



Tesis Doctoral

ORTEGA Y GASSET Y EL RELATIVISMO ETICO

José Antonio Parra Ferreras

Licenciado en Filosofía

Dirección: Dr. D. Javier San Martín Sala

Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política

Facultad de Filosofía

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACION A DISTANCIA

2015



Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política

Facultad de Filosofía

ORTEGA Y GASSET Y EL RELATIVISMO ETICO

José Antonio Parra Ferreras

Licenciado en Filosofía

Dirección: Dr. D. Javier San Martín Sala

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACION A DISTANCIA

2015

La vida humana 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. La nota más trivial, pero a la vez más importante de la vida humana, es que el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia. La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer. Y lo más grave de estos quehaceres es que la vida consiste no es que sea preciso hacerlos, sino, en cierto modo, lo contrario —quiero decir que nos encontramos siempre forzados a hacer algo, pero no nos encontramos nunca estrictamente forzados a hacer algo determinado, que no nos es impuesto éste o el otro quehacer, como le es impuesta al astro su trayectoria o a la piedra su gravitación. Antes que hacer algo, tiene cada hombre que decidir, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer. Pero esta decisión es imposible si el hombre no posee algunas convicciones sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres, él mismo. Sólo en vista de ellas puede preferir una acción a otra, puede, en suma, vivir.

José Ortega y Gasset: *Historia como sistema, Obras Completas*, (VI, 47).*

*Se cita a José Ortega y Gasset por la nueva edición de sus *Obras Completas*, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2010, correspondiendo los números romanos al tomo y los arábigos al número de página.

INDICE

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO PRIMERO	
LA ÉTICA COMO DIMENSIÓN ESENCIAL DEL SER HUMANO	17
1.1. Moral, ética y ethos.	22
1.2. La realidad humana ética por constitución.....	28
1.3. Ética y metafísica	30
CAPÍTULO SEGUNDO	
FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA ORTEGUIANA	35
2.1. Vida como “realidad radical”	38
2.2. Atributos de nuestra vida	40
2.3. Vida como “quehacer”	50
2.4. El hombre, “verdadero y único problema de la ética	55
2.4.1. Antropología filosófica orteguiana.....	56
2.4.2. ¿Qué es el hombre?	62
CAPÍTULO TERCERO	
CARACTERÍSTICAS PRINCIPALES DE LA ÉTICA EN ORTEGA	73
3.1. Ética como actitud	76
3.2. Ética y comprensión	84
3.3. Vocación y proyecto.....	102
3.3.1. ¿Qué es la vocación?.....	105
3.3.2. Características de la vocación	106
3.3.2.1. El “fondo insobornable”	109
3.3.2.2. Destino y programa.....	113
3.3.2.3. Proyecto	114
3.3.2.4. Misión	115
3.3.2.5. La cuestión del “yo”	117
3.4. Ética de la magnanimidad y de la autenticidad	128
3.5. Ética de la salud, de la ilusión y de la alegría creadora.....	136

CAPÍTULO CUARTO	
ORTEGA Y EL RELATIVISMO ÉTICO	143
4.1. Relativismo	148
4.1.1. Breve apunte histórico	150
4.1.2. Aspectos generales del relativismo	157
4.1.3. Relativismo en las diversas obras de Ortega.....	165
4.1.3.1. “Sistema de psicología” y otras.....	166
4.1.3.2. “Verdad y perspectiva” y “El tema de nuestro tiempo”	175
A)El conocimiento	177
B)La verdad	191
C)Perspectiva y Punto de vista.....	197
4.1.4. Limitación del ser humano	226
4.1.4.1. Limitación ontológica	232
4.1.4.2. Limitación gnoseológica.....	236
4.1.4.3. Limitación existencial y/o vital.....	238
4.2. Universalismo, pluralismo y relativismo en la ética orteguiana	241
 CAPÍTULO QUINTO	
A MODO DE CONCLUSIONES	271
 BIBLIOGRAFÍA.....	281

INTRODUCCIÓN

Cada día tiene su afán. Y este aserto, que en su origen neo–testamentario tiene el sentido de no hacerse un mundo de preocupaciones por lo que pueda ocurrir en el futuro, en nuestro caso está referido al “anhelo que impulsa a obrar”, a “los esfuerzos que se realizan para hacer algo o para vivir”, en acepciones que recoge el “Diccionario de uso del español” de María Moliner, y que nos sirven como justificación para enmarcar, de algún modo, la audaz y ardua tarea de esbozar una tesis doctoral que plasme, de alguna forma, con acierto, nuestras reflexiones acerca de la ética y moral orteguianas. Ni el tema, ni la oportunidad de acometerla son baladíes. Todo lo contrario; intentamos abordar una problemática muy diversa y de indudable enjundia, dispersa en la extensa obra orteguiana, y de una actualidad en nuestra sociedad fuera de toda duda.

En el entorno de nuestra existencia, y en nuestra propia vida, marcadas ambas por un profundo desconcierto en lo que se refiere a nuestras creencias y una acusada perplejidad, se constituye en “*tema de nuestro tiempo*” una cierta reflexión sobre las raíces de nuestro obrar y las exigencias y trascendencia de nuestras tomas de decisión. Se constata por doquier, y en todos los ámbitos de nuestra vida, que vivimos una época de crisis; una crisis extrema que en algunos foros ha llegado a calificarse de apocalíptica y escatológica. El propio Ortega tuvo plena conciencia de que estaba viviendo en ella, asistiendo como “espectador” interesado a drásticos cambios en prácticamente todos los ámbitos de lo humano y lo político, él, que se consideraba *nada moderno y muy siglo XX*:

Vano será el empeño que algunos ponen en desconocer la grave crisis que hoy atraviesa la historia occidental. Los síntomas son demasiado evidentes, y el que se obstina en negarlos no deja de sentirlos en su propio corazón. Poco a poco se va

extendiendo por áreas cada vez más amplias de la sociedad europea un extraño fenómeno que pudiera llamarse “desorientación vital”. (...) El sistema de valores que disciplinaba su actividad treinta años hace, ha perdido evidencia, fuerza de atracción, vigor imperativo. El hombre de Occidente padece una radical desorientación, porque no sabe hacia qué estrellas vivir (III, 606-7).

¿Nos es lícito, sin embargo, aplicar a la realidad actual, en un mundo que cambia a velocidad de vértigo, y más desde un punto de vista moral, los análisis realizados por Ortega para su tiempo? Así lo pensamos, porque, en nuestra opinión, los males denunciados son tan radicales que continúan agostando nuestras formas de vivir. Y no pretendemos con este análisis resignarnos, como quien no vislumbra soluciones, sino espolearnos a “levantar nuestras tiendas de ese suelo moderno donde ha acampado durante tres siglos y comenzar un nuevo éxodo hacia otro ámbito histórico, hacia otro modo de existencia” (VI, 372).

A la crisis económica que, en parte, hunde sus raíces en síntomas y datos preocupantes de corrupción, se une una crisis no menos alarmante de valores éticos y espirituales al socaire de un incierto postmodernismo y al amparo de una profunda indiferencia.

Habría que preguntarse —con Antonio Rodríguez Huéscar— si esta crisis de la religación (es decir, la remisión a una instancia última y ultramundana, al “plano de las ultimidades” de nuestra perspectiva vital), no coincide con la de la ob-ligación, (es decir, si la amplia desacralización de la vida, no coincide con una también vasta desmoralización), y, en caso afirmativo, en qué grado y en qué formas concretas. Y habría que preguntar también si el auge de la beatería “libertaria” no coincide con una alarmante mengua de la libertad de destino o de autodeterminación individual y personal”¹.

¹ *Ethos y Logos*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1996, p. 76, Nota.

No es, con todo, la constatación de casos “límite” lo más grave de nuestra situación, sino nuestra actitud y disposición para superarlos, como nos advierte José Luis L. Aranguren:

La manera de remontar la crisis actual está siendo, no la recuperación de un suelo firme —metafísica, religión, orden político-social, seguridad económica— sino la habituación a carecer de él, a vivir sin fundamento, que se expresa en la desesperanzada y a la vez tranquila instalación en la contingencia y en el consiguiente ajustamiento escéptico a lo inmediato, a lo que en cada momento se pueda ver y palpar”².

Nuestra sociedad, post-religiosa y post-metafísica, ha abdicado de toda referencia trascendente instalándose en la más absoluta contingencia y perplejidad, renunciando a todo esfuerzo que suponga cualquier tipo de compromiso y optando, en definitiva, por un cierto escepticismo. Ya no se aspira a cumbres utópicas ni a exigencias que disciplinen nuestras vidas e impulsen el desarrollo óptimo de nuestra persona y de la sociedad, manteniendo en tensión nuestro espíritu, sino que se restringen al máximo los esfuerzos, intentando consensuar “mínimos” que propicien, al menos en lo más básico y elemental, la convivencia y la tolerancia cívicas, para evitar, a cualquier precio, conflictos personales y sociales.

Sin embargo, de forma paralela y paradójica, frente a una creciente globalización, propiciada por el despliegue formidable de los actuales medios de comunicación y la extensión de las llamadas “redes sociales”, que borran fronteras y relativizan el tiempo, se constata la insurgencia de individualismos exacerbados, personalismos, relativismos y regionalismos cada vez más recalcitrantes; un afán absurdo de achicar espacios y carecer de horizontes. Aunque de forma no tan estentórea, estas tensiones se produjeron ya en la época de Ortega y el “tema de su

² “Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea”, *Obras Completas*, Edición a cargo de Feliciano Blázquez, Trotta, Madrid, 1994, Vol. 2, p. 550-1.

tiempo” consistió en intentar superarlas , volcando todo su afán en resaltar, dentro de su concepción “práctica” de la filosofía, la importancia y trascendencia de su dimensión ética como un “saber a qué atenerse”.

El contraste entre el desarrollo tecnológico y socio-económico y la crisis de los principios morales es evidente. La religión deja de ser fuente de moralidad, al tiempo que el hombre se encuentra cada día más perplejo en su toma de decisiones aceptando, sin más, la contingencia y la inconsistencia de valores con talante resignado. Nos estamos acostumbrando a vivir sin fundamentos. Se percibe, por otra parte, la total aquiescencia, incluso el entusiasmo, con los que nuestra sociedad consiente y abraza el relativismo como nuevo dogma de la cultura post-religiosa. El relativismo moral es considerado signo y garantía de la democracia y, en el “crepúsculo del deber”, se adopta como nuevo paradigma el “carpe diem”. “Mundo difícil desde el punto de vista moral —concluimos con Aranguren— duro de afrontar y en el que, por tanto, la tentación de deserción se hace más fuerte que nunca”³.

Asistimos, con cierto asombro, a un nuevo giro antropológico que considera que las normas morales objetivas y vinculantes son un signo de intolerancia y autoritarismo frente al relativismo ético, que sería el único que garantizaría la tolerancia y el respeto mutuo entre las personas. Pensamos, no obstante, que si el hombre es lo que importa, las bases éticas en las que deben fundarse nuestras relaciones de convivencia deberían sustentarse en los pilares de una nueva antropología más práctica e integradora, sin exclusiones ideológicas ni prejuicios ya periclitados. Constatamos perplejos un cambio de paradigma cuyo núcleo estaría definido por la pluralidad radical frente al concepto unitario de la razón y la realidad existentes en la época de la llamada Modernidad. Se admiten como legítimas diversas “formas de vida”, diversos tipos de racionalidad y concepciones científicas. La finitud,

³ “Propuestas morales”, *Obras Completas*, Edición a cargo de Feliciano Blázquez, Trotta, Madrid, 1994, vol. 2, p. 602.

la contingencia y la relatividad engendran por sí mismas pluralidad que nos abocan a una creciente complejidad y a la consideración de una ética cada día más “abierta” en una sociedad en continua y acelerada transformación. Convivimos con diversas formas de vida, visiones del mundo y sistemas de valores simultáneos y divergentes. La relatividad se ha introducido como un hecho incontestable en nuestras vidas y en nuestras conciencias, pudiendo concluir, con Javier San Martín, que “la postmodernidad (desde mediados de la década de los 80) se encargó de asumir el relativismo ético como el punto fundamental de nuestro tiempo; en términos orteguianos diríamos que podría ser llamado «el tema de nuestro tiempo»”⁴.

Nuestra investigación pretende poner en relieve que la ética orteguiana, en su afán primario de orientación y clarificación de nuestra propia existencia como vida y proyecto, es un trasunto fidedigno de su propia concepción filosófica y aporta soluciones radicales, como son la autenticidad y la responsabilidad; la apertura, el amor, la comprensión y buenas dosis de “heroísmo realista”.

Este es nuestro plan: partimos de la vida como “realidad radical” y su dimensión constitutivamente ética en cuanto “quehacer” de un hombre dinámico por naturaleza, inserto en la temporalidad, y que vive y muere debiendo “elegir” en todo momento para mejor adaptarse a las “circunstancias” que, en la mayoría de los casos, le son impuestas. Desde esta realidad, tratamos de justificar que el propio transcurso vital y la necesidad de adaptación y superación de estas circunstancias pueden adolecer, y de hecho adolecen en nuestra opinión, de un cierto “relativismo ético” en su dimensión de “parcialidad”, consecuencia necesaria de la finitud, limitación y contingencia de la persona humana y de sus formas de conocer y preferir.

⁴ “Para una «superación «hegeliana» del relativismo”, en *Pensando la Religión: Homenaje a Manuel Fraijó*, Javier San Martín y Juan José Sánchez (eds.). Trotta/Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2013, p. 269.

Nuestro trabajo comprende cuatro capítulos perfectamente diferenciados, pero estrechamente unidos y consecuentes. En el primero estudiamos la ética como dimensión esencial del ser humano, precisando los términos que utilizaremos a lo largo de nuestro análisis y su significación en el sistema filosófico de Ortega. En el segundo analizamos los fundamentos de la ética orteguiana partiendo del concepto de “vida” como “realidad radical” y núcleo primordial de su concepción filosófica, para adentrarnos en su concepción del hombre “verdadero problema de la ética”; todo ello —hombre y vida— enmarcados en unas determinadas circunstancias y mundo, como escenarios de nuestro quehacer. En el capítulo tercero nos centramos en los atributos o manifestaciones de la ética orteguiana como dimensiones esenciales del hombre, radicadas en su misma naturaleza, para concluir que la ética orteguiana puede ser considerada a todos los efectos y como consecuencia necesaria *ÉTICA VITAL*. En el capítulo cuarto nos preguntamos si la ética de Ortega puede ser considerada “relativista”, analizando la solución que Ortega arbitra con sus teorías del *perspectivismo* y *punto de vista* para sortear lo que él mismo consideraba, entre otros, un importante escollo en su concepción gnoseológica y ética: la universalidad de los principios y la individualización en la realización práctica. Dedicamos el capítulo quinto y último a concluir, de algún modo, nuestras investigaciones.

Nuestro propósito es contribuir, en la medida de nuestras posibilidades, a ofrecer una visión panorámica de la ética orteguiana, ahondando en los motivos últimos que alentaban a Ortega a opinar en temas tan esenciales como son la vida, el hombre y sus tomas de decisión y dejando constancia, al propio tiempo, de una cierta sensación de “naufragio” e “impotencia” que muchas veces hemos experimentado en el curso de nuestra investigación y de los cuales el propio Ortega nos apercibió en el *Prólogo a la edición de sus obras*:

No hay, pues, grandes posibilidades de que una obra como la mía, que, aunque de escaso valor, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y elisiones, muy entretejida como toda una trayectoria vital, encuentre el ánimo generoso que se

afane, de verdad, en entenderla. Obras más abstractas, desligadas por su propósito y estilo de la vida personal en que surgieron, pueden ser más fácilmente asimiladas, porque requieren menos faena interpretativa. Pero cada una de las páginas aquí reunidas resumió una existencia entera a la hora en que fue escrita, y, yuxtapuestas, representan la melodía de un destino personal (V, 92-93).

Constituyen las fuentes de nuestro trabajo las *Obras Completas* de José Ortega y Gasset en su última edición prácticamente crítica en diez volúmenes de la editorial Taurus y la Fundación José Ortega y Gasset.

Contrastamos, así mismo, nuestra opinión, —libre de cualquier prejuicio o conclusión preconcebida, como no podía ser de otro modo— con las expuestas en libros, ensayos o artículos de profesionales expertos en el estudio y análisis de la filosofía orteguiana y, en especial, en su vertiente ética. De todas estas consultas y opiniones damos cumplida cuenta en las notas a pie de texto y en el apartado dedicado a Bibliografía.

Por último, quiero agradecer el interés, los constantes alientos, así como la comprensión, a cuantos me han ofrecido de forma desinteresada su apoyo, y de forma especial a mi familia que ha soportado estoicamente mis preocupaciones y ha sacrificado muchos ratos de su merecido ocio en pro de mi particular querencia, y a mi director D. Javier San Martín Sala, que no sólo se ofreció, ante mi incertidumbre inicial y en un rasgo de admirable generosidad, a dirigir mis trabajos desde el primer momento, sino que ha soportado mis reiterados desvanecimientos e impericias en la investigación con una actitud acogedora y estimulante, sin escatimar esfuerzo alguno para su feliz conclusión. El hecho de haber afrontado la licenciatura y el doctorado en Filosofía a raíz de una prejubilación anticipada en un estadio de mi vida que consideraba de madurez intelectual, ha constituido para mí un acicate y un motivo de sano y legítimo orgullo.

CAPÍTULO PRIMERO

LA ÉTICA COMO DIMENSIÓN ESENCIAL DEL SER HUMANO

Cuenta Martín Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* que, poco después de aparecer *Ser y Tiempo*, le preguntó un joven amigo que cuándo escribía una ética. “El deseo de una ética —afirma el propio Heidegger— se vuelve tan apremiante cuanto más aumenta, hasta la desmesura, el desconcierto del hombre, tanto el manifiesto como el que permanece oculto”¹.

Nada tiene de extraño que esta misma pregunta se la dirigieran al propio Ortega o que él mismo la intuyera cuando, al menos en dos ocasiones —1929 y 1930— deja constancia de su propósito:

“Por eso, desde siempre y una vez más en mis conferencias últimas de Buenos Aires, cuando anunciaba yo un posible curso de Ética —que ya no sé bien si haré... (IV, 304).

“Es más: la ética que acaso el año que viene exponga en un curso ante ustedes se diferencia de todas las tradicionales en que no considera el deber como la idea primaria en la moral, sino la ilusión” (VIII, 363).

¿Cuáles fueron las causas para desistir de sus propósitos? Existen diversas opiniones al respecto. Desde la más radical y antigua de López Aranguren que afirma que “...Ortega nunca escribió ni se propuso escribir un libro de ética”², hasta una de las más recientes de J. Lasaga, para quien “la razón de que no haya un tratado de ética

¹ *Hitos*. Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 288.

² *La ética de Ortega, Obras Completas*, o. c., p. 528.

escrito por Ortega es que Ortega no tenía que hacerlo o no tenía que hacerlo aparte”. Y basa su afirmación en dos argumentos: uno en relación con su concepción de lo real y otro con su visión de las relaciones entre pensamiento y acción. “Su teoría de la vida humana como realidad radical subsume el imperativo ético en el imperativo vital; o, dicho de otro modo, la vida humana es de suyo moral y, por tanto, no sería necesario reflexionar aparte sobre lo ético”³.

Pedro Cerezo, por su parte, subraya en la presentación de su reciente libro *José Ortega y Gasset y la razón práctica* “la profunda densidad del elemento ético —no el tema sino la actitud— en la obra de Ortega. El punto de vista ético (...) lo impregna todo”⁴. Y el propio Aranguren, en su obra *La ética de Ortega*, esgrime este mismo argumento al afirmar que “Ortega ha hablado en muy pocos textos temáticamente de ética, precisamente porque su obra filosófica entera constituye (...) una metafísica ética; porque en su filosofía, metafísica y ética aparecen fundidas”⁵.

No obstante la diversidad y visos de certeza de estos argumentos, no podemos desechar otros, a nuestro entender tanto o más decisivos, como son los que se refieren a su propio devenir intelectual, inseparable de su vida y su circunstancia, como el propio Ortega pone de manifiesto en el *Prólogo a una edición de sus obras*: “la expresión “yo soy yo y mi circunstancia” (...) no significa sólo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina. Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial” (V, 93). Y la circunstancia concreta de Ortega en sus tiempos era España, donde “ni la cátedra ni el libro tenían eficiencia social. Nuestro pueblo no admite lo distanciado y solemne (...) He aquí por qué, dócil a

³ *Figuras de la vida buena. Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset*, Enigma Editores y Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2006, p. 17.

