *ver* el bosque. “El bosque es lo latente en cuanto tal” (MQ. I: 332).

Lo patente y latente pueden ser expresados en términos de superficie y profundidad. En el caso del bosque, los árboles son la *superficie* patente y el bosque la *profundidad* latente. Quién únicamente detiene su mirada en los árboles del bosque ve solo la superficie de este, no su profundidad.

¹¹⁷ Comenta Marías: “La latencia requiere cierta patencia para *estar* latente, para ser actual latencia con efectiva realidad vital; esa patencia, a su vez, no se agota en sí misma, sino que su función es remitir a lo latente” (Ortega 1966 243). Respecto a lo latente, Marías lo relaciona con lo “latiente”: “lo ‘latente’ *está* latente porque, en algún sentido, *está latiendo*, *está ‘latiente’*” (Id. 241-242).

La mayor parte de las veces, afirma Ortega, se exige a lo profundo que se manifieste como lo superficial: en el caso del bosque, se exige de este que se manifieste como el conjunto de los árboles. En esta exigencia se pasa por alto la existencia de diversas “especies de claridad” atendiendo exclusivamente a la claridad de las superficies. En ello no se advierte “que es a lo profundo esencial el ocultarse detrás de la superficie y presentarse sólo a través de ella, latiendo bajo ella” (MQ. I: 332).¹¹⁸

El desconocer que en lo superficial se esconde lo profundo, es desconocer que las cosas poseen su propio modo de aparecer y no es posible exigirles un modo restringido y predeterminado de mostrarse (querámoslo o no, el bosque solo se muestra en latente profundidad). No se puede pedir “a lo profundo que se presente de la misma manera que lo superficial. No; hay cosas –afirma Ortega– que presentan de sí mismas lo estrictamente necesario para que nos percatemos de que ellas están detrás ocultas” (MQ. I: 332).

Como será una constante en el pensamiento de Ortega, el novel pensador a modo de hacer evidente su argumento, remite a un ejemplo sencillo y concreto: el ver una naranja.

La naranja posee, como sabemos, una tercera dimensión que es su profundidad, su interioridad. Esta dimensión no es posible verla ni tocarla. Se puede hacer el intento de acceder a esa dimensión seccionando la naranja hasta lograr una mínima capa de superficie. No obstante, al final de toda esta operación en busca de lo profundo de la naranja, se obtendrán capas tan delicadas como transparentes: en ese instante, ya no hay ni superficie ni profundidad de la naranja, es más, ya no hay siquiera naranja. Así las cosas, ¿es posible afirmar taxativamente que se ve la naranja?

Ortega se previene de quien pueda afirmar que efectivamente ve la naranja argumentando que este ver es una función meramente sensitiva.¹¹⁹ En estricto rigor, nadie puede ver la naranja, pues nadie puede ver al mismo tiempo el anverso y reverso de ella. Dice Ortega: “Con los ojos vemos una parte de la naranja, pero el fruto entero no se nos da

¹¹⁸ Rodríguez Huéscar ve en esta forma de comprensión orteguiana una ley básica de lo real: “De este modo tan simple Ortega ha formulado ya nada menos que una ley básica de lo real: toda realidad se da en forma de *presencia y latencia*, de *superficie y profundidad*” (75).

¹¹⁹ Parece evidente que Ortega alude aquí a la posición del empirismo sensualista que, como ya se ha expuesto, es insuficiente para aprehender el modo originario de darse de las cosas (*cf.* Excurso).

nunca de forma sensible: la mayor porción del cuerpo de la naranja se halla latente a nuestras miradas” (MQ. I: 333).¹²⁰

Finalmente, de acuerdo a lo expuesto por Ortega, las cosas poseen maneras diferentes de presentarse: por lo pronto, en su aspecto superficial y/o en su aspecto profundo. Las cosas, sin embargo, no son cualquier cosa: son las cosas a nuestro alrededor, son nuestra circunstancia. Es la circunstancia, ingrediente esencial de la vida humana, la que se presenta, dado el caso, en su forma superficial o en su forma profunda. Mas, la circunstancia refiere siempre a un yo sin el cual no habría ni superficialidad ni profundidad (cf. Rodríguez Huéscar 1968 76). En ese íntimo diálogo entre el yo y su circunstancia, la vida humana se mueve –cada cual en su respectiva claridad– entre lo superficial y lo profundo.

5.3. Arroyos, oropéndolas y trasmundos.

A modo de dejar lo suficientemente evidente el modo en que lo profundo de la circunstancia late en lo superficial y cómo este se presenta a ese yo que cada cual es, Ortega ofrece una esclarecedora metáfora:

Este agua que corre a mis pies hace una blanda quejumbre al tropezar con guijas y forma un curvo brazo de cristal que ciñe la raíz de este roble. En el roble ha entrado ahora poco una oropéndola como en un palacio una hija del rey. La oropéndola da un denso grito de su garganta, tan musical que parece una esquirla arrancada al canto del ruiseñor, un son breve y súbito que un instante llena por completo el volumen de nuestra conciencia. De la misma manera llena súbitamente el volumen de nuestra conciencia un latido de dolor.

Tengo ahora delante de mí estos dos sonidos: pero no están ellos solos. Son meramente líneas o puntos de sonoridad que destacan por su genuina plenitud y su

¹²⁰ Sin hacer explícita mención, Ortega está retomando lo expresado en términos fenomenológicos en “Sobre el concepto de sensación”: “Un objeto físico, la mesa por ejemplo, no puede sino aparecer como una serie de *cogitaciones* o percepciones parciales de ella: mirada desde arriba o desde abajo, desde la izquierda o la derecha, etc.; también puede aparecer parcialmente en cuanto a su profundidad espacial, más cerca o más lejos, etc., y así hasta el infinito. Finalmente, la mesa en estricto rigor nunca se hace patente como una realidad integral, nunca llega a ser conciencia” (cf. Excurso).

peculiar brillo sobre una muchedumbre de otros rumores y sonos con ellos entretejidos.

Si del canto de la oropéndola posada en mi cabeza y del son del agua que fluye a mis pies hago resbalar la atención a otros sonidos, me encuentro de nuevo con un canto de oropéndola y un rumorear de agua que se afana en su áspero cauce. Pero ¿qué acontece a estos nuevos sonos? Reconozco uno de ellos sin vacilar como el canto de una oropéndola, pero le falta brillo, intensidad; no da en el aire su puñalada de sonoridad con la misma energía, no llena el ámbito de la manera que el otro, más bien se desliza subrepticamente, medrosamente. También reconozco el nuevo clamor de fontana; pero ¡ay! da pena oírlo. ¿Es una fuente valetudinaria? Es un sonido como el otro, pero más entrecortado, más sollozante, menos rico de sonos interiores, como apagado, como borroso; a veces no tiene fuerza para llegar mi oído, es un pobre rumor débil que se cae en el camino.