⁴ *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2011, p. 14.

⁵ *La ética de Ortega, o. c.*, p. 526.

la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico” (V, 98).

No es clara, a nuestro entender, su intención de escribir y disertar sobre ética. Nos da la sensación, eso sí, de que es para él una necesidad, una exigencia, pero, como en tantas otras ocasiones, Ortega se limita a insinuarla y aprovecha otros ensayos, artículos, conferencias o cursos para ir desgranando ciertas dosis de su concepción de la ética o la moral, sin dar el paso a la exposición sistemática en un estudio integral sobre las mismas. No es amigo nuestro filósofo, a pesar de su formación en las escuelas y prácticas alemanas, de los mamotretos al uso. Y no lo es porque tanto su forma de ser, pensar y actuar, como su actitud no dejan de ser “circunstanciales”.

No estimamos conveniente profundizar más en una cuestión que estimamos secundaria para nuestros propósitos y a la que simplemente hemos aludido porque no deja de llamarnos la atención el paralelismo entre Heidegger y Ortega, tanto en la necesaria demanda por parte de sus seguidores de una ética que nos ayude a paliar el desconcierto y clarifique nuestra existencia, como en la reticencia a plasmarla en un tratado específico, por entender que constituye la esencia de nuestro ser y de nuestro obrar y que se manifiesta constantemente, tanto en lo íntimo de nuestras vidas, como en nuestro quehacer diario.

Conviene, por otra parte, delimitar y enmarcar nuestra investigación; definir y dilucidar con claridad los términos o conceptos a los que en adelante nos vamos a referir, tanto en la breve exposición de las coordenadas fundamentales que delimitan el sistema filosófico orteguiano y que se desarrollan en la primera parte de nuestro trabajo, como en los que sirven de base a nuestras conclusiones.

1.1. MORAL, ÉTICA Y ETHOS

Dos son los artículos en los que de forma explícita se refiere Ortega a estos términos o conceptos: *Destinos diferentes* y *Por qué he escrito “El hombre a la defensiva”*, fechados respectivamente en 1926 y 1930. El primero de ellos analiza la profunda diferencia entre el alma italiana y la española, “los dos pueblos más viejos de Europa, batidos por las mismas olas, trabados históricamente en tratos seculares, y, sin embargo, el *ethos* del uno es casi opuesto al del otro” (II, 616). Después de pedir disculpas por el uso del vocablo *ethos*, “demasiado académico”, nos describe Ortega su significado:

Entiendo por *ethos*, sencillamente, el sistema de reacciones morales que actúan en la espontaneidad de cada individuo, clase, pueblo, época. El *ethos* no es la ética ni la moral que poseamos. La ética representa la justificación ideológica de una moral, y es, a la postre, una ciencia. La moral consiste en el conjunto de normas ideales que tal vez aceptamos con la mente, pero que a menudo no cumplimos. Más o menos, la moral es siempre una utopía. El *ethos*, por el contrario, vendría a ser como la moral auténtica, efectiva y espontánea que de hecho forma cada vida. En este sentido el *ethos* de una clase social, del militar, por ejemplo, es diferente del *ethos* del intelectual o del industrial, y, sin embargo, sobre todos ellos impera —idealmente— una sola y misma moral (II, 616).

Tampoco se siente cómodo al referirse a la “moral”, un término que le irrita

porque en su uso y abuso tradicionales se entiende por moral no sé bien qué añadido de ornamento puesto a la vida y ser de un hombre o de un pueblo (...) una *performance* supletoria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficiencia. (IV, 304).

Pero vayamos paso a paso. En un artículo de 1927 —*Ética de los griegos*— reafirma Ortega lo que entiende por ética al dejar constancia de que “la ética es la reflexión doctrinal sobre el fenómeno de la moralidad”; y distingue, a continuación, entre la ética social como aquella que “dicta normas y recetas para resolver los conflictos del hombre con la sociedad que le rodea”, y la ética íntima que “se preocupa de resolver los conflictos interiores, de poner orden en la baraúnda de los instintos e impulsos” (IV, 137). Al año siguiente —1928—, Ortega, en la conclusión del curso que imparte en Argentina *Meditación de nuestro tiempo. — Introducción al presente*, y en la parte dedicada “*peligro de nuestro tiempo*”, ante el desorden que en el mismo observa, reclama

volver a buscar contacto con los grandes valores humanos, con las grandes imágenes del deber, de las posibles vidas de los hombres, en suma, con la ética,(...) cuyo fin, rememorando sus comienzos en tiempo de Aristóteles, no es otro que ponernos en contacto con el gran repertorio de valores posibles de la humanidad y que se plasma en la figura del arquero como fórmula encantadora para definirla: Busca el arquero un blanco para su flecha y ¿no lo buscaremos para nuestras vidas? (VIII, 114).

En el último tercio de su vida, al disertar sobre la felicidad, Ortega, “cicerone de sí mismo”, señala el lugar del que tiene que partir la ética, “la cual debe volver a ser, bien que en nuevo sentido, la técnica de la felicidad, la ingeniería para fabricar la porción de felicidad posible al hombre” (IX, 540). En *Epílogo a la filosofía* propone el término de “*elegancia*” en lugar de lo que “torpemente llamamos ética”, ya que

...es ésta el arte de elegir la mejor conducta, la ciencia del quehacer. El hecho de que la voz elegancia sea una de las palabras que más irrita hoy en el planeta es su mejor recomendación. Elegante es el hombre que ni hace ni dice cualquier cosa, sino que hace lo que hay que hacer y dice lo que hay que decir (IX, 583-4).

Esta misma propuesta la repite en 1947 señalando su procedencia del verbo latino *elego* (forma antigua de *eligo*), elegir, circunstancia que le lleva a concluir que la Ética no es sino el arte de elegir bien nuestras acciones, y eso, precisamente eso, es la Elegancia. Ética y Elegancia son, pues, sinónimos. Es claro el propósito de Ortega de referir el párrafo transcrito en primer lugar a lo que constituye el imperativo fundamental de su ética, respondiendo al lema del viejo Píndaro: “*genoi hoios essi — llega a ser el que eres*” (IV, 304).

Vemos, pues, que el concepto orteguiano de Ética oscila desde una justificación ideológica de la moral o reflexión doctrinal sobre el fenómeno de la moralidad, y aquella “ciencia” que dicta normas para resolver conflictos íntimos y sociales, o una ingeniería que debe buscar la felicidad del hombre, urgiéndole a hacer lo que hay que hacer y decir lo que hay que decir, esto es, a cumplir el lema de Píndaro que se constituye en imperativo fundamental. Todas estas definiciones o acotaciones podemos resumirlas y encuadrarlas allí donde enraíza el núcleo de la ética orteguiana: Ética es “el arte de elegir la mejor conducta, la ciencia del quehacer” (IX, 583).

No deja de ser altamente significativo que una de las primeras definiciones de moral la inserte Ortega en un artículo sobre el amor—*Para la cultura del amor*—como un error de perspectiva: “Nuestra cultura superficial nos induce a proyectar todo el universo sobre un solo plano en vez de respetar delicadamente sus múltiples dimensiones que le proporcionan deleitable, ilimitada concavidad”. Y añade unas líneas más abajo: “El propio error de perspectiva cometemos con la moral (...). Ninguna moral que verdaderamente lo sea se puede cumplir: sus normas se elevan como esquemas incorpóreos en el límite de nuestro horizonte vital”.

Dejemos, pues, a la moralidad o conjunto de normas su ideal lejanía: como tales normas ni pueden ni tienen que ser realizadas. La contraria preocupación lleva a una de estas dos inmoralidades: o el afán de que sean prácticas, según suele decirse, nos hace elevar a la dignidad de normas torpes recetas extraídas inductivamente de la experiencia, o la vana exigencia de realizar lo irremediable siembra en nuestra vida constante inquietud, nociva dualidad, descontento, sensación de íntimo fracaso. Esto

no puede ser, no puede ser: una interpretación de la Ética que obliga formalmente al hombre a estar descontento de sí mismo, prueba *ipso facto* su falsedad. Y esa moribunda interpretación de la Ética es la vigente desde que Grecia se esfumó como un sueño fugaz. Kant conduce hasta el extremo esta equivocación (II, 277-8).

Diez años más tarde, en *Destinos diferentes (1917)* condensa los mismos argumentos al describir la moral como “conjunto de normas ideales que tal vez aceptamos con la mente, pero que a menudo no cumplimos. Más o menos, la moral es siempre una utopía” (II, 616). En *Los votos van al presidio*, por su parte, escribe: “como el fariseísmo es la perversión nacida de anteponer la legalidad a la moral íntima, es el ascetismo o rigorismo o utopismo ético la perversión que consiste en atender sólo a la moral y olvidarse de la vida. La moral vale más que la vida, es cierto; pero la moral no es sino la vida buena, el buen orden de la vida. Destruye usted la vida y destruye usted con el mismo gesto la posibilidad de la moral” (III, 10).

Aunque más arriba hemos aludido a él, no podemos pasar por alto, como texto fundamental, el que escribe en 1930 sobre la reforma de la moral argentina:

La moral —término que me irrita porque se entiende como un añadido de ornamento puesto a la vida y ser del hombre— no es una *performance* suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficiencia (...) Para mí la moral no es lo que el hombre debe ser, pero por lo visto puede prescindir de ser, sino que es simplemente el ser inexorable de cada hombre, de cada pueblo. (IV, 304)

Este carácter de inexorabilidad viene a confirmarlo cuando en el último capítulo de *La rebelión de las masas* nos dice: “El hombre—masa carece simplemente de moral, que es siempre, por esencia, sentimiento de sumisión a algo, conciencia de servicio y obligación. Pero acaso es un error decir “simplemente” (...). De la moral no es posible desentenderse sin más ni más” (IV, 497). La *amoralidad* no existe. El no supeditarse a una norma conlleva supeditarse a la norma de negar toda moral, y “esto no es amoral, sino inmoral”, (Ibídem). La moral, escribe Ortega en *Imperialismo y democracia (1910)*,

no es un punto de vista para juzgar las voluntades sino un punto de vista para juzgar las acciones; no fue inventada para dividir a los hombres en buenos y malos sino para orientarnos en la elección de nuestros propios actos, no para valorar al prójimo sino para estimarnos a nosotros mismos en más o en menos. La moral no fue invento de un juez sino del primer criminal que al cometer el primer crimen sintió el primer arrepentimiento (VII, 178).

Hemos aludido brevemente al uso ambiguo que, en determinados pasajes de su obra, Ortega hace de las palabras y conceptos de ética y moral, lo que nos obliga, siguiendo los consejos de Carlos Gómez⁶, a interpretar su contenido concreto en cada caso, analizando el contexto en que se alude a ellos. No sucede lo mismo con *ethos*, al que apenas se refiere, y que, a nuestro entender, constituye el objeto principal y meollo de su ética.

“El objeto de la Ética es —al parecer de Aranguren— el *ethos*, carácter o personalidad moral, apropiado a través de la vida, viviendo. Ortega se opuso formalmente a la Ética centrada en los actos, para apelar, de ellos, al hombre en cuanto tal, al modo de ser de la persona”⁷. El propio Aranguren analiza en su obra fundamental *Ética* la diversidad de principios que la constituyen y en lo referente a su principio etimológico cita las interpretaciones de Heidegger y Zubiri como *estancia*, *lugar donde se mora*, que contienen y preservan el advenimiento de aquello que le toca al hombre en su esencia,⁸ en lo referente a Heidegger, y como *lo que es en realidad* en opinión de Zubiri,, remontándose a la raíz prehelénica del término “etos, eteos”⁹. El mismo Zubiri, en la citada obra, analiza el significado pleno de *ethos* y

⁶ *La aventura de la moralidad. (Paradigmas, fronteras y problemas de la Ética)*, Gómez, Carlos y Muguerza, Javier (eds.), Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 23.

⁷ *La ética de Ortega, o .c.*, p. 524-525.

⁸ *Ética, Obras Completas*, Edición a cargo de Feliciano Blázquez, Trotta, Madrid, 1994, vol. 2, pp.173-174.

⁹ *Naturaleza. Historia. Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1958, pg. 14.- Nota.

afirma que “el vocablo “*ethos*” tiene un sentido infinitamente más amplio que el que le damos hoy a la palabra “ética”. Lo ético comprende, ante todo, las disposiciones del hombre en la vida, su carácter, sus costumbres y, naturalmente, también lo moral. En realidad se podría traducir por “modo o forma” de vida, en el sentido hondo de la palabra, a diferencia de la simple manera”¹⁰.

Una vez realizada esta breve exposición sobre las diversas acepciones de las palabras ética, moral y *ethos* con el fin de enmarcar y definir el uso que de las mismas realiza Ortega, hemos de concluir que, a pesar de que conceptualmente exista una delimitación clara, en la mayoría de los casos Ortega se refiere a la ética o moral como *ethos*, modo de ser de la persona, apropiado a través de la vida, viviendo, concepto, por otra parte, que Aranguren toma de Zubiri cuando éste nos explica, a raíz del amplio sentido de ética al que antes hemos aludido, que

Sócrates adopta un nuevo modo de vida: la meditación sobre lo que son las cosas de la vida. Con lo cual lo “ético” no está `primariamente en aquello sobre lo que medita, sino en el hecho mismo de vivir meditando (...).Hacer que la vida del hombre dependa de una meditación sobre ellos, no es meditar sobre lo moral, a diferencia de lo natural: es, sencillamente hacer de la meditación el *ethos* supremo. Dicho en otros términos: la sabiduría socrática no recae sobre lo ético, sino que es, en sí misma, ética”¹¹.

El *ethos* es “la actitud interior, la raíz de la que brotan todos los actos humanos”. (...) Esta tensión, sin contradicción, entre el *ethos* como carácter y el *ethos* como fuente o manantial definiría, para Aranguren, el ámbito conceptual de la idea central de la ética”¹².

¹⁰ *Naturaleza, historia, Dios*, o. c., pág. 207.

¹¹ *Ibíd.*

¹² *Ética*, o. c., p. 175.

Concluimos este breve apartado subrayando, con José Lasaga, que Ortega concibe la ética no tanto en el sentido académico de la expresión —una reflexión sobre la moralidad— sino como el estudio de la realidad dramática (en sentido literal), que constituye toda vida humana”¹³.

1.2. LA REALIDAD HUMANA ÉTICA POR CONSTITUCIÓN

Nos hemos referido a la ética, moral y *ethos* orteguianos, apoyados en sus propios textos, como ayuda para paliar nuestro desconcierto y clarificar nuestra existencia; como búsqueda de nuestro auténtico destino, al modo como el arquero busca el blanco de su flecha, o como ciencia del quehacer; como “el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficacia”, o el ser inexorable de cada hombre.

No hemos hecho alusión alguna a la bondad o maldad de los actos en cuanto tales, si bien el *ethos* o modo ético de ser, los hábitos que se adquieren por repetición de actos y estos mismos, se implican y retroalimentan mutuamente. Moral y vida se entrelazan, se funden en el pensamiento de Ortega hasta el punto de afirmar, como hemos indicado, que “la moral no es sino la “vida” buena, el buen orden de la vida (III, 10), aunque, en opinión de Aranguren, “no sea ésta la que constituye, en última instancia, el objeto formal de la ética, sino el carácter adquirido en ella”¹⁴, es decir, la personalidad moral o *ethos*. Y es que “la realidad humana —en opinión de Zubiri— es una realidad moral”¹⁵. El hombre, por ser animal de realidades, es constitutivamente animal moral. Y estas afirmaciones no son “cuestión de reglas y de normas, sino de su

¹³ *Figuras de la vida buena o.c.*, p.10.

¹⁴ *Ética*, o. c., p. 380.

¹⁵ *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986, p. 361.

propia estructura formal como esencia constitutivamente abierta”¹⁶. Aranguren dedica todo un capítulo de su libro *Ética* al análisis de esta realidad, siguiendo, como él mismo indica, las ideas antropológicas de Xavier Zubiri. Se parte de la observación de los comportamientos animal y humano y se constata que, así como en el primero los estímulos suscitan respuestas en principio perfectamente adecuadas, en el segundo, a fuerza de complicación y formalización, no puede darse en todos los casos este tipo de respuesta adecuada o ajustada, produciéndose una situación de libertad para obrar en uno u otro sentido, y exigiendo por parte del hombre “hacerse cargo” de la situación. Se abre, en consecuencia, un espacio de posibilidad y de libertad que dan lugar a la exigencia de “preferencias” a la hora de decidir.

Concluyendo: al animal el ajustamiento del acto a la situación le viene dado. El hombre tiene que hacerlo por sí mismo. A este ajustamiento primordial le llama Zubiri “*moral como estructura*”, reservando para el que responde, no ya a la situación o a la realidad, sino a la norma ética, la expresión “*moral como contenido*”. Pero de esta doble dimensión trataremos en el siguiente apartado.

Pudiera parecer a simple vista que nos hemos desviado de lo escrito por Ortega, divagando y poniendo el acento en las explicaciones de sus discípulos Zubiri y Aranguren sobre el mismo tema. Dudamos, en efecto, que Ortega se refiriera *expresamente* a estos mismos argumentos antropológicos en sus obras para explicitar que la realidad humana es constitutivamente ética, pero ¿qué otro sentido pueden tener sus expresiones “ciencia del quehacer al referirse a la ética, o “el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficiencia”, o “el ser inexorable del hombre”, cuando habla de moral, y “la moral auténtica que de hecho forma la vida”, en lo tocante al *ethos*?

¹⁶ o. c., p. 421.

Hemos aludido al principio de este capítulo a que en Ortega vida y obra tienen como elemento constitutivo una dimensión ética vital que supera toda formalidad y manifiesta más que una doctrina explícita, una actitud, una forma de ser, un *ethos* íntimamente arraigado. Vida, quehacer y circunstancia son vectores fundamentales sobre los que gira su concepción filosófica y vital, y la necesidad de una continua toma de decisiones en todo momento y lugar para seguir existiendo se constituye en un imperativo que necesita una clarificación constante, una definición de fines como diana a la que apuntar, un braceo vigoroso para evitar la amenaza de un naufragio y un “*saber a qué atenerse*” en cualquier tiempo y lugar. Este es el núcleo medular de nuestra vida, lo que va constituyendo nuestro carácter, lo que nos va “amueblando” y define nuestro *ethos* en esta travesía en la que no somos sino “*peregrinos del ser*”, simples seres humanos que buscan su felicidad, poder realizarse. El *ethos*—concluimos con Ortega— no es la ética (justificación ideológica de una moral), ni la moral (conjunto de normas ideales), sino “la moral auténtica, efectiva y espontánea que de hecho forma cada vida” (II, 616).

1.3. ÉTICA Y METAFÍSICA

Comienza Aranguren su ensayo *La ética de Ortega* analizando la relación entre metafísica y ética, con alusiones explícitas a la dimensión antropológica de esta última. Después de referirse a un regreso de la filosofía contemporánea a la metafísica —percepción que no deja de sorprendernos, cuando de continuo no dejamos de hablar y poner hasta cierto punto en tela de juicio su “*crepúsculo*”¹⁷—afirma rotundamente la fusión de ética y metafísica en el caso concreto de Ortega. Alude, sin profundizar, a la supresión de la ética como parte de la filosofía en Heidegger,

¹⁷ Conill Sancho, Jesús: *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.

precisamente por su identificación, previa disolución, con la metafísica. Y concluye que en el existencialismo “es la antropología o, si se quiere, la metafísica del hombre, lo que se pone en el lugar de la vieja ontología”¹⁸.

Estimamos conveniente, en nuestro intento de enmarcar los conceptos fundamentales del sistema orteguiano, dedicar unas líneas a dilucidar y fijar estas cuestiones. “La metafísica orteguiana —nos dice Aranguren—no es ontológica: es metafísica de «nuestra vida» y no del ser, porque considera que es «nuestra vida» y no el ser lo metafísicamente primario. Pero su carácter «antropológico» [metafísica del hombre] es lo que la determina como esencialmente ética”¹⁹. Nos estamos refiriendo, en consecuencia, a una metafísica que no es “conocimiento del ser en general o del ser en cuanto tal, al modo aristotélico, ni conocimiento de las verdades primarias, conforme a los sistemas de Descartes y Leibniz; ni siquiera al conocimiento de Dios, el alma y la inmortalidad, conforme a los estudios de Kant, o al mismo conocimiento de lo absoluto, en opinión de Schelling y Hegel, sino a una metafísica “muy considerablemente distinta de la que hasta ahora se ha hecho” (IX, 61). La metafísica que Ortega intenta exponer es “una metafísica de nuevo estilo, un modo de pensar filosófico diferente en lo más radical del recibido (VIII, 420).

Opina Ferrater Mora en su *Diccionario de Filosofía* que “en vista de la variedad de opiniones sobre la metafísica, es caso obvio que no hay nada que pueda llamarse “*La metafísica*”. Hay modos de pensar filosóficos muy diversos que conllevan diversos tipos de metafísicas, a menudo incompatibles entre sí”²⁰. “La metafísica es, para Ortega, algo que el hombre hace y ese hacer metafísico consiste en que el hombre busca una orientación radical en su situación” (VIII, 565), por ser la vida

¹⁸ *La ética de Ortega*, o. c., p. 511.

¹⁹ *Ibíd*, p. 514.

²⁰ *Diccionario de filosofía de bolsillo-2*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 582.

desorientación, estar perdido. Ese nuevo estilo y modo de pensar filosófico diferente que Ortega nos propone y su plena justificación, lo resume de forma admirable cuando escribe:

Es, pues, para el hombre, imposible estar sin una orientación ante el problema que es la vida. Precisamente porque la vida es siempre en su raíz desorientación, perplejidad, no saber qué hacer, es también siempre esfuerzo por orientarse, por saber lo que son las cosas y él entre ellas. Porque tiene que habérselas con ellas, necesita saber a qué atenerse con respecto a ellas. La palabra “saber” significa eso: saber a qué atenerse con respecto a algo, saber lo que hay que hacer con ello o con vista de ello (...) Este plano de todas las cosas es el mundo o universo y la orientación radical que él proporciona es la Metafísica.(...) La metafísica u orientación radical del hombre —*continúa*— no es algo adventicio(...) Ahora resulta todo lo contrario: que el hacer metafísico es un ingrediente ineludible de la vida humana, más aún, que es lo que el hombre está haciendo siempre y que todos sus demás quehaceres son decantaciones y precipitados de aquel (VIII, 632-3).

“La metafísica no es una ciencia, es construcción del mundo y eso, construir mundo con la circunstancia, es la vida humana. El hombre hace mundo para salvarse en él, para instalarse en él —el hombre es Metafísica” (VIII, 633).

En estos textos se enraíza, a nuestro entender, la afirmación de Aranguren y demás intérpretes de Ortega de la fusión entre Ética y Metafísica en el sistema filosófico orteguiano. Ambas, ética y metafísica, metafísica y ética, no tienen otro objetivo que un afán de orientación y clarificación radicadas en el quehacer del hombre; de un proveerle de sabiduría práctica para, en medio de su desorientación y perplejidad, saber a qué atenerse, saber lo que hay que hacer, en todo momento. Lo primario, lo primordial, la “realidad radical” es la vida, única instancia constituyente, y ésta es constitutivamente ética: en ella está enraizada la dimensión moral del ser humano.

Existe, no obstante, otro aspecto íntimamente relacionado con esta necesaria cohesión entre ética y metafísica. Nos referimos a su dimensión antropológica. La

metafísica de Ortega—hemos indicado—es metafísica de “nuestra vida” y no del ser. Sus raíces primordiales se asientan en la vida humana, en el hombre, lo que le confiere un carácter esencialmente antropológico —*metafísica del hombre*— y la auténtica dimensión ética por su inexcusable referencia al “quehacer” en el que se evidencia la vida humana, su presente, su pasado y su porvenir. Pero es este un tema al que aludiremos más adelante, al presentar la visión del hombre en el sistema orteguiano.

Concluimos esta breve y esquemática digresión mostrando nuestra inicial aversión a distinciones que no hacen sino propiciar una visión distorsionada de la unidad radical del hombre. Una vez más se cumple el dicho de que “los árboles no dejan ver el bosque” y que el exceso de “formalidades” obstaculiza la visión en profundidad de los contenidos. No podemos ni debemos despreciar las distintas visiones que podamos tener del hombre como realidad compleja que es, pero éstas deben ser complementarias y no exclusivas, definiendo claramente el punto de partida que condiciona nuestra visión, y considerándolas todas dirigidas a una visión unitaria de aquello que en sí mismo es único e irrepetible: el ser humano considerado como individuo, pero inserto en una sociedad y un mundo que propician o entorpecen su desarrollo y constituyen su realidad histórica. Ética, Metafísica, Ontología, Antropología, etc., no dejan de ser saberes íntimamente relacionados, intrincados en una malla de conexiones esencialmente trabadas, que se constituyen y tienen su raíz en una realidad única: el hombre como unidad de sentido. Lo que al hombre verdaderamente moral nada ni nadie le puede arrebatar es la *actitud* ética.

CAPÍTULO SEGUNDO

FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA ORTEGUIANA

No debemos acometer el estudio y exposición de la ética orteguiana sin trazar, al menos de forma esquemática, el marco que la define, determina y justifica. Y en este propósito de encuadre, tres son las ideas matrices a resaltar en el mundo filosófico de Ortega y que se repiten, a veces con reiterada monotonía, aunque no con menor coherencia: *la vida humana* como auténtico hontanar, “realidad radical” de todo su sistema; *el hombre*, la persona humana como sujeto de esta realidad —la vida de cada cual, nuestra vida, “mi vida”—; y *la circunstancia* como escenario necesario en el que vivimos y con el que nos vemos obligados a interactuar. Estas tres ideas germinales conviene referirlas, en nuestra opinión, a otros marcos o contextos generales como son los de *historicidad*, *finitud* y *menesterosidad* que resaltan los conceptos a los cuales nos hemos referido.

El propio Ortega se refiere a estas ideas matrices de su pensamiento cuando, en una de sus obras póstumas —*El hombre y la gente*, curso de 1949-1950— alude a *la vida humana* como *realidad radical*, “área o escenario ofrecido y abierto para que toda otra realidad en ella se manifieste y celebre su Pentecostés” (X, 159) ; *al hombre* “lo único que no existe, sino que *vive* o es vivido” (X, 160); y a *las circunstancias* o mundo “ámbito impremeditado e imprevisto (...) en el que al vivir nos encontramos siempre” (Ibídem). Y como fondo, una realidad incuestionable: El *aquí y ahora* que permeabiliza y tamiza toda nuestra existencia.

2.1. VIDA COMO “REALIDAD RADICAL”

“La vida humana 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” (VI, 47). La vida como “realidad radical” se constituye en el núcleo fundamental del pensamiento orteguiano y, siendo la definición de este modo de ser el problema radical de su filosofía, se esfuerza de forma reiterada en plasmarla de la forma más adecuada y de múltiples maneras, resaltando todos los matices y argumentos a su alcance. Cada definición marca su relieve y no es fácil determinar cuál sea la mejor. Nosotros nos inclinamos, siguiendo su consejo, por escoger la más cercana, vulgar y simple, huyendo de concepciones alambicadas y abstractas: la que inserta en la lección II de su curso *Principios de Metafísica según la Razón Vital, curso 1932-1933*:

¿Qué es, pues vida? No busquen ustedes lejos, no traten de recordar sabidurías aprendidas. Las verdades fundamentales tienen que estar siempre a la mano, porque sólo así son fundamentales. Las que es preciso ir a buscar es que están sólo en un sitio, que son verdades particulares, de rincón, no básicas. Vida es lo que somos y lo que hacemos: es, pues, de todas las cosas la más próxima a cada cual. Pongamos la mano sobre ella, se dejará apresarse como un ave mansa (VIII, 570).

Un párrafo más abajo, en la misma lección, el propio Ortega insiste en definirla como “el conjunto de lo que hacemos, de nuestros haceres que la van, por decirlo así, amueblando”. *La vida es lo que hacemos y lo que nos pasa*. En estas sencillas definiciones apreciamos, sin demasiado esfuerzo, las cuatro ideas germinales sobre la vida a las que anteriormente nos hemos referido: su dimensión metafísica (vida es lo que somos); sus raíces antropológicas (el ser humano como sujeto y actor de su existencia); su constitución ética (el hacer o quehacer como elemento esencial y básico que posibilita y requiere nuestras tomas de decisión) y la referencia histórica (como ámbito de nuestros quehaceres, el aquí y ahora de nuestro obrar). No es ocioso

tampoco, aunque pueda resultar reiterativo, resaltar el sentido activo de nuestro quehacer —“lo que hacemos”— y el horizonte abierto a la interacción con otras personas, cosas, circunstancias o mundo que nos rodea y, de alguna forma, condiciona nuestros actos —“lo que nos pasa”—. Llama la atención que aquello que se constituye en el núcleo más radical del sistema filosófico orteguiano y del cual brotan sus múltiples virtualidades, no tenga una definición, diríamos, más científica y alambicada. El propio Ortega percibe este simplismo cuando en la lección X de *¿Qué es Filosofía?*, dirigiéndose a sus alumnos, les indica:

El día último comenzamos la definición de la vida, en la forma rápida, a que la vida nos obliga. Es posible que se sintiesen ustedes desorientados porque lo que íbamos diciendo era perogrullesco. Pero esto quiere decir que era evidente y a las evidencias nos atenemos. La vida no es un misterio sino todo lo contrario: es lo patente, lo más patente que existe — y de puro serlo, de puro ser transparente nos cuesta trabajo reparar en ella (VIII, 362).

En nuestra tarea de averiguar lo que somos y lo que es el universo, cuanto hay y cuanto nos rodea, lo primero que debemos buscar es una realidad indubitable. Para el filósofo antiguo las realidades que nos rodean las constituían el Cosmos, las cosas, la naturaleza, lo corpóreo. Para el idealismo, la realidad primordial y segura era el ser del pensamiento. El mundo era una posible creación nuestra. Para Ortega el dato radical del universo, el hecho primario y fundamental, es “la existencia conjunta de un yo o subjetividad y su mundo” (VIII, 344) Y ese hecho radical de alguien que ve y ama y odia y quiere un mundo y en él se mueve y por él sufre y en él se esfuerza, es lo que desde siempre se llama en el más humilde y universal vocabulario “mi vida”.

Una vez encontrada esta realidad indubitable, “radical”, es tarea de la filosofía definirla, “definir lo que es “mi vida”, “nuestra vida”, la de cada cual. Vivir es el modo de ser radical. “Toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referidos a ella” (VIII, 345). Se acabaron las abstracciones. Superadas la antigüedad —la realidad, ser, como “cosa”— y la modernidad —ser como “intimidad”, “subjetividad”— por la realidad o ser que es nuestro vivir, siente Ortega

que ha llegado a la tierra de promisión, al nivel espiritual más alto, plantando su tienda a la “altura de los tiempos”. “La superación del idealismo; el descubrimiento de la vida individual como realidad radical y el filosofar como hecho vital, no como teoría, he aquí —en opinión de Morón Arroyo— el fulcro de estas lecciones de filosofía”¹.

¿Qué ruta ha conducido a Ortega hasta topar con el “vivir” como dato radical, como realidad primordial, indubitable, del Universo? Para él “la problemática de considerar las cosas como independientes de mí —realismo—, y la afirmación del idealismo de que las cosas dependen de mí, son pensamientos en el sentido de que son contenidos de mi conciencia, de mi pensar, estados de mi yo” (VIII, 348) y no la realidad primaria, radical. Superar la modernidad y el idealismo suponía, por tanto para él, la gran tarea intelectual, la alta misión histórica de nuestra época, “el tema de nuestro tiempo” (VIII, 334).

2.2. ATRIBUTOS DE NUESTRA VIDA

Ortega ha descubierto que la verdadera realidad originaria, o, como él dice, “radical” que la metafísica siempre ha buscado, es la de nuestro propio vivir, nuestra vida, una realidad que de sernos próxima y transparente nunca hemos acertado a ver, y que cuando salimos en su busca, siempre dejamos a la espalda. En el orden metafísico, o más estrictamente ontológico, “se trata, nada menos, de invalidar el sentido tradicional del concepto “ser” y, como es este la raíz misma de la filosofía, una reforma de la idea del ser significa una reforma radical de la filosofía” (VIII, 335).

Ortega ha encontrado el hondón de una nueva realidad que invalida el concepto de ser tradicional y echa por tierra los pilares del edificio filosófico radicado en las posturas realistas e idealistas, a las que califica de históricas, es decir, en este caso, obsoletas. Pero no se trata sólo de destruir, sino de edificar nuevas formas de

¹ *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid, 1968, p. 128.

comprender la realidad y delimitar sus rasgos o aspectos más significativos. “El problema radical de la filosofía es, pues, definir ese nuevo modo de ser, esa realidad primaria que llamamos “nuestra vida” (VIII, 346), tarea que requiere nuevas categorías, conceptos “novicios” que enmarquen y delimiten la nueva realidad, el nuevo ser, “nuestra vida”.

Antes de enumerar los que consideramos más importantes a nuestro fin, permítasenos dejar constancia de dos consideraciones, menores si se quiere, pero no menos significativas: la idea germinal de Ortega en su novísima concepción del ser como “vida” y el salto cualitativo que supone en la reforma radical de la filosofía no son una súbita inspiración que de forma inesperada irrumpen en su vida o se presentan como fruto no buscado de su labor metafísica, sino que, como él mismo indica, se apoyan en otros filósofos y pensadores de Europa “metidos en la misma faena”. La necesidad de superar el idealismo vigente a principios de siglo, se manifiesta, en opinión de Rodríguez Huéscar: “Tanto en las filosofías llamadas de la vida (Bergson, Dilthey, Simmel, etc.), como en las llamadas existenciales (Jasper, Heidegger, Marcel, Sastre), e incluso en las llamadas “del espíritu” (Le Senne, Lavelle), así como en otras escuelas de la fenomenología (Scheler, Hartman, etc.) y el propio y último Husserl (el del *Lebenswelt*), para no citar más que algunos de los principales”².

Por su parte, Morón Arroyo, después de analizar de forma concienzuda y certera la evolución de la idea de vida en las principales obras orteguianas, la sintetiza en cuatro cosas, de las cuales una es radical respecto de las demás. “Ortega, nos dice, hace a las cuatro sucesivamente realidad radical: la vida es ideal (*escritos de juventud*); la vida es pluralidad, situación, circunstancia (*Meditaciones del Quijote*); la vida es impulso interior (*El tema de nuestro tiempo*) y la vida es facticidad, lo que hago y lo

² *La innovación metafísica de Ortega*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1982, p. 20.

que me pasa (*¿Qué es filosofía?*)”³. Al filo de este cambio en la interpretación de la vida humana, y apoyándose en la opinión de Morón Arroyo que acabamos de transcribir, Pedro Cerezo viene a reinterpretar o explicitar aún más esta evolución del pensamiento de Ortega en cuatro etapas: “En la primera, la vida no es realidad radical; el aspecto primario y radical de la vida es el ideal, la realización de la cultura como norma ética; en la segunda el aspecto radical es la situación, la salvación de la circunstancia. En la tercera, la fuerza del impulso vital. Y en la cuarta, la facticidad proyectora, en torno a la cual se organizan los demás aspectos”⁴.

Hechas estas breves acotaciones, debemos centrar nuestra atención en definir o describir esta “realidad primordial, algo completamente nuevo, distinto del ser cósmico de que partían los antiguos, y distinto del ser subjetivo del que partían los modernos (...) algo radicalmente distinto de lo conocido en filosofía, por tanto, algo para lo cual los conceptos de realidad y de ser tradicionales no sirven” (VIII, 347); “señores —exclama más tarde—nos cabe la suerte de estrenar conceptos” (Ibíd, 351). El método utilizado por Ortega en la pesquisa de la esencia de la vida es pura introspección, consistente en la descripción de los atributos que observa, avanzando de los más externos hasta los más recónditos y ahondando progresivamente en los aspectos descubiertos con anterioridad.

No vamos a disertar en este punto sobre el concepto de categoría, por no alargarnos en demasía, pero sí aludir a lo que, siguiendo a Ortega, se entiende como tal, lo inadecuado de su utilización referida a la nueva realidad —nuestra vida— que ni es “ser”, ni se le deben atribuir los conceptos clásicos inherentes al mismo. Conviene resaltar que en Aristóteles las categorías lo son del “ser” en general y que Ortega obvia esta realidad sustituyéndola por la de “mi vida”, “concepto que, desde luego, implica

³ *El sistema de Ortega y Gasset*, o. c., p. 133.

⁴ *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984. p. 194.

lo individual, de donde resulta que hemos encontrado una idea rarísima que es a la par «general» e «individual» (...). Pero en este tema no puedo ni intentar ahora la penetración. Vamos de travesía. Quede intacto a barlovento” (VIII, 365) Al inicio del párrafo que comentamos y que, en parte, transcribimos, comenta el propio Ortega, sin embargo, que “«nuestra vida» es la de cada cual, por tanto distinta la mía de la tuya, pero ambas son «mi vivir» y en ambas habrá una serie de ingredientes comunes — las categorías de «mi vida» (Ibíd.).

No aporta nada especial, a nuestro entender, la denominación de “primalidades” que sugiere Rodríguez Huéscar, quien opina que “seguir llamando “categorías” en una metafísica que ha desterrado de su idea básica de la realidad el *ser* o el *ente* para sustituirlos por la noción de *vivir* o *la vida*, carece de “legitimidad lógica”⁵. Pero no vale la pena invertir el tiempo en cuestiones meramente “nominales”. Quedaremos, pues, “en suspenso” (...) todas las categorías tradicionales con las que se ha intentado «decir» —kategoroin es «decir»— lo que era la realidad” (VIII, 228) y convengamos, siguiendo su propio criterio, en asignarle el nombre de «atributos»” (VIII, 570) o “modos de ser de los entes” (IX, 498).

Las dos fuentes donde Ortega enumera y comenta los diversos atributos de la vida, subrayando, en cierto modo, la mayor o menor importancia que asigna a cada cual, son los cursos de *¿Qué es filosofía?* y *Principios de Metafísica según la razón vital*. Si el primero de los atributos que enumera en *Principios de Metafísica* es que la vida es *pura actualidad* —“vivir es lo que hacemos y nos pasa” (VIII, 570) —, destaca en el segundo la esencial dimensión de *presencia*, un darnos cuenta, un enterarnos de ella, puesto que “todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse viviendo” (VIII, 571). Pero vivir, referido a la vida humana, es «convivir», ocuparse con lo otro, hallarse en medio de una *circunstancia*” (VIII, 572). Y este estar sumergido en la circunstancia o mundo,

⁵ *La innovación metafísica de Ortega*, o. c., p. 104-105...

stricto sensu, es aquello que nos afecta, nos ata o encadena a un “aquí y ahora” que limita nuestras ansias de vuelo pero que, al propio tiempo, posibilita la realización de nuestras posibilidades. En esta tensión continua entre nuestras ansias de volar y la realidad que lastra nuestras ilusiones, se desenvuelve nuestro vivir como un cúmulo de problemas que nosotros mismos hemos de resolver dentro del estrecho margen de libertad que nos es permitido para elegir entre las diversas posibilidades que se nos ofrecen, y elegir bien.

La vida es un continuo hacer, un hacernos, un ir dotándonos de ser, un construirnos y destruirnos —“vivir y desvivir”— que no cesa y acaba convirtiéndose en *pesadumbre*, pero no agónica por insoportable, sino “peso que pondera y mano que sostiene” (VIII, 374). Destaca, como componente esencial en los atributos que hemos transcrito del texto orteguiano —y como no puede ser de otro modo al haber transmutado el concepto de “ser” clásico por el de “vida”—el *sentido de temporalidad*, el *aquí y ahora* que entraña la pura actualidad del vivir, la presencia como un sentimiento primario de vida, la experiencia vital del convivir con todo aquello que nos afecta —circunstancia o mundo— y la íntima sensación de libertad de que gozamos para poder elegir entre las múltiples posibilidades que nos ofrece la vida, soportando la carga que supone el tener que estar de continuo tomando decisiones, obligados, en cierto modo, al acierto, para seguir viviendo y aspirar a un mundo de felicidad personal y colectiva. Porque esta dimensión temporal no es sólo pasado, como peso que transportamos a la espalda de continuo en el decurso de nuestra existencia, ni siquiera sólo presente, como un ocuparnos con lo que ahora hay en el mundo, sino “anticipo y preformación del futuro” (VIII, 370); “decidir lo que vamos a ser” (Ibíd. 369); preocupación, en el sentido de “ocuparse por anticipado” (Ibíd. 372).