Tal es la presencia de estos nuevos sonidos, tales son como meras impresiones. Pero yo al escucharlos, no me he detenido a describir –según aquí he hecho– su simple presencia. Sin necesidad de deliberar, apenas los oigo los envuelvo en un acto de interpretación ideal y los lanzo lejos de mí: los oigo como lejanos (MQ. I: 334).

El sonido del arroyo y de las oropéndolas se muestra, observa Ortega, en dos niveles de intensidad. En un primer nivel, el sonido llega en la plenitud e inmediatez de su alcance que puede hacer remecer a quien lo oye. En un segundo nivel, el sonido del arroyo y de las oropéndolas comienza a confundirse con otros sonidos a tal punto que su intensidad es tan débil que tan solo se escucha como mero susurro. Lo particular de esta descripción del joven Ortega es que tanto el primer como el segundo nivel, en cuanto ambos son percibidos sin más intermedio que la audición (pasivamente, agrega Ortega), se encuentran igualmente “presentes y cercanos” (MQ. I: 334). ¿Cómo, entonces, es posible percibir los niveles en planos distintos? El cambio de intensidad del sonido hace posible que sean percibidos con distinta “calidad espacial”, es decir, de acuerdo a su intensidad el sonido se presenta como más cercano o más lejano. No obstante, lo cercano y lo lejano son producto de una

interpretación sin la cual todo quedaría en un único plano.¹²¹ Es ese yo que cada uno es quien interpreta, en función de la intensidad, un sonido como más cercano o como más lejano.¹²² Así como el sonido muchas otras cosas pueden ser interpretadas en virtud de su lejanía o cercanía. Ortega:

Resulta de aquí que es la lejanía una cualidad virtual de ciertas cosas presentes, cualidad que sólo adquieren en virtud de un acto del sujeto. El sonido no es lejano, lo hago yo lejano.

Análogas reflexiones cabe hacer sobre la lejanía visual de los árboles, sobre veredas que avanzan buscando el corazón del bosque. Toda esa profundidad de lontananza existe en virtud de mi colaboración, nace de una estructura de relaciones que mi mente interpone entre unas sensaciones y otras (MQ. I: 335).

Es el sujeto quien –reiterando una idea anterior– hace posible mediante su acto de interpretación lo profundo: lo lejano de las cosas en su entorno.

Sonidos e imágenes se ofrecen al sujeto sin mayor esfuerzo que “abrir ojos y oídos” (en una actitud de pura pasividad): es este “el mundo de las puras impresiones”, el mundo de lo patente (MQ. I: 335). No sé debe pensar –insisto en ello– que este mundo de puras impresiones se reduzca a una mera subjetividad. Lo que se quiere expresar, junto con Ortega, es que el mundo le aparece al hombre (al sujeto) primariamente como un mundo de impresiones. Pero, como recién se señalaba, una vez que el hombre interpreta aquellas primeras impresiones surge el *trasmundo* de lo latente que no por ello es menos real (*Ibid.*). Ortega sostiene que para que este *trasmundo* exista será necesario que el sujeto “habrá más que los ojos” llevando a cabo actos de interpretación de mayor esfuerzo. Ese esfuerzo,

¹²¹ Rodríguez Huéscar refiere a un “plano neutro”, pues, “al no haber segundo plano, no se podría decir de él ni siquiera que fuese *primero*, por tanto, ni siquiera que fuese un *plano*” (77).

¹²² De acuerdo a Marías, “aquí se formula netamente, por primera vez en forma madura, la teoría orteguiana de la interpretación de lo real como manera efectiva en que lo real es vivido, es decir, como realidad vital, que reclama e incluye mi cooperación” (Ortega 1966 245).

empero, “no quita ni pone realidad a aquél”. Ortega: “El mundo profundo es tan claro como el superficial, sólo que exige más de nosotros” (*Ibid.*).

En definitiva, la circunstancia se muestra como relación entre un mundo de impresiones (lo cercano y patente) y un trasmundo que es resultado de las interpretaciones del hombre (lo lejano y latente). Mundo y trasmundo componen el *mundo* real en que el hombre vive (*cf.* Ortega 1966 246).

6. CULTURA Y VIDA.

La descripción del modo en que la vida humana, la de cada cual, se entiende como una íntima correspondencia entre un yo y su circunstancia, permite a Ortega ahondar en la relación entre cultura y vida. En los párrafos anteriores se hacía notar que, siguiendo a Ortega, la cultura proporciona una suerte de vida ideal y abstracta que la mayor parte de las veces se desentiende de la circunstancia (inmediata e individual). Pues bien, teniendo en cuenta que la circunstancia se muestra en su doble condición de lo superficial y lo profundo, el joven pensador español especifica la relación entre cultura y vida.

6.1. Las cosas y su sentido. El concepto.

De acuerdo a lo expresado por Ortega, el trasmundo de lo profundo no es resultado de un proceso sensorial sino más bien interpretativo. Como para lo sensorial existen diversos órganos que permiten tal actividad, Ortega –en una llamativa analogía– hace del concepto el órgano de la interpretación: “el concepto es el órgano de la profundidad”, afirma (MQ. I: 349).

La profundidad espacial, la lejanía, es tan solo un caso particular de profundidad.¹²³ ¿En qué consiste esta, tomada *in genere*?, se pregunta Ortega (MQ. I: 350).

Cuando las impresiones de las cosas pasan por el proceso de interpretación ocurre que ellas van tomando una *estructura* determinada. ¿En qué sentido? Nuevamente Ortega remite a un didáctico ejemplo: un fresno verde que está a mi derecha (en el bosque).

¹²³ En *Meditaciones del Quijote* Ortega alude a otros dos tipos de profundidad: temporal (el pasado) y estética (profundidad de un libro) (*cf.* MQ. I: 349, 359). Rodríguez Huéscar se detiene exhaustivamente en los diversos modos de profundidad y en los rasgos tanto particulares como genéricos de ella (*cf.* 1966 81-86).

El ser verde y el estar a mi derecha son cualidades que el fresno posee. En un primer momento, el fresno se presenta como verde o en la posición derecha. Más tarde, cuando tales cualidades son interpretadas, el fresno aparece como verde y a mi derecha. Luego, al avanzar por el bosque, el fresno ya no se encontrará a mi derecha mas no dejará de ser verde. El estar a mi derecha del fresno es una cualidad relativa que posee en la medida que se *relaciona* con otra cosa que lo hace *estar* a la derecha.