Todos los estudiosos de la obra de Ortega dedican en sus ensayos algún comentario, más o menos extenso, al tema de las categorías o atributos de la vida, atención plenamente justificada por cuanto el núcleo matriz de todo su sistema lo constituye su idea de la vida como “realidad radical”. Partiendo de la definición

orteguiana de que *vida es lo que somos y lo que hacemos* o *lo que hacemos y nos pasa*, la dimensión de *darse cuenta de sí misma* la considera Morón Arroyo no sólo un conocimiento intelectual, sino una “*actitud*”⁶, y al referirse a la vida como libertad destaca su limitación, llamando a esta conjunción de libertad y limitación, “*destino*”.⁷ La vida es proyecto —por tanto, tiempo—y compromiso con el mundo o circunstancia, realidades que implican preocupación como aceptación de nuestra misión y destino.

A lo ya señalado, debe añadirse el carácter “abierto” de los atributos o rasgos esenciales. Esta característica de la vida —su dimensión de esencial apertura—, es destacada por el propio Ortega cuando escribe:

Nuestra vida es un hallarse ocupándose en esto o lo otro, un hacer. Pero todo hacer es ocuparse en algo *para* algo. La ocupación que somos ahora radica en y surge por un propósito —en virtud de un *para* y de lo que vulgarmente se llama finalidad. Ese *para* en vista de lo cual hago ahora esto y en ese haber vivo y soy lo que he decidido yo, porque entre las posibilidades que antes tenía he decidido que ocupar así mi vida sería lo mejor. Cada una de estas palabras es una categoría y como tal su análisis sería inagotable (VIII, 367).

Rodríguez Huéscar dedica toda la segunda parte de su obra *La innovación metafísica del Ortega* al estudio de las categorías orteguianas, con el título “Superación del idealismo: las categorías de la vida”, profundizando en el análisis pormenorizado de los principales aspectos de las mismas en su obra póstuma *Ethos y Logos*. Estos conceptos categoriales, atributos, o “primalidades”, en la terminología que él mismo propone, por referirse a una realidad superlativamente *compleja* (...) dinámica y siempre *in via*, deben gozar, de una peculiar “movilidad” y encerrar una potencialidad de desarrollo siempre abierta a nuevos “aspectos” y “niveles”⁸. Esta dimensión de

⁶ *El sistema de Ortega y Gasset*, o. c., pp. 128-9.

⁷ o. c., p. 139.

⁸ *La innovación metafísica de Ortega*, o. c., p. 108.

temporalidad y movilidad de las categorías es destacada así mismo por José Lasaga en la introducción a la obra *Ethos y Logos*, antes referenciada, al afirmar que

...el desplazamiento del “ser” por el “acontecer” conlleva, para empezar, una nueva forma de entender las categorías (...) no como predicados inamovibles, sino como “conceptos ocasionales” inmersos en la misma realidad deviniente que intentan apresar. Las categorías pierden entonces su condición de intemporalidad y se transforman en determinaciones de lo real cambiante, siendo ellas mismas cambiantes, esto es, históricas. El tiempo —sería más exacto decir “la temporalidad constitutiva de la vida humana”— adquiere en este sistema categorial el protagonismo que antes corresponderá al ser.⁹

Lo que Ortega entiende por “concepto ocasional” y el texto orteguiano que sirve, a su vez, de base a lo reseñado por Lasaga, queda patente en su obra *Historia como sistema*, fechada en 1941:

Siendo el ser de lo viviente un ser siempre distinto de sí mismo — un ser metafísicamente y no sólo físicamente móvil — tendrá que ser pensado mediante conceptos que anulen su propia e inevitable identidad (...), hay conceptos que algunos denominan “ocasionales”. Así el concepto “aquí”, el concepto. “ya”, el concepto “este”. Tales conceptos o significaciones tienen una identidad formal que les sirve precisamente para asegurar la no-identidad constitutiva de la materia por ellos significada o pensada. Todos los conceptos que quieran pensar la auténtica realidad — que es la vida — tienen que ser en este sentido “ocasionales” (...) mientras en los otros conceptos la generalidad consiste en que, al aplicarlos a un caso singular, debemos pensar siempre *lo mismo* que al aplicarlo a otro caso singular, en el concepto ocasional la generalidad actúa invitándonos precisamente a no pensar nunca *lo mismo* cuando lo aplicamos. Ejemplo máximo, el propio concepto “vida” en el sentido de vida humana. Su significación *qua* significación, es, claro está, idéntica; pero lo que significa es no sólo algo singular, sino algo único. La vida es la de cada cual (VI, 67-68).

Si la vida es —como hemos indicado— un acontecimiento vital que se ejecuta, “los conceptos de contenido ejecutivo (que intentan apresarlos) son de tipo ocasional. Así, todas las vidas que posiblemente hay, lo serán porque en cada una vida significa

⁹ *Ethos y Logos*, o. c., p. IX.

una realidad distinta —y esto es lo superlativo— aun cuando todos sus atributos, hasta el último, fuesen idénticos” (VIII, 232). Estos mismos caracteres de temporalidad y movilidad son los que resalta Cerezo¹⁰ al señalar como dimensiones constituyentes de la vida en Ortega la *mundanidad* (tensión e interdependencia entre el yo y la circunstancia); la *espacialidad* (la condición carnal como separación y comunicación, soporte de nuestra vida), y la *temporalidad* (el “aquí y ahora”, puro y universal acontecimiento; lugar y fecha, es decir, historia); distinguiendo , a su vez, entre los atributos de la vida —personal, evidencial, circunstancial, irreversible—, y las nuevas categorías o existenciales, tales como preocupación o cuidado, encontrarse—en, proyecto o anticipación de sí y decisión resolutive.

Pudiera parecer que dedicamos demasiado tiempo y espacio a este análisis categorial de la vida humana cuando no se trata más que de una descripción fenomenológica de cuanto somos o nos pasa, pero es precisamente este fenómeno, esta revelación, la que constituye la piedra angular de todo el sistema filosófico orteguiano. La innovación metafísica que supone sustituir el concepto de ser por la realidad radical que es la vida, supone la apertura de conceptos encapsulados, cerrados y subsistentes, en realidades abiertas al cambio continuo, a la adaptación al medio igualmente cambiante que llamamos circunstancia, base y trampolín de nuestro progreso y evidencia incontestable de nuestro quehacer. “La «realidad radical» no es —en opinión de Rodríguez Huéscar— la de ninguna entidad estática sino la de un «acontecimiento» que, en su sentido más radical, es siempre un acontecimiento *vital*, algo, pues, que se *ejecuta*: pura y primigenia *ejecutividad*”¹¹, siendo algunas de sus dimensiones la de encuentro (apertura, por tanto, circunstancialidad y situación) y la

¹⁰ José Ortega y Gasset y la razón práctica, o.c., p. 111.

¹¹ La innovación metafísica de Ortega. o. c., p. 112.

de actualidad (el aquí y ahora que nos insertan en el mundo, como náufragos en él, sin saber cómo).

En un libro recentísimo¹², Javier San Martín se refiere al mismo tema desde una visión antropológica y fenomenológica, afirmando que “la antropología filosófica aborda las estructuras trascendentales de la experiencia humana y las dimensiones básicas que constituyen el ser humano aplicables a *toda* vida humana y, a la vez, a *cada individuo* en concreto”, (p. 36). El comportamiento del ser humano, al que se ha referido con anterioridad, rebasa lo puramente biológico por lo cual, para captar la dimensión exacta de la nueva realidad —la realidad de sentido— que trasciende cualquier realidad natural, es necesario trascender el lenguaje de la biología. La descripción de esta nueva realidad de sentido es el objetivo de la antropología filosófica.

Para la descripción de las dimensiones de la vida humana parte el autor de dos realidades incontrovertibles y fácilmente constatables: que el ser humano es un *ser corporal (corporeidad)*, que el cuerpo humano está en un mundo (*mundanidad*), sujeto a continuo cambio (*temporalidad*), que posee un lenguaje (*lingüística*), que tanto el tiempo como el lenguaje le dotan de una “*mismidad*”, y que forma parte de una sociedad y se encuentra inmerso en una historia determinada (*sociabilidad e historicidad*).

Afirma San Martín que el objetivo fundamental de la antropología filosófica es describir la vida humana, sus estructuras trascendentales y los marcos en que éstas se

¹² *Antropología Filosófica II.- Vida humana, persona y cultura*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2015.

Lo que resta hasta el final del párrafo es un extracto o cita expresa del apartado que el autor dedica a “Estructuras o dimensiones y escenarios de la vida humana, pp. 35-56.

instancian. Aborda, en consecuencia, la descripción de estos marcos en el párrafo que dedica a “los dobles humanos: estructura analítica y estructura empírica de la vida humana” (p. 43 y siguientes). La antropología filosófica tiene que hablar necesariamente de un *doble humano*, afirma, y dedica el resto del capítulo a su análisis en las concepciones antropológicas y fenomenológicas de Husserl, Ortega, Julián Marías y la suya propia.

Todo el sentido de la fenomenología de Husserl radica, en mostrar que por encima o en esa realidad mundana que es el ser humano se da y vive, siendo su auténtico sentido, una vida trascendental de experiencia que es la base y garantía de la racionalidad teórica y práctica, por la cual somos verdaderamente seres humanos” (...) Tenemos, pues, que el ser humano es ser humano mundano sometido a causalidad mundana (física, psicológica y social) y subjetividad trascendental. (...). El trabajo fundamental de la fenomenología consiste en analizar la constitución de los diversos objetos que aparecen en la subjetividad trascendental. (pp. 44-45).

En Ortega aparece pronto ese doble humano cuando en *Meditaciones del Quijote pone de manifiesto* que “Yo soy yo y mi circunstancia”. Se aprecia claramente, en su opinión, una duplicidad en el yo, porque yo soy dos ámbitos—*doble humano*—: el del yo y el del mundo. Por eso a esa vida que tiene como característica el ser un yo, le llama Ortega la *realidad radical*, mientras que a todo lo demás llamará *realidades radicadas* (p. 46).

Marías mantiene con gran coincidencia, incluso verbal, las tesis orteguianas y las husserlianas. En la realidad radical se “constituyen” todas las otras realidades. El hombre es una realidad que yo encuentro entre otras “en el ámbito o área de la realidad radical que es *mi vida*, *realidad radicada*, por tanto. No es meramente una cosa, un organismo o un animal, que obviamente también lo es, sino previamente a todo ello es algo mucho más hondo: *una estructura de la vida humana*. El hombre es —definido con más precisión— el conjunto de estructuras empíricas con que se nos presenta la vida humana, en que acaece la vida humana, que es la única vida que

conocemos. Y esta estructura empírica es la que estudia la antropología, reservando el estudio de la teoría de la vida humana, de la realidad radical, para la metafísica, (pp. 48-52).

En opinión de San Martín, la antropología de Marías sólo puede estudiar al ser humano en cuanto estructura empírica, pero no nos puede decir cuál es el corazón o núcleo de esa estructura empírica solo por el cual ese ser humano es tal ser. En la fenomenología la situación es distinta. La fenomenología trascendental es un camino de ida —del ser humano empírico a la subjetividad trascendental—, y un camino de vuelta —de la subjetividad trascendental al humano empírico, al ser humano que tiene su verdad en la subjetividad trascendental— porque *la subjetividad trascendental es el verdadero sentido del ser humano* (pp. 52-53).

En consecuencia, desde la fenomenología solo podemos hacer antropología filosófica cuando hemos descubierto el verdadero sentido de la vida humana, y éste es lo que en la fenomenología se entiende por subjetividad trascendental o en Ortega por “realidad radical”. San Martín propone una fórmula inversa a la de Marías. Si para Marías el hombre es la estructura empírica de la vida humana, para San Martín la vida humana, las categorías que explicitan su estructura analítica —es decir, necesaria o *a priori*— son el corazón del ser humano, sus dimensiones básicas, sus condiciones de posibilidad, aquello sin lo que no es tal. (pp. 54-56).

2.3. VIDA COMO “QUEHACER”

De las múltiples definiciones de “vida” a las que hemos aludido al inicio de nuestro capítulo anterior, hemos seleccionado por su sencillez y profundidad la que las concreta como “lo que somos y lo que hacemos” (VIII, 570). Comencemos nuestro análisis por la primera aseveración: ¿Qué somos? La respuesta taxativa nos la da Ortega en el *Prólogo a una edición de sus obras* cuando se pregunta: “Pero ¿qué se es,

amigos, qué se es? Se es lo que se hace, porque la vida no consiste en otra cosa que en el repertorio de nuestro «haceres» Entre los muchos «haceres» posibles, el hombre tiene que acertar con el suyo y resolverse, certero, entre lo que se *puede* hacer por lo que *hay* que hacer. Esto va expresado en la profunda palabra española *quehacer*. Somos últimamente nuestro quehacer” (V, 94). Y en una breve nota, al referirse Ortega a *El quehacer del hombre* dice: “La vida es quehacer y la verdad de la vida, es decir, la vida auténtica de cada cual consistirá en hacer lo que hay que hacer y evitar el hacer cualquier cosa” (V, 86).

Es fácil apreciar en estas afirmaciones de Ortega la dimensión radicalmente ética de nuestra vida por cuanto todo quehacer presupone una decisión y una elección entre diversas posibilidades, evitando en todo caso el capricho, aunque el interrogante que el propio Ortega plantea a continuación no deja de transmitir cierta inquietud al aludir a nuestra libertad para actuar: “¿Cómo no se ha advertido que la paradójica condición del hombre radica en que no puede ser lo que quiera, sino *lo que tiene necesariamente que ser*, y al mismo tiempo puede no aceptar esa necesidad, eludirla, defraudarla?” (V, 94-5).

¿Cómo se conjugan en el pensamiento orteguiano las afirmaciones de que “la vida auténtica de cada cual consistirá en *hacer lo que hay que hacer*, en que la vida humana no puede ser lo que el hombre quiera, sino *lo que tiene necesariamente que ser*, condensadas ambas afirmaciones en lo que Ortega considera ideal ético del hombre,—el aserto pindárico “llega a ser el que eres”— con la libertad constitutiva de nuestro ser que postula cuando afirma que “el hombre es libre, quiera o no, ya que, quiera o no, está forzado en cada instante a decidir lo que va a ser” (V, 95)?

“Ser libre —nos dice Ortega— quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad” (VI, 66). El perfil de este nuestro

quehacer “surge al enfrentar la vocación de cada cual con la circunstancia” (V, 96), ante “la inexorable forzosidad de determinarse, *de encajar en su destino exclusivo*” (V, 138). “Tenemos, queramos o no que realizar nuestro personaje, nuestra vocación, nuestro programa vital” (Ibíd.). La vida —insiste de forma reiterativa en sus escritos— “no consiste en otra cosa que en quehacer. La vida es lo que hay que hacer” (V, 143).

No es fácil condensar en un único texto la multitud de citas orteguianas por lo que se refiere a la vida como quehacer, si bien en la mayoría de ellas repite los mismos conceptos, incluso idénticos textos. Quizás uno de los más significativos pueda ser el que se contiene en *Historia como sistema*, y que transcribimos como frontispicio de nuestro trabajo:

La nota más trivial, pero a la vez más importante de la vida humana es que el hombre no tiene más remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia. La vida nos es dada, puesto que no nos la damos nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer. Y lo más grave (...), no nos es impuesto éste o el otro quehacer (...). Antes de hacer algo tiene cada hombre que decidir, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer. Pero esta decisión es imposible si el hombre no posee algunas convicciones sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres, él mismo. Sólo en vista de ellas puede preferir una acción a otra, puede, en suma, vivir (VI, 47).

“La vida es un “*faciendum*”, no un “*factum*”. La vida es la de un ser indigente, la de un ente que lo único que tiene es, propiamente, menesteres. El hombre tiene que determinar *lo que* va a ser entre las diversas posibilidades que la vida abre ante él, inmerso en unas determinadas circunstancias que constriñen o facilitan su elección pero que en ningún caso actúan como imposiciones inexorables. El hombre ha de decidir en cada instante lo que va a hacer, lo que va a ser en el siguiente. Y de esta capacidad de decisión brota, en su misma entraña, su dimensión ética esencial. La vida es de por sí ética por ser constitutivamente quehacer. “Porque resulta que el ser del hombre, a diferencia de todas las demás cosas del universo, consiste no en lo que es sino en lo que va a ser, por tanto, en lo que aún no es” (VIII, 607-608).

“La filosofía —concluye Ortega— después de sus balbuceos iniciales y hallazgos fortuitos (...), en su histórica travesía de milenaria continuidad, se constituye en la Academia Platónica como una ocupación primordial de la Ética (...) Paladina o larvadamente, el filósofo implicó siempre el «primado de la razón práctica». Fue, es y será, mientras sea, *ciencia del quehacer*” (IX, 1114). El hombre, en efecto, no es lo que *ya* es sino algo que ha de ser. El hombre es tarea, siendo la verdaderamente decisiva, la única inexorable, lograr la *coincidencia consigo mismo*, con su auténtica vocación. Esta búsqueda suscita inquietud e insatisfacción, al tener que realizarse en una circunstancia determinada que me la facilita o dificulta.

Guillermo A. Nicolás¹³, desarrolla el “quehacer” orteguiano en tres planos o niveles—humano, histórico y metafísico—, dedicando a cada cual un capítulo. Nos parece original y apropiado este encuadre por cuanto en cada uno de ellos analiza con detalle las realidades que, en su opinión, los constituyen. Así, en el primero —el nivel humano— la circunstancia y mundo, la libertad y la necesidad, la vocación, haciendo referencia expresa a la inseguridad y a la cultura, y concluyendo que la Filosofía Contemporánea, a diferencia de la Moderna, abre las compuertas del espíritu y lanza al hombre a entablar un diálogo *personal* con el mundo que lo rodea, una relación dialéctica entre el yo y la circunstancia de *un-ser-en-el mundo*, el hombre, que más que ser es una “pretensión” de ser, un proyecto nacido de una intransferible e inexorable vocación. El segundo nivel—el quehacer histórico—se apoya en el constante decidir y la necesidad de acertar en cada momento que constituye el día a día de la persona humana y que engendra, se quiera o no, preocupación. “La vida es una operación que se hace hacia delante” (III, 457), que más que desde el presente o el pasado se vive desde el porvenir y que se constituye en el atributo temporal de

¹³ *El hombre, un ser en vías de realización: preámbulo a una filosofía de la liberación integral*, Gredos. Madrid, 1974, pp. 38-142.

nuestra existencia, si bien, para vivir en el presente desde el porvenir es preciso apoyarse en el pasado.

En este mismo capítulo trata y desarrolla las “creencias y dudas” orteguianas y el tema de las generaciones, que sobrepasa el propósito inicial de nuestro trabajo, razón por la que centramos nuestro interés en los apartados que dedica al “eleatismo” y su superación y a la *Historia como sistema*. El “ser” para Parménides de Elea era identidad, invariabilidad o estaticidad “ser *ya* lo que se es”, “ser suficiente”. Y en contraposición, para Ortega el ser es “ser indigente”, “cambiante por naturaleza”, pura interdependencia entre el yo y las cosas. Porque, para Ortega, la realidad como tal no es un “ser”, es un “hacer” que hay que hacer, un “quehacer”. Y sólo desde esta plataforma o plano podemos entender de verdad el quehacer histórico del hombre orteguiano con todas sus implicaciones metafísicas.

Para Ortega el hombre y su vida se identifican y “siendo el ser viviente un ser siempre distinto de sí mismo —en términos de la escuela, un ser metafísicamente y no sólo físicamente móvil— tendrá que ser pensado mediante conceptos que anulen su propia e inevitable identidad” (VI, 67) ¿Cómo, pues, definirlo, siendo “puro acontecimiento”? : describiéndolo, narrándolo. He aquí la labor y urgente misión de la razón vital o histórica. La conclusión lógica para Ortega es que “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene...historia” (VI, 73), es su quehacer histórico no menos que su quehacer mundano, es decir, que el hombre es un quehacer, un hacer o un “hacerse” y esto nos aboca a considerar el último plano que habíamos diseñado: el hombre y su quehacer metafísico.

De los planos anteriormente considerados —el humano y el histórico— se deduce que el hombre *es* su quehacer, el sistema de sus quehaceres; que al no tener en su haber un ser fijo e inmutable, no le queda más remedio que írselo haciendo. Su ser, pues, es un quehacer, un auto-determinarse poco a poco, momento a momento. No se trata de *tener que* hacer, sino de *ser* su propio quehacer. Es, pues onto-determinación. No solamente el hombre sino también las cosas carecen de “ser”.

Aquel porque depende de éstas y éstas porque dependen de aquel (...) para Ortega la realidad primaria es la coexistencia simultánea, la pura relación dinámica de hombre y cosas (...) es decir, la realidad primaria o “radical” no es otra cosa que el yo y sus circunstancias; en una palabra, la vida humana, o, mejor aún, mi vida. He aquí la última conclusión de toda la filosofía orteguiana. El acontecimiento “vida” es la raíz de toda otra realidad, y sólo por eso es “radical”.

Resumiendo lo contenido en este plano metafísico, podemos concluir que el ser primario de las cosas surge únicamente de mi *enfrentamiento* con las mismas, o sea, de esa *mutua indigencia* que ellas tienen de mi yo y que mi yo tiene de ellas (...). Este enfrentamiento me fuerza a elaborar un *programa de conducta* frente a cada cosa, un *plan de atenuamiento* con respecto a las mismas. En esto consiste el *saber a qué atenerse*. Finalmente, el “ser” de este quehacer metafísico, y en virtud precisamente de ser un que-hacer, no tiene más remedio que consistir en un mero ensayo o conato de ser, sin garantías de que no pueda malograrse. En suma, el hombre y las cosas pueden muy bien contentarse con una mera pretensión de ser. A las ideas placenteras del sistema filosófico orteguiano de la vida personal como realidad radical y la vida como circunstancia se le debe añadir una nueva característica no menos fundamental: la noción igualmente radical del “ser indigente”.

2.4. EL HOMBRE, “VERDADERO Y ÚNICO PROBLEMA DE LA ÉTICA”

El tema del hombre, junto al de la vida y al de la circunstancia, que apenas hemos esbozado en el apartado anterior, constituyen los tres pilares básicos en que se asienta el edificio entero de la filosofía orteguiana. Vida y hombre han sido preguntas acuciantes del pensamiento filosófico de todos los tiempos, si bien han suscitado especial interés en la filosofía contemporánea. En el concepto de vida enraíza y toma vuelo la vida como “realidad radical”; vida, por otra parte, radicada en el hombre y su circunstancia. Analizar, aunque sea sólo en bosquejo, la antropología orteguiana,

previa definición del hombre, si es que este intento fuera posible, y destacar las características más sobresalientes que Ortega tiene en cuenta en su obra, es tarea fundamental como base y sustrato indispensable por cuanto el hombre es, en su opinión, “el verdadero y único problema de la ética” (I, 177).

2.4.1. Antropología filosófica orteguiana

Al intentar definir los conceptos de ética y metafísica en el capítulo anterior nos referimos a la opinión de Aranguren¹⁴ que identifica en Ortega Ética y Metafísica o Metafísica y Ética. Nunca hemos compartido la idea de una excesiva división de la filosofía en diversas ramas, disciplinas o estancos, más o menos herméticos, del saber, —como hemos indicado con anterioridad—, por el riesgo de perder la visión unitaria de la que nacen y se nutren todas. Nos apesadumbraba, no obstante, ser considerado “rara avis” al opinar de esta forma, dando la sensación de carecer de una capacidad de discernimiento básica, cuando, en el transcurso de nuestras lecturas, tropezamos al azar con un texto de Xavier Zubiri¹⁵ que, en parte al menos, y con una visión más certera y fundamentada que la nuestra, corrobora, hasta cierto punto, nuestra opinión. “Entender la filosofía, escribe, como un resumen —porque es fácil propender a estructurarla en las «asignaturas» que «comprende»— es un defecto, (...), y su división en ramas ha constituido la gran brecha por la que muere la filosofía”.

El pensar filosófico envuelve en su seno la totalidad de los objetos. A este concepto de totalidad se ha opuesto tradicionalmente una división en disciplinas: lógica, psicología, metafísica (...) La filosofía o no es nada o es un pensamiento integral al que no puede yuxtaponerse nada. La ética es una metafísica de la vida humana: La lógica es una ontología del intelecto pensante, (...), cada cuestión filosófica en sí misma es la totalidad de todas las cuestiones. Sólo hay una cuestión: la filosofía.

¹⁴ *La ética de Ortega*, o. c., p. 515.

¹⁵ “Introducción a la Filosofía: la metafísica de Aristóteles, 1931-1932”, en *Cursos Universitarios*, vol. I, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2007, pp. 207.

La relación de la antropología, como “conocimiento del hombre”, con la metafísica, no es, sin embargo, un tema baladí. Ha suscitado diversos análisis recientemente en los ámbitos filosóficos, tanto desde un punto de vista general como desde el referido a la antropología orteguiana en particular. El profesor Tugendhat pronunció en el año 2006 una conferencia en el VII Congreso de Antropología Filosófica celebrado en Sevilla sobre la antropología como filosofía primera. El texto de esta intervención fue editado en 2008. En las primeras palabras de presentación, Tugendhat afirma que “la antropología no es simplemente una disciplina filosófica entre otras, sino que se la debería entender como la filosofía primera, es decir, que la pregunta «¿qué somos como seres humanos?» es aquella pregunta en que tienen su base todas las otras preguntas y disciplinas filosóficas”. Y se pregunta, a continuación, “¿es necesario una unidad entre las diferentes disciplinas filosóficas?, ¿cómo debemos entender la disciplina de antropología filosófica en sí?”¹⁶.

La metafísica —argumenta Tugendhat— de ser considerada disciplina base, parece haber derivado hacia su ocaso. Por otra parte, “parece hasta difícil —en su opinión— tener que imaginarse una disciplina filosófica que no remita a la «comprensión humana» como aglutinante y fin primordial de toda filosofía. Las tres preguntas fundamentales de la filosofía, en opinión de Kant, — ¿qué puedo conocer? (epistemología), ¿qué debo hacer? (ética) y ¿qué puedo esperar? (religión) —remiten a la pregunta esencial ¿qué es el hombre? En este pasaje, en su opinión, Kant concibió por primera vez la idea de una antropología como filosofía primera”¹⁷. Tugendhat fundamenta, como puede apreciarse, la radicalidad de la antropología como base del resto de disciplinas en la comprensión humana, que se constituye en el fin último, radical, de toda filosofía. Y esta afirmación, que tiene la fuerza y el sentido de abarcar a

¹⁶ *Antropología en vez de Metafísica*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2008, p.17.

¹⁷ *Ibíd.*, p.19.

toda la humanidad y su referencia obligada al mundo de lo que nos rodea, nos lleva, como de la mano, a las precisas y preciosas consideraciones sobre la comprensión contenidas en *Meditaciones del Quijote* del propio Ortega y Gasset.

“La pregunta básica de la ontología ¿qué es el ser? remite, en consecuencia, a la pregunta «¿en qué consiste la estructura de la comprensión humana?» y concluye en un problema fundamental: de qué manera se debe vivir; cómo conducir nuestra propia vida”¹⁸. La conexión entre la estructura de la vida humana y la pregunta sobre cómo debemos vivir es el reto, el nudo gordiano, que pretende analizar el autor y para el que confiesa no tener una respuesta satisfactoria, si bien propone orientarnos con dos propuestas: “rechazar, en primer lugar, la idea en general de un imperativo categórico, es decir, la suposición de que nos encontramos bajo alguna necesidad práctica absoluta, a modo de mandamiento, y distinguir en segundo lugar dentro de la pregunta por el bien una región más limitada, la de la moral, de otra más amplia, que se puede llamar ética, si bien esta distinción entre lo ético y lo moral es naturalmente sólo una terminología artificial (...). Desde luego que moral es simplemente la traducción latina de lo que los griegos llamaron ética”¹⁹.

Javier San Martín, tomando como base y excusa la conferencia del profesor Tugendhat en Sevilla, afirma que

“todo el sentido de la filosofía de Ortega —y me atrevería a añadir, de la filosofía de Zubiri y Marías—, no son otro que proclamar, aunque remozada, la tesis kantiana de que las preguntas fundamentales de la filosofía se remiten a la pregunta antropológica *¿qué es el ser humano?* Y justo eso es proclamar, por escandaloso y anacrónico que pueda parecer, que la filosofía primera es antropología filosófica. (p. 69)

¹⁸ *Antropología en vez de metafísica*, o. c., p. 19.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 31-32.

Toda filosofía debe empezar o encuentra su enraizamiento (...) en el saber sobre el ser humano (p. 70).

Como no puede ser de otro modo, San Martín analiza esta relación metafísica/antropología desde una dimensión fenomenológica. Pues bien; desde esta perspectiva concluye que

la fenomenología, y en ella Ortega y Gasset —y en su estela Zubiri y Marías— tienen plena conciencia de que la filosofía antes de nada es antropología, no antropología física ni cultural, sino antropología filosófica (...), [aunque] ni Husserl, ni Ortega o Zubiri hablaban de la antropología filosófica como filosofía primera. Más aún, que rechazaran esa posición, porque la antropología filosófica tratará del ser humano y ellos, en sus respectivas filosofías primeras, no trataban del ser humano, sino de la subjetividad trascendental (Husserl) o de la realidad radical (Ortega y Marías) o, en el caso de Zubiri, ya no se sabe muy bien de qué.²⁰

“Toda antropología filosófica —continúa— debe convertirse en filosofía primera, pero no porque elevemos al ser humano empírico a ser central, sino porque ese ser humano es en realidad una subjetividad trascendental o una vida radical en la que todo está radicado o enraizado”²¹, concluyendo que “la filosofía que toma la antropología filosófica como filosofía primera, y que en conjunto se corresponde con la obra de Ortega es mucho más ajustada a la contemporaneidad que la propuesta heideggeriana de que sólo un Dios nos puede salvar”²².

A juicio de Pedro Cerezo, “durante más de una década —los años veinte— bajo el epígrafe de vida, Ortega se mueve confusamente entre la Psicología

²⁰ “La antropología de Ortega como filosofía primera”, Javier San Martín, Tomás Domingo Moratalla (Eds.), *Las dimensiones de la vida humana.- Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2010, p. 69.70.

²¹ *Ibíd.*, p. 75.

²² *Ibíd.*, p. 79.

fenomenológica, la Antropología filosófica y la Metafísica”²³, hasta que, al final de la misma se esfuerza por abandonar el suelo de dicha antropología, atribuyendo dicho abandono a la aparición de *Ser y Tiempo* de Heidegger. En la reflexión epilógica de su ensayo concluye que “la propuesta de Ortega desemboca en un extraño mixto de Antropología y Metafísica”, al rehuir una Ontología fundamental y “acabar haciendo equivocadamente una Ontología *generalis* de la vida pero en cuanto Antropología metafísica”²⁴.

Y concluimos esta breve alusión a la antropología orteguiana preguntándonos directamente con José Lasaga²⁵: ¿es la filosofía de Ortega una antropología? “Ortega, en opinión de Lasaga, a comienzo de los veinte, orientó su búsqueda hacia una doctrina que intentará armonizar el fenómeno «vida» con la idea del «hombre». Esa filosofía es la que se despliega a lo largo de los años veinte, siendo su «propedéutica» *El tema de nuestro tiempo* (1923) y su programa el artículo *Ni vitalismo ni racionalismo*”. En un artículo publicado en *Revista de Occidente* en Octubre de 2005, a propósito del cincuenta centenario de la muerte de Ortega, con el título “Los nombres de la filosofía: razón vital o razón histórica”, José Lasaga vincula la verdadera superación del idealismo por parte de Ortega “al abandono del programa «antropológico» de los años veinte, abandono que supondría: disolución de la entidad «hombre» en la «realidad radical» *vida humana* de cada cual y la redefinición del

²³ “Las dimensiones de la vida humana en Ortega y Gasset”, en *Las dimensiones de la vida humana, Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. o.c., p. 21.

²⁴ *Ibíd.* p. 51.

²⁵ “Notas sobre la Antropología defectible de Ortega”, en *Las dimensiones de la vida humana.- Ortega, Marías, Zubiri y Laín Entralgo*, o. c. p.54.

modelo de la «razón vital» en términos de «razón histórica» o, si se prefiere, «razón viviente histórica»²⁶.

La ciencia del hombre que buscara Ortega en los años veinte se transforma en una metafísica de la vida humana, un concepto de genuina filosofía primera.

No se trataría, de una “antropología filosófica”, sino de una transformación en una especie de metafísica de nuevo cuño. De ahí que el enfoque ortodoxamente antropológico (el que busca determinar la esencia del ente “hombre”), es incompatible con la tesis central de la “razón histórica”: el hombre no tiene naturaleza, esto es “esencia”, sino que es historia. Esta tesis firme sería el resultado de dejar de pensar el objeto natural “hombre” en términos positivistas, como de hecho hacía al describirlo como una “cosa” compuesta de virilidad, alma y espíritu, para pensar el objeto metafísico “vida humana”, en cuanto que éste es la primera evidencia que el filósofo encuentra ante sí²⁷.

Pero, ¿qué es lo “humano” en la expresión “vida humana”? Ortega no abandona, en nuestra opinión, la antropología en toda su obra, aunque trueque a partir de los años veinte el término “hombre” —ciencia del hombre— por el de “vida humana”, expresión ésta que encierra en sí misma lo más granado, el alma y el corazón de toda su filosofía.

Hemos esbozado apenas un problema académico dimanante de la ramificación en diversas disciplinas de nuestro saber filosófico. Son plurales, aunque complementarias las diversas posturas de los distintos especialistas a los que nos hemos referido, como diversa es la propia concepción de la metafísica, la antropología y la misma vida en cada uno de ellos, razón por la que no debemos extendernos más

²⁶ “Los nombres de la filosofía: razón vital y razón histórica”, en *Revista de Occidente*, Mayo 2005, nº 288, p. 11.

²⁷ *Ibíd.*, p. 56.

en cuestiones académicas, sin duda importantes pero no menos cargadas de formalismo, y preguntarnos por lo que constituye el meollo de la cuestión: ¿qué es el hombre?

2.4.2. ¿Qué es el hombre?

Para Ortega la definición del hombre —qué cosa es el hombre— es una cuestión que los clásicos de la filosofía, siglo tras siglo, han ido pasándose de mano en mano. Ortega aprovecha el “pie forzado” del comentario a *El sobrehombre* de Nietzsche para afirmar que “si éste busca una nueva definición del hombre, queda fuera de toda duda que se afana tras una nueva moral” (I, 177). Es clara la interrelación esencial entre hombre, ética y moral como, por otra parte, no puede ser de otro modo al constituirse el propio hombre como persona en el único agente moral consciente de sus actos.

Continúa Ortega, apenas un mes más tarde, con la inquietud de averiguar qué entendemos por hombre, y en *Asamblea para el progreso de las ciencias* (Agosto de 1908) ante la pregunta de Pascal ¿qué necesidad hay de explicar lo que entendemos por la palabra hombre?, se sirve de Montaigne para decirnos que “en cada hombre hay un ser maravillosamente vario y ondulante” —lo individual es inasible, no puede ser conocido. Podemos presentirlo, adivinarlo, pero nunca conocerlo estrictamente” (I, 185). Ya en *La pedagogía social como progreso político* (Marzo de 1910) comienza a esbozar un análisis de esta realidad y se pregunta y responde: “¿es el hombre un individuo biológico, un puro organismo? La contestación será inequívoca: “no; no es solo un caso de la biología, puesto que es la biología misma (...). La fisiología del antropoide es sólo un pretexto para que exista el hombre, como la rama nudosa del árbol es sólo un pretexto para que aposado en ella dé el pájaro su canto” (II, 93). El hombre es fundamentalmente “el hombre interior, el hombre que piensa, siente y

quiere” (II, 94), “todo ser viviente que piensa con sentido y por eso podemos nosotros entenderlo (VIII, 121).

Sin que falten referencias al tema del hombre en el espacio que media hasta 1925, debemos remontar el vuelo para examinar con cierto detenimiento las conferencias sobre “antropología filosófica” dictadas en 1925, a las que hace referencia en su ensayo *Vitalidad, alma, espíritu* (II, 566, Nota). “La antropología filosófica o, como yo prefiero decir, el conocimiento del hombre, tiene ante sí un tema, todavía no tocado por nadie y que fuera incitante acometer: la tectónica de la persona, la estructura de la intimidad humana (...). Ha llegado la hora oportuna para acometer estas [empresas] y formarnos una idea más total y compleja de la intimidad humana (II, 569-570). Se impone, pues, acometer el “conocimiento del hombre”, la tectónica de la persona, la estructura de la intimidad humana.

Describe Ortega en un primer análisis tres grandes zonas o regiones de la personalidad cuyos contornos y caracteres se aclaran mutuamente: “*la vitalidad*, porción de nuestra psique que vive infusa en el cuerpo, cimiento y raíz de nuestra persona porque en ella se funde radicalmente lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual; *el espíritu* como conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista —lo que estrictamente debe llamarse “yo”—, y *el alma*, ámbito intermedio entre vitalidad y espíritu, que tiene un extraño carácter atmosférico y es, aparte de la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, los impulsos y apetitos, el factor de nuestra individualización” (II, 575-576).

Acierta al definir la tectónica de la persona como la estructura de la intimidad humana, pero no nos debe pasar desapercibido que estructura se refiere, en una de sus acepciones, a los cimientos y armadura que, fija en el suelo, sirve de sustentación a un edificio —no en vano nos remite a la topografía del ser humano—. Esta es la tectónica o estructura del edificio humano que podemos trasladar al símil de un

edificio señalando como cimientos la vitalidad, como columnas que lo sustentan y techo que lo cobija el espíritu y como ámbito que lo constituye en habitáculo presto para ser habitado el alma. Nos estamos, refiriendo, pues, a la descripción de fenómenos internos, hechos, datos que no hacen sino “denominar diferencias patentes que hallamos en nuestros íntimos sucesos: son conceptos descriptivos, no hipótesis metafísicas” (II, 579), Pero estos fenómenos, hechos o datos ¿se reproducen, nos preguntamos, de forma mimética, con idénticas características e intensidad en todos los seres humanos? Es claro para el propio Ortega que el pronombre “mi”, cuando tanto la vitalidad como el alma o el espíritu los aplico a “mi persona” significan evidentemente cosas distintas, “lo que nos obliga, al menos provisionalmente, a hablar de tres «yo» distintos que integran trinitariamente nuestra personalidad: un «yo» de la esfera psico-corporal, un «yo» del alma y un «yo» espiritual o mental (II, 579)²⁸. A pesar de presentarse como fenómenos, hechos o datos, no es fácil, ni para quien posee el don de la claridad, como es el caso de Ortega, definir con nitidez, hacer asequible el “yo” que somos, por sentirse “deslizado hacia consideraciones de grave sutileza, donde palpamos, como desde fuera, realidades y problemas de dramático sabor cósmico” (II, 580).

Si tratamos de aplicar esta misma “trinidad” —vitalidad, alma, espíritu— al conjunto de individuos que forman la humanidad ¿son los tres principios idénticos en todos y cada uno de ellos? Ortega opina que sí respecto al entendimiento y la voluntad:

lo que sí parece claro es que, al pensar o al querer, abandonamos nuestra individualidad y entramos a participar en un orbe universal (...). Dicho de otra manera;

²⁸ Sobre los tres tipos de “yo” a los que Ortega hace referencia, ha disertado con acierto, profundidad y extensión José Lasaga Medina en su tesis doctoral, inédita, *La consistencia del yo en el pensamiento de Ortega y Gasset*, 1991, Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía, bajo la dirección de D. Julio Bayón Cerdán.

el espíritu no descansa en sí mismo, sino que tiene sus raíces y fundamento en ese orbe universal y transubjetivo. Un espíritu que funcionase por sí y ante sí, a su modo, gusto y genio, no sería un espíritu, sino un alma (...). Pensar es salir fuera de sí y diluirse en la región del espíritu universal. Amar, en cambio, es situarse fuera de todo lo que no sea yo, y ejercer por propio impulso y propio riesgo esa peculiar acción sentimental (II, 580-1).