La relación existente entre las cosas permite, en consecuencia, que estas formen una estructura.¹²⁴ Ortega: “Una estructura es una cosa de segundo grado, quiero decir, un conjunto de cosas o simples elementos materiales [lo verde del fresno], más un orden en que esos elementos se hallan dispuestos [el estar a la derecha]” (MQ. I: 350, lo entre corchetes es mío).¹²⁵

Por otro lado, las cosas en un primer instante se muestran, por decirlo de algún modo, de manera desordenada. Por ejemplo, dice Ortega, en cuanto se abren los ojos las cosas aparecen de manera caótica en el campo visual. Poco a poco, las cosas van tomando un determinado orden. Este orden, señala Ortega, “procede de nuestra atención que las ha ordenado, vale decir, que ha tendido entre ellas un red de relaciones” (MQ. I: 350-351).¹²⁶ Insiste Ortega en que las cosas remiten siempre a una red de relaciones: “una cosa no se puede fijar y confinar más que con otras” (*Ibid.*).

Si una cosa remite a una suma de relaciones (que posee una estructura y una jerarquía), comprende en sí misma la posibilidad de hallar en ella “más reflejos y conexiones de las cosas circundantes”. Ortega:

Y esto es la profundidad de algo: lo que hay en ello de reflejo de los demás, de alusión a los demás. El reflejo es la forma más sensible de existencia virtual de una cosa en otra. El ‘sentido’ de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad. No, no me basta con tener la

¹²⁴ Se conceptualiza aquí lo dicho en “Adán en el paraíso”: el ser de una cosa es la suma infinita de relaciones (*cf.* AP). Es posible afirmar, en este mismo sentido, que una cosa aislada, por sí sola, es incompleta mientras no forme una estructura.

¹²⁵ En una afirmación que sería conveniente, en otro momento abordar, Ortega llega a sostener que lo que llamamos Naturaleza “no es sino la máxima estructura en que todos los elementos han entrado” (MQ. I: 350).

¹²⁶ Para Marías, con estas palabras se inicia una “teoría de la estructura” en la filosofía de Ortega. Marías la formula así: elementos+orden=estructura. Para más detalles, *cf.* Ortega 1966 276.

materialidad de una cosa, necesito, además, conocer el ‘sentido’ que tiene, es decir, la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo (MQ. I: 351).¹²⁷

Cuando se pregunta por el “sentido” de las cosas, se pregunta por su relación, su coexistencia con las demás, a lo que agrega Ortega, “hacer de cada cosa el centro virtual del mundo” (MQ. I: 351). El preguntar por el sentido de las cosas es una operación intelectual que “busca –en palabras de Marías– la *razón* de las cosas” (Ortega 1966 278). Es en este preguntar por el sentido donde el concepto aparece como órgano de la profundidad. Ortega:

Si la impresión de una cosa nos da su materia, su carne, el concepto contiene todo aquello que esa cosa es en relación con las demás, todo ese superior tesoro con que queda enriquecido un objeto cuando entra a formar parte de una estructura (MQ. I: 351).¹²⁸

El concepto refiere tanto a la estructura como al contenido de las cosas. Todavía más, el concepto, en cuanto alude a algo más que las cosas como tal, permite *delimitar* las cosas para que estas no se confundan o aniquilen. “Esto es el concepto –afirma Ortega: no más pero no menos. Merced a él las cosas se respetan mutuamente y pueden venir a unión sin invadirse” (MQ. I: 352).¹²⁹

Con todo, y esto es lo más significativo para la idea de vida humana, el concepto tiene sus propios límites. ¿Cómo así? Ortega nuevamente vuelve sobre la experiencia del bosque: “cuando sobre el sentir del bosque en torno nuestro como misterioso abrazo, tenemos el concepto del bosque, ¿qué salimos ganando?” (MQ. I: 352).

Por lo pronto, comenta Ortega, el concepto se presenta como una suerte de repetición o reproducción del bosque, pero de una “manera espectral” que comparada con el bosque mismo “no es más que un espectro o menos aún que un espectro” (MQ: I: 352).

¹²⁷ Respecto al mundo como *realidad virtual*, cf. San Martín (1998) 66-71.

¹²⁸ Se da inicio aquí a la “teoría del concepto” en Ortega, cf. Marías (1982) 577-579; Rodríguez Huéscar 84-88; Martín 2005.

¹²⁹ Cerezo (2011) ofrece una aguda lectura para comprender adecuadamente el límite que *impone* el concepto a las cosas: “El límite separa y relaciona; de-fine en el doble juego de contorno y dintorno de reflejo hacia dentro y de demarcación hacia fuera” (97).

El concepto, entonces, no puede suplantar a la impresión material de las cosas. Siendo el concepto fruto de una reflexión intelectual, concluye Ortega: “La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida” (MQ. I: 353). Ahora bien, esta última afirmación debe ser entendida en su justa medida. El joven Ortega no pretende avanzar hacia una posición irracionalista o vitalista (en el sentido de que la razón es lo opuesto a la vida).¹³⁰ Es por ello que afirma con exclamación: “¡Como si la razón no fuera una *función vital* y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!” (*Ibid.*, énfasis mío). Aparecen juntos aquí, por vez primera en la obra de Ortega, los conceptos de *razón* y *vida* que años más tarde darán forma a una de las expresiones clave de su pensamiento: “razón vital” (*cf. El tema de nuestro tiempo*. III: § X; también, *cf. Rodríguez Huéscar* 87, Ortega 1966 286, Marías 1991 72-78).

A modo de enfatizar lo dicho, Ortega vuelve a reiterar la idea según la cual el concepto es solo el contenido esquemático de la cosa. Tal esquema, por lo demás, solo permite ver los límites de la cosa. Los límites de la cosa no son más que las relaciones de una cosa con otras. Al igual que un mosaico en donde la pieza faltante se presenta por el espacio que forman los límites de las otras piezas, así el concepto presenta el lugar de la cosa dentro de la totalidad del mundo. “Sin el concepto, no sabríamos bien dónde empieza ni dónde acaba una cosa”, dice Ortega (MQ. I: 353).

El concepto, según lo referido, no puede dar lo que la impresión da de las cosas: su carne, su materialidad. Ello no implica que el concepto sea insuficiente: el concepto no pretende dar la materialidad de las cosas, sino su forma, su sentido.¹³¹ Ortega: “agota, pues,

¹³⁰ Esta idea, de lo racional como lo opuesto a la vida, se encuentra ya en autores como Kierkegaard, Nietzsche, Bergson y Unamuno, entre otros. Es, fundamentalmente, Unamuno quien con más fuerza sostiene esta postura: “Y es que en rigor la razón es la enemiga de la vida”/ “Y, sin embargo, ni la fe es transmisible o racional, ni la razón es vital” (*Del Sentimiento trágico de la vida*; citado en Ortega 1966 286). De acuerdo a Marías, *Del sentimiento trágico de la vida* fue un estímulo directo y polémico para que Ortega hiciese frente a la “atractiva y fascinadora formulación del irracionalismo” (*Ibid.*).

¹³¹ Ortega habla aquí de sentido físico y moral de las cosas. Si bien, el sentido físico puede entenderse en vista de lo expuesto, no es fácil entender a que refiere Ortega con *sentido moral* de las cosas. En el apartado “Integración”, Ortega dice lo siguiente: “Representamos en el mapa de la moral de Europa el extremo predominio de la impresión. El concepto nunca ha sido nuestro elemento” (MQ. I: 359). Se puede inferir que España, respecto a la moral, piensa Ortega, se ha quedado solo en su materialidad. Lo que falta, es la estructura de ella, sus relaciones, su profundidad. Tal vez, en ese sentido, pueda entenderse la expresión *sentido moral* de las cosas. En cualquier caso, el asunto queda abierto. Al respecto, remito a: Díaz, Jesús. “El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset”. *Ortega en*

[el concepto] su misión y su esencia, con ser no una nueva cosa, sino un órgano o aparato para la posesión de las cosas” (MQ. I: 353, lo entre corchetes es mío).

El concepto como órgano de la razón posee una misión y esencia limitada. La razón, el pensamiento, lejos de lo que creía Hegel, sostiene Ortega, no puede asumir todo lo que ocurre en lo ancho del mundo. Cierra Ortega: “pero al destronar la razón, cuidemos de ponerla en su lugar. No todo es pensamiento, pero sin él no poseemos nada en plenitud” (MQ. I: 354). Se comprende ahora: la razón, ha dicho Ortega, es una función vital, sin ella la circunstancia nunca es aprehendida en toda su plenitud.

6.2. Cultura: seguridad de la vida.

El concepto es el órgano con el cual se captan las cosas. En la mirada superficial de impresiones solamente se da la impresión de la cosa, no la cosa. Es a través del concepto que la cosa se da en plenitud.¹³²

Con esta descripción del concepto, Ortega precisa aún más la relación entre cultura y vida. “Sólo cuando algo ha sido pensado –afirma Ortega–, cae bajo nuestro poder. Y sólo cuando están sometidas las cosas elementales –agrega–, podemos adelantarnos hacia las más complejas” (MQ. I: 354).

Según Ortega, una cultura “impresionista” está condenada a no progresar. Una cultura tal, vive de modo discontinuo, solo remitida a la impresión de las cosas, desposeída de estructura. Este modo de ser de la cultura se mueve siempre en una constante inseguridad: nada se mantiene constante y siempre se vuelve a empezar una y otra vez (*cf.* MQ: I: 354-355).

No obstante, piensa Ortega, puede darse otro tipo de cultura: una cultura del “concepto”. Este tipo de cultura es estructurada y jerarquizada. Si la cultura impresionista es inseguridad, la cultura del concepto es seguridad y firmeza. Más, como se ha visto, el concepto cumple una misión bien precisa y en ningún caso pretende abordar todo lo que el mundo de las cosas ofrece. Así, afirma Ortega: “cultura no es la vida toda, sino sólo el

circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI, ed. J. San Marín y J. Lasaga. Madrid: Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, 2005. 143-170.

¹³² Reitero: lo superficial y lo profundo se corresponden mutuamente. No se debe dejar de tener esto a la vista.

momento de seguridad, de firmeza, de claridad” (MQ. I: 355). El concepto es un instrumento “no para sustituir la espontaneidad vital [de las impresiones], sino para asegurarla” (*Ibid.*, lo entre corchetes es mío).¹³³ Es por esto último que la cultura no puede hacer a un lado la circunstancia.

La cultura es seguridad frente a la vida espontánea e inmediata. Al mismo tiempo, es claridad frente a la vida. Ortega precisa esta última afirmación, pues, existe una claridad de impresión (lo superficial) y una claridad de meditación (lo profundo). Es necesario hacer esta diferenciación y hacer de una de ellas eminente. “Claridad –sostiene Ortega– significa tranquila posesión espiritual, dominio suficiente de nuestra conciencia sobre las imágenes, un no padecer inquietud ante la amenaza de que el objeto apresado nos huya” (MQ: I. 357). Esta claridad, como se puede desprender, es dada por el concepto. Si se considera que el concepto como reflexión intelectual es interpretación de las cosas, la cultura, en la medida que su claridad está dada por el concepto, es también interpretación. Ortega:

Toda labor de cultura es una interpretación –esclarecimiento, explicación o exegesis– de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura –arte, ciencia, política– es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación. Por esto no puede nunca la obra de cultura conservar el carácter problemático anejo a todo lo simplemente vital. Para dominar el indócil torrente de la vida medita el sabio, tiembla el poeta y levanta la barcaza de su voluntad el héroe político (MQ. I: 357).

La cultura es interpretación de la vida. No puede por ello la cultura concebirse –reiterando una idea ya dicha– como libre del espacio y del tiempo pretendiendo ofrecer una vida ideal y abstracta. La cultura no puede esconder ni abandonar lo que de vida problemática, espontánea e inmediata radica en ella.

¹³³ Martín comenta: “El concepto a-segura y con-solida lo dado, lo salva, pero no es capaz de crear ex novo” (2005 100). Precisamente, el concepto no puede sustituir a lo dado por la impresión de las cosas.