Hemos recorrido el itinerario del concepto de hombre en algunos textos orteguianos que intentan definirlo o mostrar sus características más sobresalientes, llegando a tres conclusiones como hitos que destacan en esta itinerancia: El hombre es su vida, una vida personal, no tanto biológica como biográfica, individual, concreta e intransferible. Esta vida, así considerada, es la “realidad radical”, fuente y hontanar de todas las demás realidades y a la cual todas ellas han de referirse, y el hombre es, en tanto que vida en él radicada, drama, intimidad, proyecto, libertad, quehacer e historia. El hombre es, en este sentido, el problema a resolver por cuanto es vida y vida es lo que somos, hacemos y cuanto nos pasa; un continuo irnos descubriendo, un continuo sobresalto en medio de las circunstancias que nos rodean, bien como obstáculos, bien como ocasiones propicias para nuestro progreso. El hombre, en su experiencia vital, es continuo cambio, dinamismo; nada en él es realidad sujeta e inamovible, sustancia, esencia o naturaleza según los modos de pensar anteriores a la nueva visión que Ortega vislumbra y afirma, razón por la cual no sirven para su definición o mera descripción los conceptos y terminología anteriores, debiendo ser implementadas nuevas nociones en marcha constante. Nos dice Ortega:

tendremos siempre que definir el hombre como el ser esencialmente menesteroso, indigente, en suma, por sus necesidades. De aquí que no pueda tener el carácter de ser propio de las cosas, un ser estático, un ser que es ya lo que es, como la piedra, el astro, el animal. El hombre, por el contrario, es precisamente lo que no es —por ejemplo, feliz— le constituye esta necesidad de ser feliz y por lo mismo, su ser consiste inexorablemente en tener que esforzarse en lograr lo que no tiene ni es, lo que ha menester...tendremos siempre que definir al hombre como el ser esencialmente menesteroso, indigente de su ser. De aquí que *sea* no algo estático, quieto, fijo, sino

un movimiento, un *ir* a ser, un echar de menos algo y movilizarse en su busca, puro y frenético anhelo (IX, 94).

“Ni el mundo, ni el hombre son: todo está en marcha. Viene de —va hacia— no se sabe aún adónde. Solo se sabe que es cambio, mudanza, peregrinación” (V, 613). Y su estar siendo consiste en un *hacer*, hacer su ser, hacer su mundo, hacerse a sí en la circunstancia. Esta *desnivelación metafísica* (ser y no ser al mismo tiempo) será la que haga posible la dialéctica de su propio quehacer (...). Ser y devenir no se excluyen: Hay devenir del ente, pero no del ser o “*esse*”²⁹. “En definitiva: el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia” (VI, 73). El hombre no es su alma y su cuerpo, que no dejan de ser cosas, es decir, algo privado de ese fondo vital, sino su vida, un problema vital. *Vitalidad, alma y espíritu*, que forman la tectónica del ser humano, conceptos, por otra parte, como hemos indicado, meramente descriptivos pero en absoluto hipótesis metafísicas, no dejan de ser funciones diversas de nuestra persona, si bien forman un sujeto, un “yo”. La misma razón es función vital” del mismo linaje que el ver o el palpar (I, 784), consistiendo “el tema de nuestro tiempo” en someter la razón a la vitalidad (II, 568).

El hombre no es (en el sentido que para la filosofía anterior a Ortega tenía el concepto ser como algo fijo, estable, no susceptible de cambio) sino que *vive* (es decir, su íntima constitución, su razón de ser, es el cambio, la intrínseca y necesaria adaptación al decurso de la vida que, como el mismo concepto indica, exige continua movilidad y dinamismo). Es fácil, a nuestro entender, una vez considerado el hombre como vida y ésta como lo que somos, hacemos y nos pasa, es decir, como quehacer, concluir que el hombre no tiene naturaleza sino historia, es decir sujeto de sucesos que le han ido amueblando.

²⁹ *El hombre, un ser en vías de realización*, o. c., p.13.

Dentro de estas descripciones del hombre, no dejan de llamarnos la atención, como breve síntesis, tres momentos fundamentales de nuestra existencia. Partiendo de la sensación de sentirnos perdidos, náufragos, en que nos encontramos en una primera etapa, similar a la de los animales, y que Ortega denomina *alteración*; el retiro al interior, a la intimidad, que experimentamos para hacernos cargo de las circunstancias, del mundo en que estamos instalados, para poder discernir qué hacer, cómo comportarnos y que se conforma en atributo esencial que nos distingue de los propios animales y nos constituye como hombres, al que llama *ensimismamiento*, y la vuelta al mundo para actuar en él aceptándolo o intentando cambiarlo, conforme a un plan de *acción* que nos trazamos y que se corresponde con nuestro quehacer. *Alteración, ensimismamiento y acción*, pues, como coordenadas de nuestra existencia que definen con exactitud nuestra forma de ser y de obrar y que se sustancian, partiendo de la realidad inicial del individuo, en resaltar el valor de la interioridad y la libertad de acción como notas esenciales del hombre.

Dinamismo y circunstancialidad son los caracteres que mejor definen la realidad mundana del hombre. A pesar de no estar adscrito a ningún ser determinado y carecer, por tanto, de identidad constitutiva, este “creador” de sí mismo que es el ser libre, lo es de una manera *relativa y condicionada*... Al lado de la constitutiva inestabilidad de este ser “en gerundio” [*faciendum*], hay algo que tiene mucho de “participio” [*factum*], es decir, algo fijo y estable que hace de la vida, de toda vida, un hacer *libérrimo* y un hacer *necesario* al mismo tiempo. A pesar de ser un “acontecimiento absoluto” la vida lleva dentro de sus entrañas —a la manera de misteriosa entelequia— la inexorabilidad de una invariable condición estructural...*la vocación*. Ortega no niega que se dé una estructura psicosomática, lo que niega es que esa estructura constituya de hecho al hombre.

Hemos intentado indagar las diversas opiniones de Ortega a través de sus escritos en el tiempo para señalar sus tendencias y progresos, si bien no apreciamos

superaciones dignas de resaltar. Esta tarea nos ha servido, al menos, para resaltar las principales características que atribuye al ser humano, las cuales, aunque sin ánimo exhaustivo por no constituir el fin último de nuestra investigación, pasamos a resumir, acudiendo, en la mayoría de los casos, a textos originales. Ortega se esfuerza por definir al hombre, “verdadero y único problema de la Ética” (I, 177), y encuentra, ya desde el principio, una definición que le servirá de pauta en todo su devenir indagatorio, apoyándose en lo dicho por Montaigne “en cada hombre hay un ser maravillosamente vario y ondulante. Lo individual es inasible, no puede ser conocido. Podemos presentirlo, suponerlo, adivinarlo, pero nunca conocerlo estrictamente” (I, 185).

Pero ¿hemos definido, apoyándonos en esta caracterización, lo que es realmente el hombre, la persona, o simplemente hemos enumerado y descrito algunos de sus caracteres? Me temo que esto último, porque el análisis de la estructura, la tectónica del ser humano, al decir de Ortega, no es capaz siquiera de aproximarse a la riqueza de lo que una persona humana atesora y, por otra parte, apoyados en la incipiente pero certísima afirmación de Montaigne de que se trata de una realidad ondulante y diversa, “el hombre actual —y cualquier hombre en cualesquiera de los tiempos pasados o futuros— es indefinible, propiamente hablando no existe” (VI, 778). “El hombre es una abstracción sin duda útil” (Ibíd.). Existe tal o cual hombre, individualísimo, con sus propias, individuales y exclusivas características, pero el hombre, en cuanto tal, es un concepto universal, efectivamente útil para nuestras abstracciones, pero exento de realidad.

“El hombre es cambio, sustancial cambio, (...) hasta el punto de que si algo en el hombre se presenta con carácter estadizo e inmutable, basta esto para inferir que pertenece a lo que en el hombre no es humano” (VI, 778). La tectónica de la persona, la estructura de la intimidad humana —cuerpo, espíritu y alma— no dejan de ser, en definitiva, sino instrumentos, necesarios eso sí, para el desarrollo de nuestra vida y

nuestro arraigo en el mundo, pero no constituyen propiamente hablando nuestro centro vital. Pueden permanecer, en cierto modo, inmutables, sin experimentar cambios sustanciales en el decurso de los tiempos y por esa misma razón no forman parte de lo más íntimo e impenetrable de nuestra personalidad. “El hombre propiamente dicho no tiene naturaleza, principio estable de las variaciones, lo que permanece idéntico a través de las mudanzas, sino que es historia, como modo de ser propio de una realidad, cuya sustancia es precisamente la variación” (VI, 779). Su descripción o definición, si ésta fuera posible, pertenece de lleno al campo de la biografía, como narración de hechos que la han ido amueblando a través del tiempo y de sus diarios quehaceres.

El hombre es su vida, su vivir, aquello que somos, hacemos y nos pasa en el decurso de nuestra existencia y cuyas fases de *alteración*, *ensimismamiento* y *acción* no son situaciones que experimentemos de una vez para siempre, sino momentos que se van sucediendo de forma continua en todos los momentos en que debemos hacer un alto en el camino para analizar e intentar comprender nuestra situación concreta, “viviente problema, absoluta y azarosa aventura o como yo suelo decir, ser, por esencia, drama” (V, 540). “No hay acción auténtica si no hay pensamiento y no hay auténtico pensamiento si éste no va debidamente referido a la acción y virilizado por su relación con ésta” (V, 543).

Hemos indicado, con palabras de Ortega, que “lo más importante que sobre el hombre y todo lo humano hay que decir es que nada en él, absolutamente nada, está exento de cambio” (VI, 778).

Al no estar adscrito a una consistencia fija e inmutable —a una “naturaleza”— está en franquicia para ser, por lo menos para intentar ser, lo que quiera. Por eso el hombre es libre y no por casualidad. Es libre porque no poseyendo un ser dado y perpetuo no tiene más remedio que írselo buscando. Y esto —lo que va a ser en todo futuro

inmediato o remoto— tiene que elegirlo y decidirlo él mismo. De suerte que es libre el hombre...a la fuerza (VI, 779).

Pero el hecho de que la realidad humana sea cambiante no obsta —acota el propio Ortega— para que podamos hablar del hombre con suficiente generalización por cuanto “el hombre en cuanto vida humana, vive siempre, siempre —no cabe mayor generalización— vive siempre *desde y sobre* determinadas creencias” (VI, 781). Antes de tomar cualquier decisión, tiene que poseer el hombre “algunas convicciones de lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres, él mismo. Sólo en vista de ellos puede preferir una acción a otra, puede, en suma, vivir” (VI, 47).” Las creencias son lo que verdaderamente constituye el estado del hombre (...) y el creer no es ya una operación del mecanismo «intelectual», sino que es una función del viviente como tal, la función de orientar su conducta, su quehacer” (VI, 48).

Existe en lo anteriormente indicado una afirmación digna de ser subrayada: el hombre es libre, porque, no poseyendo un ser dado y perpetuo, no tiene más remedio que írselo haciendo. De esta consideración Ortega concluye que “la vida humana, [y el hombre, en consecuencia], es, en todo momento, una ecuación entre pasado y porvenir” (VI, 784); una operación que se hace hacia delante, un ocuparse por adelantado de su futuro, es decir, una pre-ocupación y, en tanto que futuro incierto, tal preocupación lleva impresa en su entraña la inseguridad. “El hombre no tiene «naturaleza». El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que son también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama —su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento” (VI, 64). Frente al ser suficiente de la sustancia o cosa, la vida es el ser indigente, el ente que lo único que tiene es, propiamente, menesteres, quehaceres, un programa vital que desarrollar entre las diversas posibilidades de ser que en cada instante se abren ante él. Ese peregrino del

ser, ese sustancial emigrante en busca de horizontes donde encontrarse con la realidad definitiva y angustiosamente buscada, es el hombre.

Y para encontrar la tierra prometida —no estamos hablando evidentemente en términos religiosos ni de posibles “postrimerías”— el hombre debe mutarse sustancialmente como requisito y condición “sine qua non” para propiciar su propio progreso, su continuo avance. “Nadie puede vivirme mi vida; tengo yo por mi propia y exclusiva cuenta que írmela viviendo, sorbiendo sus alborozos, apurando sus amarguras, aguantando sus dolores, hirviendo en sus entusiasmos” (VI, 371). El hombre, cada hombre, tiene que decidir en cada instante lo que va a hacer, lo que va a ser en el siguiente” (VI, 380), trazando su propio método o camino. La vida no es sin más ni más el hombre, es decir, el sujeto que vive, sino que es el drama de ese sujeto al encontrarse teniendo que bracear, que nadar náufrago en el mundo. El camino, en esta imagen marinera, se convierte consecuentemente en derrotero.

El esfuerzo por resolver el problema de su propio ser es la faena en que el hombre anda irremediabilmente metido. Y “esta faena se llama «vivir», y el vivir consiste en que el hombre está siempre en una circunstancia; que se encuentra de pronto y sin saber cómo sumergido, proyectado en un orbe o contorno incanjeable, en éste de ahora” (VI, 379). La vida lo es siempre de alguien, de un viviente. Pero este alguien es sólo uno de los sus dos radicales componentes. El otro componente es la circunstancia, contorno o mundo en que vivimos. *Vida, hombre y circunstancia* constituyen la nervatura de todo el sistema filosófico orteguiano y fundamentan —como más adelante intentaremos demostrar— el origen, el auténtico hontanar, de su concepción ética. “El hombre es quien vive, «el viviente», pero «el hombre» ha de entenderse individualmente: no es «el hombre en general quien vive, sino que toda vida es individualísima»” (VIII, 417).

“La situación del hombre es la vida, es vivir” (VIII, 564). “El ser del hombre es lo que éste suele llamar su vida. Somos nuestra vida” (VIII, 607), pero *vida radicada*, inserta en una circunstancia, tiempo y lugar determinados que se constituyen en el habitáculo de nuestra existencia, la morada que nos cobija y propicia o entorpece nuestro desarrollo. El hombre “está inventando de continuo un mundo donde alojarse y destruyéndolo después para crear otro, perpetuo emigrante de mundo en mundo, de creencia en creencia, de ilusión en ilusión” (IX, 454), superando en cada instante su condición de ser indigente, sujeto de privaciones que condicionan sus ansias irrefrenables de vuelo o deseos incontenibles de “ser él mismo”. “Todo lo que el hombre hace —concluimos con Ortega— lo hace para ser feliz. Y como la Naturaleza no se lo permite, en vez de adaptarse a ella como los demás animales, se esfuerza milenio tras milenio en adaptar a él la Naturaleza (...). La idea de un mundo coincidente con los deseos del hombre es precisamente lo que llamamos ««felicidad»»” (X, 26-27).

Hemos de concluir este apartado dedicado a la definición del hombre con la rotunda y decepcionante afirmación de Ortega de que “aunque parezca mentira no hay cosa más ignorada en la historia del pensamiento humano que el hombre mismo” (VIII, 377); que para definir al hombre como ser humano, lo único que podemos hacer es, en consecuencia, describirlo o narrarlo.

CAPÍTULO TERCERO

CARACTERÍSTICAS PRINCIPALES DE LA ÉTICA EN ORTEGA

Hemos destacado el “quehacer” como fundamento de nuestro desarrollo vital y fuente de nuestro *ethos*, para concluir en un intento de definir al hombre como “verdadero y único problema de la ética” (I, 177). Hemos pretendido resaltar, por otra parte, como hitos fundamentales o pilares básicos de la filosofía orteguiana *la vida* como realidad radical, *el hombre* como radicación o estructura de la misma y *la circunstancia* como sustrato en que la vida nace, crece, se desarrolla y muere. Hemos analizado, e intentado justificar, la ética como dimensión esencial del ser humano, dilucidando los conceptos de ética, moral y *ethos* en los textos orteguianos y afirmando que la realidad humana es constitutivamente ética, con alusión a las posibles relaciones entre ética, metafísica y antropología, para ahondar a continuación en la vida como realidad radical y sus atributos, así como las profundas innovaciones que presenta el sistema filosófico orteguiano por cuanto cambia radicalmente el concepto tradicional de ser por esa otra realidad radical primaria que llama vida y que consiste en aquello que somos, hacemos y nos pasa, es decir continua movilidad y adaptación a las circunstancias frente a las concepciones inamovibles de los sistemas realistas o idealistas.

Para Ortega hombre y vida llegan a identificarse —al menos eso se desprende de algunos de sus textos— y la misma concepción del ser humano a la que hemos aludido en el capítulo anterior, compleja de por sí, sufre un vuelco espectacular pasando de el ser “racional” conocido hasta entonces —“naturaleza” fija, estable y no susceptible de cambio— a ser “algo maravillosamente vario y ondulante”, sustancial cambio que, para seguir viviendo, debe adaptarse a las circunstancias, constituyéndose en sujeto y objeto de la historia. Resta, para completar lo que hemos considerado

fundamentos de la ética orteguiana, un análisis pormenorizado de sus principales características, ahondando en primer lugar en el concepto de *ethos* —apenas esbozado en el capítulo primero— y que consideramos de gran importancia para la comprensión de la ética en Ortega, si trascendemos las consideraciones moralistas, casuísticas e ideológicas, para concluir que es el hecho inexorable que informa la vida de cada hombre. El *ethos* no son los actos, ni tampoco los hábitos en sí, sino el carácter, una actitud, unas disposiciones de ánimo ínsitas en el hombre que le posibilitan para conseguir su plena realización.

Estas disposiciones deben poder ser realizadas, *encarnarse*, porque así nos lo exige la vida, pero de un modo también peculiar según el pensamiento de Ortega, por cuanto no tienen como marco primario ni trasfondo necesario el elenco de virtudes requeridas en sistemas éticos pasados, sino imperativos que la propia vida nos propone y nos requiere, como pueden ser la comprensión, la apertura y la tolerancia; la ilusión y la salud; la autenticidad y las responsabilidades y, en resumidas cuentas, la felicidad como aspiración última en cuanto realización de nuestra vocación y plena consecución de nuestro destino, de nuestra misión. Nos proponemos, en conclusión, analizar la ética orteguiana desde estas perspectivas con el fin de fundamentar nuestras averiguaciones sobre si existe algún sesgo de relativismo en la ética de Ortega, propósito de nuestra tarea y nuestros desvelos.

3.1. ÉTICA COMO ACTITUD

Llama la atención, en primer lugar, —como indicamos más arriba— el escaso uso del vocablo *ethos* en la obra orteguiana cuando la realidad que en ella describe constituye la raíz de su concepción ética y moral. El mismo Ortega parece disculparse —no deja de ser una disculpa retórica— cuando en 1926, en un artículo sin grandes pretensiones doctrinales —*Destinos diferentes*— nos dice: “Siento emplear el vocablo *ethos*, que es demasiado académico para no ser desagradable”, para, a continuación,

urgirnos a “inculcarlo en el uso banal porque, de una parte no es fácil sustituirlo, y de otra, se refiere a cuestiones sobre que cada día será forzoso hablar más” (II, 616).

Pero el tema del *ethos* tiene en la obra orteguiana una introducción más extensa que en todo el resto de su producción en un artículo intrascendente en apariencia e inédito hasta fechas recientes, publicado en *El Sol* el 16 de Diciembre de 1920 e incorporado a las *Obras Completas* por Taurus (VII, 754-757) con el título [*Militares y clases mercantiles*]. Extractamos, dada su extensión, aquellos párrafos que estimamos más significativos:

Más allá del plano en que se mueven nuestras ideas operan ocultas nuestras personales valoraciones. Cada uno de nosotros es, en definitiva y antes que nada, *un sistema de valoraciones, un preferir ciertas cosas y posponer otras, un amar esto y odiar aquello*. En mis lecciones universitarias suelo llamar a esta primaria actividad de nuestro espíritu “*función estimativa*”; ella es la raíz de la persona y de ella depende la función intelectual y la volitiva y cuantas pueda distinguir la psicología en nuestra vida mental. Conviene, para entendernos, dar algún nombre específico a este “carácter estimativo” y, por ello, *siguiendo la noble tradición del pensamiento griego le llamaremos ethos*. Cada persona, pues, esta primariamente constituida por un *ethos* individual, *un sistema peculiar de amores y odios, de preferencias y negligencias*. A su vez, un pueblo, una época, se caracteriza en última instancia por un *ethos* determinado. El derecho, la ciencia, la economía, el arte, de un pueblo o de una época depende de su *ethos* (VII, 755).