Pero no basta con concluir que la cultura es interpretación de la vida. La vida es, ha dicho Ortega, un diálogo entre un yo y su circunstancia. Este yo, el hombre que cada cual es, tiene también una misión de “claridad sobre la tierra”. “Esta misión –dice Ortega– no le ha sido revelada por un Dios ni le es impuesta desde fuera por nadie ni por nada. *La lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución*” (MQ. I: 357, énfasis mío).¹³⁴ En la constitución misma del hombre le va impuesta la misión de claridad o, si se quiere, de interpretación de la vida. El hombre no solo tiene la misión de claridad sobre las cosas, sobre su circunstancia, sino que al mismo tiempo, tiene la misión de claridad e interpretación sobre sí mismo, sobre *su* vida.¹³⁵

Este sintético comentario a *Meditaciones del Quijote* –para cerrar el capítulo– ha abordado algunos de los aspectos más fundamentales que estructuran la descripción de la vida humana que Ortega se propone como proyecto intelectual.¹³⁶

“Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” –insistiendo en la idea una vez más– es el *leitmotiv* de todo el pensamiento orteguiano. Este aserto hace de *Meditaciones del Quijote* una obra clave en la trayectoria de Ortega. Es el momento en que el joven pensador alcanza su plena madurez intelectual: se da de alta.

Con *Meditaciones del Quijote*, finalmente, Ortega propone un nuevo horizonte para la interpretación de la vida humana: su *metafísica de la vida humana*.

¹³⁴ Ortega insiste en que la claridad no es vida, pero es la plenitud de la vida. Dice: “Claridad dentro de la vida, luz derramada sobre las cosas es el concepto. Nada más. Nada menos” (MQ. I: 358).

¹³⁵ Rodríguez Huéscar, expresa esta idea en estas palabras: “Al interpretar las cosas me estoy interpretando, pues, a mí mismo, es decir, estoy interpretando mi vida, en función de la cual esas cosas, inseparables, se dan y son –lo que sean–. No puedo interpretarlas a ellas sin interpretarme a la vez a mí mismo. No puedo interpretarme [...] a mí mismo sin interpretar las cosas, porque ellas y yo somos mi vida –‘yo soy yo y mi circunstancia’– y, en definitiva, esta, mi vida, es la que interpreto siempre” (90).

¹³⁶ No obstante, si se considera en toda su propiedad la trayectoria intelectual de Ortega, es posible afirmar que su descripción de la realidad radical de la vida humana no es solo un proyecto intelectual sin más: es un proyecto primaria y originariamente vital.

EXCURSO II: “ENSAYO DE ESTÉTICA A MANERA DE PRÓLOGO”.

“Ensayo de estética a manera de prólogo” fue publicado, en 1914, casi al mismo tiempo que *Meditaciones del Quijote*. Está escrito a propósito del libro de poemas de José Moreno Villa, *El pasajero*. En lo central, Ortega intenta exponer una teoría de la metáfora comprendida en una teoría general del arte (cf. Marías 1991 142; San Martín 1998 72). En sus páginas, de acuerdo a Marías, se introduce subrepticamente la primera superación de la fenomenología y de la idea de conciencia (cf. Marías 1991 141).¹³⁷ En lo que respecta a la idea de vida humana, Ortega ofrece unas breves pero sustanciales notas respecto a los conceptos de *yo* y *ejecutividad*.¹³⁸

1. EL “YO” COMO LO EJECUTIVO.

Si en la descripción de la circunstancia que se desprende de *Meditaciones del Quijote* queda incompleta la descripción del “yo” al cual remite tal circunstancia, Ortega intenta aquí precisar esta descripción. Ortega:

¹³⁷ Esta apreciación de Marías, es puesta en tela de juicio tempranamente por Morón Arroyo, Silver, Orringer, Cerezo (1984), y en la actualidad, por San Martín (1998). Marías toma como base de su interpretación a Ortega mismo, quien en *La idea de principio en Leibniz* afirma: “abandoné la fenomenología en el momento mismo de recibirla” (VIII: 373). Ortega también deja ver en su “Prólogo para alemanes” las insuficiencias de la fenomenología (casi al mismo tiempo de conocerla; esto último ya se esboza en “Sensación, construcción e intuición” y “Sobre el concepto de sensación”) y cómo es que la intenta superar (cf. VIII: § 4). No es posible en el marco de este estudio abordar con profundidad y precisión la polémica respecto a si Ortega supera o no la fenomenología. Al leer los textos directos de Ortega, parece no haber duda que la fenomenología, en el sentido en que él la recepciona y en cuanto a las limitaciones que ve en ella, es “superada” (con las comillas intento expresar la dificultad de hablar de una “superación de las ideas filosóficas” en el contexto del pensamiento de Ortega). Dicho esto, cuando Ortega afirma que abandona la fenomenología no dice con ello que la desdeña por completo. De hecho, no sin equivocación se puede sostener que Ortega lleva a la fenomenología a una comprensión lo más originaria posible de ella. El principio fenomenológico por excelencia de la fenomenología, *a las cosas mismas*, está presente a lo largo de todo el pensamiento de Ortega (mas no en el sentido de Husserl, se entiende). En los últimos años, y a partir de los estudios del destacado fenomenólogo español Javier San Martín, se ha vuelto a abrir la discusión en torno a esta polémica. San Martín, teniendo presente las últimas publicaciones inéditas de Husserl, afirma con toda seguridad que Ortega nunca abandona la fenomenología y, por cierto, se le debe considerar como un fenomenólogo sin más (cf. San Martín, Javier. *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Madrid: Tecnos, 1998; San Martín, Javier. *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012; San Martín, Javier. “Why declaring Ortega to be a phenomenologist is important. Reasons and difficulties”. *Investigaciones Fenomenológicas* 4/1 (2013): 297-312).

¹³⁸ Estos conceptos son tratados en los apartados II y III del ensayo. Se ceñirá la lectura exclusivamente a estos apartados. Para un estudio de la teoría del arte tratada en el ensayo y un estudio en detalle del mismo, remito a: San Martín (1998 115-145).

Usar, utilizar sólo podemos las cosas, Y viceversa: cosa son los puntos donde se inserta nuestra actividad utilitaria. Ahora bien: ante todo podemos situarnos en actitud utilitaria, salvo ante una cosa, salvo ante una sola cosa, ante una única cosa: Yo (“Ensayo de estética a manera de prólogo”, en adelante EEP. VI: 250).

El “yo” es el único caso ante el cual no es posible situarse en una actitud utilitaria. Para poder comprender tal afirmación, Ortega remite a Kant. El imperativo de Kant, de acuerdo a Ortega, apunta a tratar a los otros hombres no como medio, sino como fin. En otras palabras, dice Ortega, el imperativo kantiano aspira a que los otros hombres “sean para nosotros *personas*, no utilidades, *cosas*” (EEP. VI: 250). Existe, por tanto, una contraposición entre persona y cosa (*cf.* Marías 1991 142). En esta contraposición “hacer de algo un *yo mismo* es el único medio para que deje de ser cosa” (EEP. VI: 250).

No obstante, esta misma contraposición encierra cierta dificultad, puesto que, frente a otro hombre parece existir la opción de *elegir* tratarlo como persona o como cosa. Esta dificultad surge porque, en estricto rigor, los otros hombres (el “tú”, el “él”) son ficticiamente “yo”. Sin embargo, ya se ha señalado que lo único que no puede ser considerado como cosa es el “yo”. ¿Cómo comprender esta situación? Ortega, como antes, nos remite a un ejemplo: el cambio de significación de un verbo en el empleo de primera persona y tercera persona. El verbo escogido es andar, Ortega:

El sentido andar en ‘yo ando’ y ‘él anda’ tiene evidentemente un primer aspecto de identidad –de otra suerte no emplearíamos la misma raíz idiomática. [...] Pues bien: si fijamos con alguna insistencia nuestra atención en cuál sea la realidad a que el ‘yo ando’ alude, notaremos cuán grande es su diferencia de la aludida por el ‘él anda’. El andar de ‘él’ es una realidad que percibo por los ojos, verificándose en el espacio: una serie de posiciones sucesivas de unas piernas sobre la tierra. En el ‘yo ando’ tal vez acuda a mí la imagen visual de mis pies moviéndose; pero sobre ello [...] encuentro una realidad invisible y ajena al espacio –el esfuerzo, el impulso, las sensaciones musculares de tensión y resistencia. La diferencia no puede ser mayor. Diríase que en el ‘yo ando’ me refiero al andar visto por dentro de lo que él es y en el ‘él anda’, al andar visto en su exterior resultado. Sin embargo, la unidad del andar

como íntimo suceso y el andar como acontecimiento externo con ser palmaria, inmediata y presentársenos sin exigirnos trabajo alguno no implica la menor semejanza entre ambas sus caras. ¿Qué tiene que ver, en qué puede parecerse la peculiar cosa íntimo ‘esfuerzo’, ‘sensación de resistencia’ con un cuerpo que varía su situación en el espacio? Hay, pues, un ‘yo-andar’ completamente distinto del ‘andar de los demás’ (EEP. VI 251).¹³⁹

En esta extensa cita, Ortega deja ver con claridad la distancia que existe entre el “yo” y toda otra cosa, ya sea un cuerpo u otro hombre, un “tú” o un “él”. Al “yo” le corresponde cierto modo de comprenderse, precisamente, en su actuar en primera persona. Ortega, para reafirmar su posición, alude al sentir dolor. Hay una distancia insoslayable entre el concepto del dolor y el sentir el dolor, el *dolor doliendo*. Cuando veo a otro con dolor, a un “él sintiendo dolor”, no veo el dolor, solo veo su imagen (imagen que, por cierto, no duele). En cambio, el “yo sintiendo dolor” es un dolor que duele. El dolor se *ejecuta* en el “yo”, Ortega:

Yo significa, pues, no este hombre a diferencia del otro ni mucho menos el hombre a diferencia de las cosas, sino todo –hombres, cosas, situaciones–, en cuanto verificándose, siendo, *ejecutándose*. [...]

Todo, mirado desde dentro de sí mismo, es *yo* (EEP. VI: 252, énfasis mío).¹⁴⁰

Es por el carácter ejecutivo del “yo”, finalmente, que es imposible situarse frente a él en una posición utilitaria. Es más, es imposible situarse *ante* él, dice Ortega, “porque es indisoluble el estado de perfecta compenetración con algo, porque es todo en cuanto intimidad” (EEP. VI: 252).

¹³⁹ En una instructiva afirmación, dice San Martín: “El ‘yo ando’ se refiere al andar visto por dentro y por fuera, pero el ‘él anda’ se refiere al andar en el espacio, porque le falta justo esa *realidad carnal somática* que constituye esencialmente el yo” (1998 117).

¹⁴⁰ Cerezo (1984) ve en esta noción de ejecutividad orteguiana un “préstamo” husserliano. Comenta Cerezo: “La ejecutividad designa, pues, el carácter de actualidad, con que el cogito se encuentra referido operativa y vitalmente a los objetos de su mundo” (213).

2. “YO” Y MI YO.

La afirmación “todo, mirado desde dentro de sí mismo, es yo”, debe ser precisada en su significación. ¿En qué aspecto debe ser precisada? Ortega reitera la experiencia del dolor para explicitar su precisión. “Cuando yo siento un dolor –afirma–, cuando amo u odio, yo no veo mi dolor ni me veo amando u odiando. Para que yo vea mi dolor –continúa– es menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en un yo vidente” (EEP. VI: 253).

Este nuevo yo, el yo vidente, se transforma inmediatamente en el ejecutivo. El yo doliente pasa a ser solo una imagen que se tiene ahí delante. Por lo tanto, el “yo” (con comillas) de la expresión “todo, mirado desde dentro, es ‘yo’”, no es el hombre en oposición a las cosas, el “yo” en oposición a un sujeto “tú” o “él”, ni tampoco es el “yo” un “mí mismo” (EEP. VI: 253).

En definitiva, lo que está diciendo el joven Ortega es que este “yo” ejecutivo no debe ser confundido como el yo de la subjetividad.¹⁴¹ Este yo es, en cualquier caso, tanto o más secreto que para los otros. En estricto rigor, yo no soy yo, sino “yo”. Ese yo que se cree ser, siempre queda como imagen del “yo” ejecutivo (Cf. San Martín 1998 121). “Como la luna me muestra sólo su pálido hombro estelar –dice Ortega–, mi “yo” es un transeúnte embozado, que pasa ante mi conocimiento, dejándole ver sólo su espalda envuelta en el paño de una capa” (EEP: VI: 253).

Yo, en cuanto sentido subjetivo, no soy la realidad más inmediata: yo no soy yo. Yo –ha dicho Ortega– soy yo y mis circunstancias. Este Yo, que es *mi vida*, es siempre constante ejecución y solo a través de la circunstancia puede ser aprehendido como íntima realidad (cf. EEP. VI: 254).

¹⁴¹ Ortega advierte que esta no es la ocasión de mover guerra contra el subjetivismo (al que llama “el pecado original de la época moderna”). Este subjetivismo, sostiene Ortega, comete el error de suponer que lo “más cercano a mí soy yo –es decir, lo más cercano a mí en cuanto a conocimiento, es mi realidad o yo en cuanto realidad” (EEP: VI: 253). Con todo, se debe tener presente la nota aclaratoria respecto al subjetivismo que Ortega inserta en *Personas, Obras, Cosas* de 1916.