Aplica a continuación Ortega idéntico criterio a cada oficio o clase social, concluyendo que “*elegir oficio* es, en la normalidad, uno de los actos personales que más directamente emana del *ethos* privado y que *antes se llamaba vocación, es decir, un sentirse llamado por las más misteriosas, latentes y sugestivas voces interiores. Esas voces son el ethos*” (Ibíd.) “Sería del mayor interés y sobremanera fecundo para aclarar los profundos resortes de la sociedad —concluye Ortega—comparar entre sí estos diversos *temperamentos estimativos*”, (...) pero “no es, claro está, faena que pueda yo intentar en el corto trecho de estos párrafos” (VII, 755-756); En *Destinos diferentes*

—no obstante—la ensaya refiriéndose al *ethos* de los pueblos italiano y español, como vemos a continuación:

Son [Italia y España] los dos pueblos más viejos de Europa (...) y, sin embargo, el *ethos* del uno es casi opuesto al del otro (...). Entiendo por *ethos*, sencillamente el sistema de reacciones morales que actúa en la espontaneidad de cada individuo, clase, pueblo, época. El *ethos* no es la ética ni la moral que poseemos. La ética representa la justificación ideológica de una moral, y es, a la postre, una ciencia. La moral consiste en el conjunto de normas ideales que tal vez aceptamos con la mente, pero que a menudo no cumplimos. Más o menos, la moral es siempre una utopía. El *ethos*, por el contrario, vendría a ser como la moral auténtica, efectiva y espontánea, que de hecho informa cada vida. En este sentido el *ethos* de una clase social, del militar, por ejemplo, es diferente del *ethos* del intelectual o del industrial, y, sin embargo, sobre todos ellos impera —idealmente— una sola y misma moral (II, 616).

Han de pasar cuatro años hasta que en 1930, al referirse en *La rebelión de las masas* a la decadencia de Europa, escribe: “Esta es la cuestión: Europa se ha quedado sin moral”. El centro del régimen vital del hombre—masa aspira a vivir sin supeditarse a moral ninguna. No hay «nueva moral»”(...). “Niego rotundamente que exista hoy en ningún rincón del continente grupo alguno informado por un nuevo *ethos* que tenga visos de una moral” (IV, 496).

“La crisis de Europa y el intento de hacer un diagnóstico de la misma es —en opinión de Javier San Martín— el tema fundamental de esta publicación, la cumbre de la crítica cultural que hace Ortega y Gasset y que se refiere más que a la política, al modo de ser de las personas y a la cultura en que éstas se educan, situación, por otra parte, para la que reclama la necesidad imperiosa de una minoría dirigente, exigente

consigo misma más que con los demás, moralmente excelente, cuyos valores ideales sean la sinceridad y la solidaridad”¹.

La palabra “rebelión”, se refiere, en su opinión, más que a la política, a un cierto modo de ser del hombre que hace que las decisiones del conjunto de la sociedad se conviertan en dominantes, constituyéndose en la imposición de un modo de ser y proceder. Si Europa se ha quedado sin moral es porque en ella predomina un tipo de hombre muy especial, un hombre que ha perdido la moral y presenta ciertos modos deficientes de ser hombre, por ejemplo: el *niño mimado*,—al igual que la sociedad en la que vive y se desarrolla—, inmaduro en el conocer, en el desear, en el estimar y en el hacer, que no se esfuerza por garantizar la convivencia y la existencia de bienes; el *señorito satisfecho* al que todo se le da hecho y sólo vive de las rentas; el *bárbaro rebelde* que utiliza los logros y avances de la civilización y la cultura para combatirla, y, si puede, destruirla, etc..

Detrás de *La rebelión de las masas*, dice Ortega, está la *deserción de las minorías*, aquellas para las que requería exigencia consigo mismas, moralidad excelente y los valores de sinceridad y solidaridad. Esta deserción de las minorías dirigentes es, en su opinión, la verdadera causa de la situación actual europea y propone como remedio a los nacionalismos y totalitarismos desbocados que campan por Europa la creación de los Estados Unidos de Europa, la re-moralización y recuperación de su cultura y su sentido ético.

¹ San Martín, Javier., *Fenomenología y cultura en Ortega.- Ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid, 1998.

Las ideas que encabezan esta nota sobre *La rebelión de las masas*, están tomadas, bien al pie de la letra o extractadas del capítulo VI del libro citado, titulado “La crítica cultural en Ortega y Gasset.- Un guión radiofónico sobre *La rebelión de las masas*, pp. 199- 212)

El tema del *ethos* vuelve a reaparecer en Ortega trece años más tarde —1943— en el *Prólogo a veinte años de caza mayor, del conde de Yepes* —texto importante en la concepción y desarrollo de la ética orteguiana— poniendo en relieve el *ethos* ejemplar del cazador. “Ese *ethos*, esa manera de sentir, tomar y ejercer la venación es una línea muy precisa, por debajo de la cual caen innumerables formas de cazar que son modos deficientes de esta ocupación “(VI, 307). En 1947 —*Papeles sobre Velázquez y Goya*—, en la sección titulada “Formalismo” que recoge, según el propio Ortega, “notas apuntadas o dictadas por mí para unas conferencias dadas en San Sebastián en el verano de 1947”, (VI, 988), y comentando el heroísmo de don Manuel de Meneses vistiendo su traje de corte para morir ahogado en medio del naufragio de su nave, concluye Ortega que este gesto, “este dominio de sí mismo al servicio de un trágico formalismo suntuario, no es una imposición, sino fruto natural de un *ethos* y su consiguiente disciplina que ha suscitado y consolidado en hombre como este la virtud o capacidad de hacer eso. Se trata del acto vital más importante, que es aquel en que se afronta la muerte” (VI, 709).

Carecería de sentido este breve recorrido histórico a través de la obra orteguiana si no fuera para constatar algunas de las características fundamentales del *ethos* orteguiano a las que vamos a referirnos a continuación y que sirven de base o fundamento a las interpretaciones sobre el mismo tema de Aranguren fundamentalmente en sus obras *La ética de Ortega*, y *Ética*².

Al referirse Aranguren al objeto de la ética, capítulo 2 de la segunda de las obras citadas, indica que “hoy dos filosofías verdaderamente importantes, la de Heidegger y la de Zubiri, levantan la ética, como parece lógico y, desde luego, como es etimológico, sobre el concepto de *ethos*”; y Ortega, sin emplear esta palabra, había

² *La ética de Ortega*, o. c., pp. 503-539 y *Ética* o. c., pp. 159-502 respectivamente.

afirmado,—criticando el utilitarismo y apelando expresamente a la moral cristiana— que la bondad es “primariamente cierto modo de ser de la persona” (III, 178). Heidegger parte de la acepción primaria de esta palabra: *ethos* como “morada”, “estancia”; Zubiri de la acepción más usual, viva en la época de Aristóteles, fundador de la ética: *ethos* como carácter”³.

Si bien, como indica Aranguren a continuación del párrafo citado, nunca oyó referirse a Zubiri al término y concepto *ethos*, sino a la palabra latina “mos”—afirmación que hemos podido constatar al menos en el capítulo VII. “El hombre realidad moral” de su obra *Sobre el hombre*⁴—, es el mismo Zubiri quien en *Naturaleza, Historia, Dios*, analiza en profundidad las raíces etimológicas del término, concluyendo que el griego y el indoiranio parten de la raíz *es—“ser” (“lo que es realmente verdadero”). El griego, por otra parte, deriva de la misma raíz el adjetivo *etós*, *eteós* de *s—s—to, “lo que es en realidad”; *etá* = *alethê*. La verdad es la propiedad de lo real. La misma raíz da lugar al verbo *etazô*, “verificar” y *estò*, “sustancia”, *ousía*⁵.

En la misma obra, capítulo VI, al referirse a “Sócrates: la sabiduría como ética”, Zubiri anota que

El vocablo griego *ethos* tiene un sentido infinitamente más amplio que el que le damos hoy a la palabra “ética”. Lo ético comprende, ante todo, las disposiciones del hombre en vida, su carácter, sus costumbres y, naturalmente, también lo moral. En realidad, se podría traducir por ‘modo o forma de vida’, en el sentido hondo de la palabra, a diferencia de la simple ‘manera’ (...), lo ético no está primariamente en aquello *sobre lo que se medita*, sino en el hecho mismo de *vivir meditando* (...), hacer de la

³ *Ética*, o.c., p. 174.

⁴ o.c, pp. 14.

⁵ *Naturaleza, Historia, Dios*, o.c., p- 14

meditación el *ethos* supremo. Dicho en otros términos: la sabiduría socrática no *recae* sobre lo ético, sino que *es*, en sí misma, ética (Ibídem, 259-260).

Cita asimismo Aranguren la interpretación de Helene Weiss, discípula de Heidegger, para quien el *ethos* sería el “lugar” que el hombre porta en sí mismo, su actitud interior. El *ethos* es el suelo firme, el fundamento de la “*praxis*”, la raíz de la que brotan todos los actos humanos⁶. Esta *actitud interior* se nos revela como más certera, teniendo en cuenta que, en tanto que disposiciones, fuente y raíz, nos estamos refiriendo no a los actos en concreto, ni siquiera a los hábitos en sí, sino a una predisposición ínsita en la persona, modo de ser o forma de vida; aquello que al hombre verdaderamente moral, nada ni nadie le puede arrebatarse⁷; “disposición de ánimo manifestado de algún modo, o manera de estar alguien dispuesto a comportarse u obrar”, en acepción del Diccionario de M. Moliner para definir el término “actitud”⁸; El *ethos*, en conclusión, constituye nuestra personalidad moral; es el poso, remanente o entramado vital que depositan en nosotros los hábitos y costumbres, virtudes y vicios. en cierto sentido es nuestra auténtica idiosincrasia.

Al concepto de *ethos* podemos equiparar en el pensamiento orteguiano lo referente a la ética y la moral y aplicarles, sin cortapisa alguna, que, “como sistema de reacciones morales que actúan en la espontaneidad de cada individuo, clase, pueblo o época (II, 616)”, es “el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficacia” (IV, 304), o el ámbito, la matriz que nos permite “elegir la mejor conducta, la ciencia del quehacer” (IX, 583), “el ánimo (actitud) que antes de cada acción trata de renovar el contacto inmediato con el valor ético de la persona” (I, 751).”El *ethos*,

⁶ *Ética*, o. c., p. 174.

⁷ “Propuestas morales”, o. c., p.604.

⁸ *Diccionario de uso del español*, editorial Gredos, tomo I, pp. 45-46.

carácter o personalidad, apropiado a través de la vida —*viviendo*—; a través, por tanto de los actos y de los hábitos, es —en opinión de Aranguren— el objeto de la ética”⁹. Es, por tanto, el sentido de la vida, en tanto que realizada, es decir, en tanto que el hombre llega a ser el que tiene que ser.

Modelo de ética como actitud es la que nos describe Ortega poniéndonos como ejemplo la entrega de San Mauricio y sus huestes en *Muerte y resurrección*: “La actitud de San Mauricio es la actitud ética por excelencia, la bondad o maldad de que habla la ética es siempre la bondad o maldad de una volición, de un querer. No las cosas son buenas o malas, sino nuestro querer o nuestro no querer (...). El querer ético hace de las cosas fines, conclusiones, últimas fronteras de la vida, postrimerías” (II, 286), si bien —en opinión del propio Ortega— “la bondad es primariamente cierto modo de ser de la persona. Sus actos son buenos no por sí mismos [como defendía la moral utilitarista del siglo XIX], sino por la unción que a ellos trasmite el alma de quien germinan” (III, 785) “Son muy pocas, si hay algunas, las acciones que están absolutamente mal o absolutamente bien. La vida está rica de situaciones diferentes que no cabe encerrar dentro de un único perfil moral” (II, 524).

El *ethos*, carácter o personalidad moral, es siempre, por supuesto, estrictamente personal. Entonces ¿qué sentido tiene esta expresión cuando la usa Scheler y otros filósofos —en nuestro caso Ortega de forma reiterada— referida a todo un pueblo o cultura, a todo un estamento o clase social? La realidad humana es constitutivamente moral. Estudiar los procesos sociales es, al fin de cuentas, estudiar acciones humanas y, en tanto que humanas morales. La moral recubre y penetra enteramente “lo humano”. El hombre se asocia no simplemente por “naturaleza”, sino —según Aristóteles— por “vivir bien”; esto es, con un fin moral. Y justamente porque

⁹ *Ética*, o. c., pp. 524-525.

el hombre es, por constitución, moral, en el sentido que tiene que “hacer” su vida, es por lo que es social. Ahora bien: las posibilidades supremas [la moral es pura y simplemente apropiación de posibilidades], la plenitud moral, la felicidad, solo pueden conseguirse, normalmente, viendo en sociedad.

No debemos concluir el presente apartado sin hacer referencia a un párrafo de Cerezo Galán en su obra *José Ortega y Gasset y la razón práctica* que subraya “la profunda densidad del elemento ético —no el tema sino la actitud— en la obra de Ortega, a la que suele leerse con cierta prevención como meramente metafísica. El punto de vista ético —que no es lo mismo que moral, y con frecuencia opuesto al moralismo— lo impregna todo”¹⁰.

3.2. ÉTICA Y COMPRENSIÓN

Se ha considerado a *Meditaciones del Quijote* un texto en exceso interpretado —en opinión de Francisco José Martín¹¹— si bien necesitado de un gran esfuerzo hermenéutico dada su configuración estructural y su carácter inconcluso. Y sin embargo su lectura provoca como una sensación de cumbre filosófica del pensamiento español, a pesar de transmitirnos un cierto desconcierto.

Se han ido repitiendo como cita obligada, desde que Julián Marías se refiriese a ellas, expresiones como “in nuce” o “punta de iceberg” para referirse a su contenido e intentar visualizar todo tipo de principios filosóficos y éticos que en ella se exponen o

¹⁰ *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, o. c., p. 14

¹¹ “Hacer concepto. Meditaciones del Quijote y filosofía española”, en *Revista de Occidente*, nº 288, Mayo 2005, p. 81.

intuyen. El mismo Aranguren se refiere a una de estas expresiones en su proto-ensayo sobre *La ética de Ortega* al que ya hemos hecho referencia: “Se afirma, sin duda con razón, que toda la filosofía orteguiana está ya en *Meditaciones del Quijote*. Sí, está allí, pero en germen”¹², siendo el propio Ortega quien confirma esta apreciación en el *Prólogo para alemanes*, cuando en 1934, después de hablar de este libro escribe: “El resto de mi producción, que iba a ser una batalla incesante contra el utopismo, está, pues, ya preformado en este mi primer libro” (IX, 152). El opúsculo de Aranguren al que nos estamos refiriendo —apenas 79 páginas— se ha convertido hasta fechas recientes en libro de cabecera para cuantos han estudiado la ética orteguiana.

Pues bien, en este opúsculo existe, en nuestra opinión, un vacío importante por cuanto se constituye en el núcleo principal, la “almendra”, el germen de su concepción ética. Nos referimos a los conceptos de *amor* y *comprensión* mencionados y analizados por Ortega en la introducción a *Meditaciones del Quijote*, dimensión que Javier San Martín ha sabido captar y exponer en su dimensión exacta en “La ética de Ortega: nuevas perspectivas”¹³.

Destaca San Martín el objetivo de Ortega de llevar a cabo una “filosofía del amor” y este propósito o declaración puede tomarse como punto de partida de una ética, puesto que para el joven Ortega, la filosofía es, ante todo, el esfuerzo para llevar las cosas a la plenitud de su significado, a la perfección, y “esto es amor, el amor a la perfección de lo amado” (I 747). El amor pone en pie el valor de las cosas, de las personas, del universo en definitiva, y al hacerlo así, muestra o construye un mundo unido, conectado (p. 152). La búsqueda de la perfección de la realidad, por su parte, entraña una dimensión ética: “espero que al leer esto nadie derivará la consecuencia

¹² *La ética de Ortega*, o. c., p. 519.

¹³ , “La ética de Ortega: nuevas perspectivas”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 1 (2000), pp. 151-158.

de serme indiferente el ideal moral. Yo no desdeño la moralidad a beneficio de un frívolo jugar con las ideas” (I, 750), porque “solo nos parece moral un ánimo que antes de cada acción trata de renovar el contacto inmediato con el valor ético en persona” (I, 751). “En este sentido —concluye Ortega— considero que es la filosofía la ciencia general del amor; dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnímoda conexión” (I, 752).

El artículo de San Martín recoge, en un segundo apartado, aspectos explícitos de la ética orteguiana, presentando un resumen de lo expuesto por Aranguren, en el que destaca que nuestra vida es constitutivamente moral (moral como estructura) cuya virtud fundamental es la magnanimidad en un ideal de perfección, constituyéndose en una ética no de actos sino de modos de ser, del *ethos*, cuyo imperativo es “sé el que eres” en un proyecto de realizar nuestra vocación y alcanzar la felicidad.

El proyecto no puede ser más noble, pero ¿y su realización? ¿Qué somos para poder cumplir el imperativo pindárico “sé el que eres”? ¿Cómo llevar a la práctica el buen propósito de cumplir con nuestra vocación y desarrollar nuestro proyecto? Son realidades que el propio Aranguren intenta analizar, pero que en su opúsculo obvia, hasta cierto punto. Es posible que exista un vacío, una laguna de contenido —en opinión de Aranguren— en la propia ética orteguiana y que el mismo Ortega habría echado en falta, animándole en el propósito, nunca cumplido, de escribir y explicitar una ética ex profeso¹⁴.

Fue un acierto de Javier San Martín, y una suerte para el que esto escribe, descubrir esta nueva perspectiva en la ética orteguiana, por cuanto su lectura nos ha

¹⁴ *La ética de Ortega*, o. c., p. 528.

espoleado para adentrarnos en la Introducción a *Meditaciones del Quijote*, aceptando gustosos la invitación de Ortega a su lectura: “lector...”. Parece clara a estas alturas la génesis del libro gracias a las aportaciones de Paulino Garagorri¹⁵ y E. Inma Fox¹⁶, confirmadas en *José Ortega y Gasset, Obras Completas*, Taurus, (I, 942 ss.).

El primer ensayo, “Lector...” lo redactó Ortega como presentación a una colección de “meditaciones”, cuyos temas aparecen en la contraportada de la primera edición. Y esta breve, pero documentada noticia, nos sirve de excusa para adentrarnos en su estudio. Los temas son densos y profundos y se suceden con una cadencia e intensidad tal que, en cierto modo, nos abruma y nos aturden, al tiempo que nos incitan a un análisis pormenorizado.

Nos sorprende, en primer lugar, el estilo, inusual en los tratados de filosofía al uso, tan bello en imágenes que en determinados pasajes y descripciones —sobre todo en la meditación preliminar— lo convierten en una pieza maestra de la literatura española. Las alusiones a otros filósofos o épocas de la historia —Spinoza y el renacimiento, por ejemplo— no se citan al albur, sino que encierran un sentido preciso y hacen referencias a concepciones filosóficas e históricas concretas que encuadran perfectamente los propósitos y los conocimientos enciclopédicos del autor. El encabezamiento de los diversos ensayos a los que hace mención —y que en su mayoría no llegó a escribir— llevan por título genérico “Meditaciones”, “de pleno sabor fenomenológico, —en opinión de Cerezo— más ajustado que ningún otro a la empresa de «salvaciones» de la circunstancia española”¹⁷. El propio Cerezo, en nota a

¹⁵ *Ensayos sobre la generación del 98*, ediciones de la serie “Obras de Ortega y Gasset, Alianza, Madrid, 1981.