CONSIDERACIONES FINALES

El pensamiento de Ortega –como pocos, en la historia de la filosofía– presenta la notable particularidad de concretarse tempranamente en su trayectoria intelectual. “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”: es esta la fórmula que condensa todo su pensamiento. Ortega la escribe en 1914 a la edad de treinta años. Dirigir la mirada a la obra temprana de nuestro pensador es, en vista de tal constatación, situarse *ya* en el centro mismo de la idea fuerza de todo su pensamiento: su metafísica de la vida humana.

En el trayecto de esta investigación se ha procurado llevar a cabo una reconstrucción del tránsito intelectual del joven Ortega desde sus primeras aproximaciones e intuiciones en torno a la idea de vida hasta la formulación definitiva de su metafísica de la vida humana. En este último sentido, el propósito no ha sido otro que el de transitar, paso a paso, no sin dificultad –y con la certeza de que la labor aún continúa–, el itinerario intelectual del joven Ortega hacia la génesis de lo que se ha considerado una de las metafísicas más profunda que ha dado el pensamiento filosófico del último tiempo para la comprensión del hombre (*cf.* Zamora 2008).

La labor realizada se ha inscrito como tesis de estudio y ha sido motivada por dos interrogantes que han servido de horizonte a la investigación: ¿cómo llega Ortega a la constatación de concebir su proyecto filosófico en el sentido de una metafísica de la vida humana?/¿cuáles son las bases filosófico-estructurales que conducen a Ortega a *poner sus manos* sobre el fenómeno de la vida? Es evidente que una respuesta satisfactoria a tales interrogantes no se alcanza a vislumbrar con profundidad al tenor de lo logrado en estas páginas. Mas, estas han sido un primer intento –riguroso y documentado– en esa dirección.

En una breve consideración, y a modo de cierre del estudio, quisiera detenerme en algunos aspectos del tránsito recorrido que –en mi opinión, tal vez– es necesario precisar para una adecuada comprensión y justa dimensión del itinerario intelectual del joven Ortega.

En primer lugar, me parece importante poner énfasis en el carácter intuitivo que recorre gran parte de la obra temprana de Ortega. Como se ha visto en el primer capítulo, el joven Ortega demora en su trayectoria académica la publicación y redacción de escritos estrictamente filosóficos. Entre 1902 y 1910 Ortega escribe en su mayoría estudios y comentarios de índole cultural (además de una gran cantidad de escritos socio-políticos) entre los cuales subrepticamente se intercalan algunas reflexiones en torno a la idea de vida humana. Muchas de estas reflexiones parecen producto más bien de intuiciones personales que de detenidas intelecciones teóricas. Estas intuiciones, sin embargo, no deben tomarse a la ligera ni ser malentendidas. El joven Ortega mantuvo siempre una rigurosa y exigente formación académica tanto en filosofía propiamente tal como en otras disciplinas. En este último sentido, Ortega se encontraba lo suficientemente preparado para abordar teóricamente la idea de vida humana. ¿Por qué, entonces, el carácter intuitivo de su reflexión? En su “Prólogo para alemanes”, afirma Ortega: “No llegué, pues, por ninguna insinuación positiva de origen personal, al pensamiento de que la realidad radical es la vida, esto es, el puro acontecimiento de la lucha entre un hombre y su circunstancia. Fui guiado hasta él por los problemas mismos que entonces la filosofía tenía planteados” (VIII: 47). Ortega no llega a la idea de vida a partir de una intuición personal, íntima, que le parece o aparece como evidente por sí misma. Son los problemas mismos de la filosofía de ese entonces que lo conducen a la intuición del fenómeno de la vida humana como base para todo su pensamiento (cf. *La idea de principio en Leibniz*. VIII: 273).¹⁴² El excesivo carácter teórico de la filosofía de los primeros años de formación académica de Ortega lo alejan de la reflexión formal circunscrita a técnicos tratados académicos y lo conducen, como él mismo lo señala en el prólogo aludido, a la escritura de artículos de periódico encontrando en ellos el espacio privilegiado para expresar sus ideas (cf. “Prólogo para alemanes”. VIII: 54 ss.). La idea de vida humana en ese contexto, piensa Ortega, no podía ser *reducida* a una mera especulación de orden teórico.

En segundo lugar, llamar la atención respecto a la utilización de la metáfora como *método* para exponer sus ideas. Desde sus primeras páginas publicadas –recuérdese el

¹⁴² Cf. segundo apartado de la sección introductoria: 7-9.

opúsculo “Glosas”– Ortega toma a esta figura literaria como instrumento intelectual. Luego, tanto en “Adán en el paraíso” como en *Meditaciones del Quijote* (entre las más páginas más significativas) es mediante la potencia interpretativa de la metáfora que el joven Ortega da luz a los planteamientos más decisivos de su metafísica de la vida humana. En su “Ensayo de estética a manera de prólogo” Ortega llega, incluso, a proponer formalmente una “teoría de la metáfora”. Como bien lo ha expresado Marías, la metáfora es para Ortega una interpretación de la realidad, *el texto eterno*, que es la vida (cf. Marías 1982 408-432). Es probable que Ortega, en vista de la situación de la filosofía de su tiempo, haya encontrado en dicha figura literaria el camino para expresar en su forma primera sus reflexiones respecto a la vida humana. La metáfora constituye un elemento importante e imprescindible del filosofar orteguiano: “no es adorno del discurso, sino elemento fundamental y fundacional del discurso mismo” (Martín 98).

En tercer lugar, la recepción de la fenomenología en el pensamiento temprano de Ortega. En este estudio se ha optado por no insistir demasiado en la polémica en torno a la supuesta superación de la fenomenología por parte de Ortega. Los textos en los cuales Ortega entra en una franca discusión con los supuestos fenomenológicos de Husserl, en su mayoría, corresponden a escritos posteriores a los años veinte que no eran posibles de abordar en este estudio dado el criterio del mismo. Ateniéndose a los textos tempranos de Ortega, no merece duda que el método fenomenológico contribuyó, como él mismo lo reconoce en “Prólogo para alemanes”, de forma positiva a llenar el vacío que los jóvenes filósofos de inicio del siglo XX encontraban en los insuficientes supuestos neokantianos y positivistas. Tanta es la importancia de este novedoso método que Ortega, casi de forma inmediata, da a conocer en los círculos académicos españoles sus supuestos, contenidos y, con cuidado acierto, sus limitaciones. Detrás de la fórmula orteguiana “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”, encuentra su base –en una apropiación crítica, por cierto– el principio fenomenológico por excelencia de “a las cosas mismas” (cf. “Prólogo para alemanes”.VIII: 47-54).¹⁴³

¹⁴³ Hoy –a mi juicio– los escritos “Sensación, construcción e intuición” y “Sobre el concepto de sensación” perfectamente podrían ser referenciados como textos de introducción a la fenomenología.

Intuición/Metáfora/Fenomenología es la tríada que cruza la obra temprana de Ortega y, de una u otra forma, le otorga la posibilidad de *poner sus manos* sobre la vida humana sin reducir esta a una mera conceptualización teórica.

Es preciso recordar, por lo demás, que Ortega es deudor de su importante formación neokantiana. Neokantismo y fenomenología, configuran –en cierto sentido formal– las bases filosóficas-estructurales que sirven de sostén teórico al joven Ortega en la construcción de su propio proyecto intelectual. No obstante, como ya ha afirmado Marías, quedarse solamente en ello es una visión miope. En 1910 Ortega comienza a esbozar su pensamiento original. En 1914 ya lo tiene preformado. El fundamento de este pensamiento original lo constituye su propuesta de filosofía como “ciencia general del amor”: ciencia del amor que solo busca ofrecer *modi res considerandii* posibles maneras nuevas de mirar las cosas, de mirar las circunstancias, de mirar, en último término, la vida humana en su inmediata donación (*cf.* MQ. I: 318).

Este estudio no ha pretendido abordar y agotar –como última observación– la inmensidad de temáticas que la obra temprana de Ortega ofrece: su estética, su política, su sociología, entre otros, son temas fundamentales que ya se bosquejan en sus primeros escritos. Más aún, estos ya están vinculados estrechamente con su reflexión filosófica y son inseparables de una meditación metafísica de la vida humana.

Finalmente, Francisco Soler ha escrito: “a la obra de Ortega se puede entrar por cualquier esquina, con tal que haga *seriamente*”.¹⁴⁴ En esta ocasión se ha elegido –si algo así puede decirse de la obra de Ortega– la esquina de su obra temprana. El camino recorrido se ha intentado seguir, haciendo propia la advertencia cordial de Soler, lo más seriamente posible.

¹⁴⁴ Soler, Francisco. *Hacia Ortega. El mito del origen del hombre*. Santiago: Facultad de Filosofía y Educación. Universidad de Chile, 1965. 17.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Ortega y Gasset:

Ortega y Gasset, José. *Meditaciones del Quijote*. Comentario de Julián Marías. Madrid: Revista de Occidente, 1966.

Ortega y Gasset, José. *Obras Completas*. 12 Volúmenes. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

Ortega y Gasset, José. *Meditaciones del Quijote* (con apéndice inédito). Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1987.

Ortega y Gasset, José. *Antología*, ed. Pedro Cerezo. Barcelona: Península, 1991.

Ortega y Gasset, José. *La deshumanización del arte* y otros ensayos de estética. Prólogo de Valeriano Bozal. Madrid: Espasa-Calpe, 1997.

Ortega y Gasset, José. *Meditaciones del Quijote y otros escritos*. Prólogo de Javier Gomá Lanzón. Estudio introductorio de José Lasaga. Madrid: Editorial Gredos, 2012.

2. Obras de referencia:

Acevedo, Jorge. *Hombre y Mundo. Sobre el punto de partida de la filosofía actual*. Santiago: Universitaria, 1992.

Acevedo, Jorge. *Ortega y Gasset. ¿Qué significa vivir humanamente?* Santiago: Universitaria, 2015.

Carpintero, Helio. "Ortega, Cervantes y las *Meditaciones del Quijote*". *Revista de Filosofía* 30-2 (2005): 7-34.

Cerezo, Pedro. *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel, 1984.

Cerezo, Pedro. *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2011.

Conill Sancho, Jesús. "El acontecimiento de las nuevas Obras completas y el perfil filosófico de Ortega y Gasset". *Revista de Estudios Orteguianos*, 22 (2011): 7-28.

Díaz de Cerio, Franco. *José Ortega y Gasset y la conquista de la conciencia histórica. Mocedad: 1902-1915*. Barcelona: Juan Flores Editor, 1961.

- Ferrater Mora, José. *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Barcelona: Seix Barral, 1958a.
- Ferrater Mora, José. *La filosofía de Ortega y Gasset*, trad. María Raquel Bengolea. Buenos Aires: Sur, 1958b.
- Fresnillo, Javier. *Concordantia Ortégiana*. Concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia. Alicante: Universidad de Alicante, 2004 (CD).
- Gracia, Jordi. *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus, 2014.
- Maharg, James. *José Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1992.
- Massó Lago, Noé. “En torno a los 26 años de Ortega y Gasset: la rigurosa cronología viviente”. *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*. Javier San Martín y José Lasaga editores. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005. 43-64.
- Marías, Julián. *Historia de la Filosofía*. Prólogo de Xabier Zubiri. Epílogo de José Ortega y Gasset. Madrid: Revista de Occidente, 1980.
- Marías, Julián. “Ortega. Circunstancia y vocación”. *Obras*. Volumen IX. Madrid: Revista de Occidente, 1982. 169-598.
- Marías, Julián. *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza, 1983.
- Marías, Julián. *Acerca de Ortega*. Madrid: Espasa-Calpe, 1991.
- Martín, Francisco José. “Hacer concepto. *Meditaciones del Quijote* y filosofía española”. *Revista de Occidente* 288 (2005): 81-105.
- Molinuevo, José Luis. *Para leer a Ortega*. Madrid: Alianza, 2002.
- Morón Arroyo, Ciriaco. *El sistema de Ortega*. Madrid: Ediciones Alcalá, 1968.
- Orringer, Nelson R. *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979.
- Rodríguez Huéscar, Antonio. *Perspectiva y Verdad. El problema de la verdad en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- Salmerón, Fernando. *Las Mocedades de Ortega y Gasset*. México, D. F: El Colegio de México, 1959.

Silver, Philip W. *Fenomenología y razón vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*, trad. Carlos Thiebaut Luis-André. Madrid: Alianza, 1978.

San Martín, Javier. *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Madrid: Tecnos, 1998.

San Martín, Javier. "Why declaring Ortega to be phenomenologist is important. Reasons and difficulties". *Investigaciones Fenomenológicas* 2/1 (2013): 297-312.

Zamora Bonilla, Javier. "El impulso orteguiano a la ciencia española". *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*. Javier San Martín y José Lasaga editores. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005. 83-100.

Zamora Bonilla, Javier. "La mirada orteguiana". *Revista de Occidente* 324 (2008): 5-10.