¹⁶ *Ortega y Gasset. Meditaciones sobre la literatura y el arte*, Clásicos Castalia, Madrid, 1988.

¹⁷ *La voluntad de aventura*, o.c., p. 95.

pie de página, corrobora su opinión por cuanto hace constar, citando a Ortega: “Baste con pensar en la definición de la «meditación como atención reflexiva y movimiento en que abandonamos las superficies, como costas de tierra firme y nos sentimos lanzados a un elemento más tenue, donde no hay puntos materiales de apoyo»” (I, 773).

El título “Meditaciones” no deja de ser un conjunto de ensayos —“modos diversos de ejercitar una misma actividad, de dar salida a un mismo afecto; carentes de valor informativo, es decir, lo que un humanista del siglo XVII hubiera denominado «salvaciones»” (I, 747). Para Ortega “salvación es —en opinión de F. Maldonado de Guevara— el señuelo que atrae al humanista, a partir de Petrarca, a desenterrar el ánfora y el busto, y a mantenerlo «sano y salvo», entero, incólume. A restaurarlo con fatiga, a volverlo a su primitiva y natural belleza”. En épocas de crisis y tratándose de aspectos vitales, “el ensayista de la vida no restaura como un arqueólogo, sino que estructura y da vida intentando salvar lo que se pueda”¹⁸.

Existe otra expresión o elemento importante en esta breve Introducción a las *Meditaciones* que no debemos soslayar. Se trata de la consideración de los ensayos como “*amor intellectualis*”, en alusión explícita, aunque incompleta a Baruj Spinoza en su obra *Ética demostrada según el orden geométrico*. La expresión exacta de Spinoza es “*amor Dei intellectualis*”, advirtiéndose una amputación expresa de la palabra “*Dei*” y confiriendo al resto de la argumentación o descripción —pensamos que de forma intencionada— una referencia distinta por cuanto el amor al que Spinoza se refiere va dirigido a Dios, bien supremo del alma humana, y el amor al que Ortega hace referencia es “acto centrífugo del alma que va hacia el objeto en flujo constante; es, de cerca o de lejos, caricia, halago, corroboración; vivificación perenne, creación y conservación intencional de lo amado, estar empeñado en que exista” (V, 462). De

¹⁸ *Cinco salvaciones*, Revista de Occidente, Madrid, 1953, pp. 22 y 26.

acuerdo con esto, “en *Meditaciones* el amor, calificado de «intellectualis» —en opinión de Rodríguez Paniagua¹⁹— está visto como una toma de postura activa, como una tendencia, un afán”. Como una actitud, en definitiva, a la que nos hemos referido en capítulos anteriores. “Esta tendencia, este afán, va dirigido tanto a las cosas que se nos ofrecen sin más esfuerzo que abrir los ojos y oídos —el mundo de la puras impresiones—, como a las cosas para llevarlas a la plenitud de su significado, una vez que han sido interpretadas y han adquirido todo su sentido”²⁰, porque “hay dentro de cada cosa la indicación de una posible plenitud”(…) y “un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para que logre esa plenitud” (I, 747).

Toda esta tendencia se dirige, en último término, al alcance del valor que se encierra en cada cosa y su afán de conservarlo, conexionándolas todas por medio del concepto que entrelaza las impresiones entre sí, clarificándolas y delimitándolas. Concluye Rodríguez Paniagua su breve artículo preguntándose “¿qué tiene que ver todo esto con Spinoza?, y respondiéndose que “con el Spinoza auténtico, que pone el énfasis en la derivación de todas las cosas de Dios, y en el conocimiento que se logra a través de, atendiendo a, esa derivación, no mucho (...); hay que aceptar la reinterpretación o transformación de su doctrina llevada a cabo por Renan”²¹. Pero este análisis rebasa los propósitos de nuestro trabajo sin aportar conclusiones dignas de tener en cuenta, a no ser una posible deriva hacia el panteísmo que Ortega habría admirado en Renan, fruto de una fuerte impregnación spinozista, y cuya “vivencia de

¹⁹ “Spinoza y las «Meditaciones del Quijote» de Ortega y Gasset”, en *Spinoza y España. Actas del Congreso Internacional sobre “Relaciones entre Spinoza y España”, (Almagro, 5-7 noviembre 1992)*, Edición preparada por Atilano Domínguez. Ediciones de la Universidad de Castilla, La Mancha, 1994. pp.281.

²⁰ *Ibíd.*

²¹ *o.c.*, p. 283

juventud —nos estamos situando en 1909— influyó decisivamente en el talento orteguiano”, en opinión de Pedro Cerezo.²².

Aclaradas, pues, las alusiones que Ortega refiere a su obra de *Meditaciones* como tales “meditaciones”, “ensayos”, “amor intellectualis” y “salvaciones”, hemos de concluir que estos ensayos son para el autor, como la cátedra, el periódico o la política, “«modos de ejercitar una misma actividad», «ensayos de amor intelectual carentes de valor informativo», «salvaciones», en último término, que buscan llevar las cosas — un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor— por el camino más corto a la plenitud de su significado, valiéndose de la apertura y ambición de toda alma noble. Y esta ambición de perfección es amor —amor a la perfección de lo amado” (I, 747).

Va, en consecuencia, fluyendo bajo la tierra espiritual de estos ensayos, ríscosa a veces y áspera —con rumor ensordecido, blando, como si temiera ser oída demasiado claramente—una doctrina de amor (...) que nos liga a las cosas, aun cuando sea pasajera (...) y tal ligamen y compenetración nos hace internarnos profundamente en las propiedades de lo amado (...) ligando el amor cosa con cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial (I, 748-749).

Frente a la conexión que propicia el amor, “la inconexión es el aniquilamiento. El odio que fabrica inconexión, que aísla y desliga, atomiza el orbe y pulveriza la individualidad” (I, 749).

Y a continuación nos explica Ortega la finalidad última de sus ensayos y el motivo fundamental de su introducción a las *Meditaciones*. “Los españoles ofrecemos a la vida un corazón blindado de rencor, y las cosas, rebotando en él, son despedidas cruelmente. Hay en derredor nuestro, desde hace siglos, un incesante y progresivo derrumbamiento de los valores.”(Ibíd.).

²² *La voluntad de aventura*, o.c., p.108.

He aquí un vivo retrato de nuestra sociedad, al margen durante largo tiempo de todo progreso experimentado por el resto de naciones de Europa y a la que Ortega —dirigiéndose a los lectores más jóvenes— propone un proyecto de “salvación”, exhortándoles a expulsar de sus ánimos todo hábito de ociosidad y aspirar fuertemente a que el amor vuelva a administrar el universo. Y ¿cuál es el impulso, el *leiv motiv*, la fuerza, que removerá esa aquiescencia evanescente, ese *dolce far niente*, ese adocenamiento que embota los resortes de la reacción y conducen inexorablemente al más recalcitrante de los pesimismos? El afán de comprensión, génesis y culminación de todo amor.

Este afán de comprensión, este ímpetu por intentar comprender las cosas, los denomina Platón “locura de amor”, la más excelente de las locuras. Nos dice Julián Marías en la introducción a las *Meditaciones del Quijote*, que las dos palabras que se repiten más veces en las primeras páginas de la *Meditaciones*, explicándose la una a la otra, son *conexión* y *amor* —*amor intellectualis*, ensayos de amor intelectual. Pero esto es, ni más ni menos, *filosofía: la ciencia general del amor*²³.

Existe, no obstante, un inciso introductorio a esta definición que quisiéramos poner de relieve. El párrafo en cuestión se inicia haciendo alusión a algo previo ya explicado: “En este sentido...” ¿A qué sentido refiere Ortega la definición de filosofía como ciencia general del amor? Es clara la referencia cuando manifiesta en los párrafos anteriores que no se opone a la comprensión de la moral la moral integral, para la cual es la comprensión un claro y primario deber y se pregunta si es por ventura demasiado oneroso este imperativo de la comprensión o no es acaso, lo menos que podemos hacer en servicio de algo . Se refiere Ortega en esta definición de filosofía, a nuestro entender, a la raíz etimológica del término —“philosophos”, de

²³ *Meditaciones del Quijote*, Edición de Julián Marías, Cátedra, Madrid, 6ª edición, 2005, pp. 24-25.

origen aristotélico: “el que gusta de un arte o ciencia”, según el Diccionario crítico—etimológico de J. Corominas, vol. II, Gredos, Madrid, 1980, pp.898-899.

Cambiaríamos, en consecuencia, la definición de filosofía de “ciencia del amor”, sin menoscabo alguno de esta dimensión, por el de “ciencia del comprender”, como esclarecimiento de la perspectiva del mundo. Considerada desde este punto de vista, la filosofía orteguiana presenta una dimensión hermenéutica insoslayable, un esfuerzo de comprensión de aquello que nos rodea. En la época en que se redactaron las *Meditaciones* comenzaban a surgir en Europa corrientes fenomenológicas, encabezadas fundamentalmente por Husserl, y corrientes hermenéuticas, uno de cuyos impulsores fue Dilthey. No existen dudas de la influencia de ambas corrientes en el joven Ortega y su impacto se pone de manifiesto de forma clara en *Meditaciones del Quijote*. Bien es cierto que privó la visión fenomenológica en detrimento de la hermenéutica, pero ambas mantenían en nuestro filósofo ciertos vínculos que incluso dificultan de alguna forma la adscripción prevalente a cada una de ellas, si no tenemos en cuenta su contextualidad.

En el caso concreto de *Meditaciones* “el contenido hermenéutico —en opinión de Dezsö Csejtei²⁴— empapa toda la obra”. No deja de llamar nuestra atención, no obstante, su intento de interpretar el sentido hermenéutico de *Meditaciones* a la luz de los conceptos que Heidegger expone en su obra *Ser y Tiempo*, escrita trece años después (1914–1927). Sería, en último término, un caso de clara anticipación de Ortega.”Ambos, Ortega y Heidegger, parten de la interpretación del sentido universal de la vida, si bien Ortega, a la hora de analizar el ser, se fija no tanto en el sentido general del que parte Heidegger, sino en el análisis e interpretación de un sentido nacional: qué es España. Es decir, la hermenéutica de la obra se dirige, en primer lugar,

²⁴ “La dimensión hermenéutica de las «Meditaciones del Quijote», en *Ortega en pasado y futuro, medio siglo después*, Lasaga J., Navarro, J.M., San Martín, J., (Eds.), Biblioteca Nueva, Madrid, p. 49.

a la hermenéutica del ser *nacional* y desemboca, al fin, en la hermenéutica de la vida humana”²⁵.

Ahora bien; la finalidad fundamental, tanto de la hermenéutica como de la fenomenología es penetrar en el “sentido” de las cosas para “ponerlas en valor” y desentrañar aquello que queda oculto, que no se manifiesta, de las mismas pero que resulta ser lo que las constituye. Sentido es aquello en que se funda la comprensibilidad de algo. Para Ortega, “el sentido” de una cosa es la forma suprema de su consistencia con las demás en su dimensión *de profundidad*: “No, no me basta, con tener la materialidad de una cosa, necesito, además, conocer el “sentido” que tiene, es decir, la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo” (I, 782) Y ¿cómo conseguimos esta dimensión? Proyectando nuestras *posibilidades* sobre las cosas.

La búsqueda de sentido, por otra parte, en el contexto de las *Meditaciones*, es misión de la cultura, tal como nos indica el propio Ortega en uno de los párrafos más citados del autor, si bien en la frase final, obviada en la mayoría de los casos: Yo soy yo y mi circunstancia, y si no me la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es*, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: “salvar las apariencias, los fenómenos. Es decir, *buscar el sentido de lo que nos rodea* (I, 757) [las cursivas de la última frase son nuestras], insuflar significado a “todo lo individual, inmediato y circunstante” (I, 755), integrar el *sentido* de cada cosa en la urdimbre vital, como el contexto más adecuado de nuestra existencia, porque “toda labor de la cultura es una interpretación —esclarecimiento, explicación o exégesis— de la vida: La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura —arte o ciencia o política— es el

²⁵ o. c., p. 51.

comentario, es aquel modo de vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación” (I, 788).

El uso expreso de términos técnicos de la hermenéutica —“interpretación”, “explicación”, “exégesis”, “comentario”— dan pie a Dezsö Cseitei para deducir que el texto de *Meditaciones* es “una empresa de naturaleza hermenéutica en su totalidad”²⁶. A mayor abundamiento, la “salvación” que busca Ortega para todo tipo de personas, situaciones, cosas —un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor— es llevarlos por el camino más corto *a la plenitud de su significado*. ¿Cabe mayor significación hermenéutica en el texto de *Meditaciones*? “Sentido” y “profundidad” son las palabras clave en que el enlace fundamental de la fenomenología y hermenéutica se pone de manifiesto”²⁷. En lo referente a la circunstancia española, “la falta de profundidad—en matiz hermenéutico—, la deficiencia en la realización del sentido, son la causa de que el español se confronte con el mundo de un modo *incomprensible* y hostil, en vez de abrirse a él”²⁸.

Ortega, una vez superadas o dejadas al margen las razones epistemológicas e históricas que exhibe Dilthey en sus estudios sobre la comprensión, centra toda su atención en el aspecto emocional, haciendo derivar la misma como una de las actividades del amor: “Entre varias actividades del amor sólo hay una que pueda yo pretender contagiar a los demás: el afán de comprensión (I, 749). Y achaca la incapacidad del hombre español para una comprensión *profunda y llena de sentido* a que en su alma no hay amor sino odio. La consecuencia de esta situación vivencial es obvia e inmediata: la intolerancia. Partiendo de una *apertura simpática*, amorosa,

²⁶ o. c., p. 55.

²⁷ o. c., p. 58.

²⁸ *Ibíd.*

hacia el mundo y admitiendo su capacidad de captar la totalidad del sentido, la comprensión encuentra su perfecto encaje y justificación en el ámbito moral integral para quien es “un claro y primario deber” (I, 751). Al fin y al cabo, la comprensión no es más que *un acto de iluminación* que ofrece una mirada sobre la totalidad de las cosas y del mundo. “El amor no es pupila, sino más bien luz, claridad meridiana que recogemos para enfocarla sobre una persona o una cosa” (III, 753).

Concluye su artículo Csejtei poniendo de manifiesto el elemento hermenéutico no ocasional sino permanente en *Meditaciones*; su vinculación con la dimensión fenomenológica de las mismas y complementariedad de los aspectos de profundidad y latencia con las tendencias hermenéuticas del “sentido” y de la “comprensión”; el valor pedagógico de estas teorías y métodos aplicados al hombre medio de España, acostumbrado a la superficialidad, y la enseñanza última, tanto hermenéutica como fenomenológica de las *Meditaciones* para la comprensión de nosotros mismos como personas y como integrantes de una determinada realidad nacional²⁹.

Las notas que anteceden, resumen apresurado del artículo de referencia, nos introducen en un tema de mayor envergadura y actualidad en el panorama filosófico contemporáneo: “fenomenología o hermenéutica”, tomando la disyunción “o” bien para indicar una alternativa o una explicación”. Para Jean Groudin, “la comprensión de la fenomenología depende mucho de los países donde se practica”, considerando el “mundo hispánico una especie del Dorado donde hablan sin vergüenza de una fenomenología hermenéutica como si se tratara de la cosa más evidente del mundo”³⁰.

²⁹ o.c., pp. 61-62.

³⁰ “Fenomenología o hermenéutica. Un intento de comprender un afán común dentro del movimiento fenomenológico desde su práctica hermenéutica”, en *Lenguaje y categorías de la hermenéutica filosófica*, Ramón Rodríguez y Stefano Cazzanelli (Eds.), Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, pp.22-23.

La propuesta del autor es “mostrar que la fenomenología sólo se puede practicar y concebir como hermenéutica. Si es así —concluye— la disyuntiva “fenomenología o hermenéutica” tendría que entenderse en el sentido de una explicación en la que ambos términos son imprescindibles. La fenomenología y la hermenéutica se presentan más como maneras de hacer filosofía y de pensar, que como doctrinas sobre el mundo³¹. Es la misma conclusión a que llega H.G. Gadamer en la conferencia que dedicó a Ortega en el año 1983: “Fenomenología, Hermenéutica y Metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino un camino del filosofar mismo”. Se ha escrito mucho sobre el giro hermenéutico de la fenomenología como “el cuidado de la interpretación o de la intención en relación con los fenómenos y nuestro acceso a ellos³². Este cuidado está ya presente en Husserl por cuanto: a) cuando habla de “la vuelta a las cosas mismas”, lo hace siempre en un contexto hermenéutico —volver de las palabras a las intuiciones que las animan; b) la intuición de las cosas está constantemente dirigida por una *intención*, idea procedente claramente de la hermenéutica; y c) la búsqueda de sentido en la conciencia que se despliega en el mundo tiene un fuerte cuño hermenéutico³³.

La concepción hermenéutica de la fenomenología en Heidegger es un tanto diferente a la de Husserl. De aquí que se hable y escriba del “giro hermenéutico” del primero. La fenomenología es necesaria, *no porque los fenómenos nos sean dados sino porque se hallan “encubiertos”* y en la forma de mostrársenos necesitan de la mediación de la hermenéutica. En consecuencia, la fenomenología necesita ser una hermenéutica. Para Gadamer la hermenéutica ha de ser una *fenomenología del*

³¹ o.c., p. 24.

³² o.c., p. 27.

³³ o.c., pp. 28-29.

comprender, del evento del comprender, es decir, una justificación fenomenológica de la experiencia de la verdad de la ciencia del espíritu y del comprender. En este caso el giro que se produce es el fenomenológico de la hermenéutica, en sentido opuesto al de Heidegger, en tanto que Ricoeur a menudo ha caracterizado su obra como fenomenología hermenéutica. Piensa que la fenomenología se ha olvidado de tratar los fenómenos del querer. El problema del mal —no podemos pasar por alto el hecho de que Ricoeur tradujo las *Ideen* de Husserl durante su cautividad en Alemania, en la IIª guerra mundial— no se puede abarcar directamente, sino sólo a través del rodeo de la interpretación de los mitos y símbolos en los que la filosofía del mal se ha expresado. No hay fenomenología directa de la experiencia del mal, sólo hay una hermenéutica —interpretación— de la misma.

Se le acusa a Ortega de no tener un sistema filosófico propio y, en consecuencia, de la dificultad que supone encuadrarlo de forma definitiva en cualquiera de los conocidos³⁴. Frente a esta opinión, otros investigadores sitúan su forma y manera de filosofar en concepciones plenamente fenomenológicas —uno de los representantes más significativos es Javier San Martín—, y otros se inclinan por encuadrarlo en posiciones abiertamente hermenéuticas— es el caso de J.Conill y D. Moratalla— Por nuestra parte, como continuación y conclusión de los razonamientos expuestos o asumidos con anterioridad, no dudaríamos en situar el sistema filosófico de Ortega en la corriente de la Fenomenología Hermenéutica, como ejercicio de comprensión.

Alguien, o algunos, podrán preguntarse qué importancia pueda tener encuadrar o no el pensamiento orteguiano en una determinada orientación filosófica en un trabajo de investigación sobre su Ética y la posibilidad o no de asignarle

³⁴ Pintor Ramos, A., “Ortega y su filosofía no escrita”, en revista *Diálogo Filosófico*, 63 (2005), pp. 419-458.

cualquier matiz de relativismo. En nuestro ánimo existe la certeza de que el afán de *comprensión* que Ortega intenta contagiar a los demás, sobre todo a los jóvenes, como una dimensión más —sin duda la más importante— del amor, constituye el centro neurálgico, el corazón mismo, de su concepción ética y que, en efecto, en *Meditaciones del Quijote* enraízan las diversas concepciones de la misma que posteriormente, y a su modo, intentará desarrollar. No en vano Ortega —maestro en la elección de los términos exactos— elige el de *comprensión* tanto en la acepción de “facultad, capacidad, perspicacia para entender y penetrar las cosas”³⁵, es decir, escudriñar el *sentido* de las mismas para dar valor y coherencia al mundo que nos rodea y a otros posibles mundos, como en el sentido de acepción de “límite” o “circunscripción”³⁶, cometido reservado en la filosofía orteguiana a la “circunstancia” ya sea en forma de concepto o en el reconocimiento de nuestro “aquí y ahora” que constriñen nuestra existencia. No es fácil diseñar un sistema que contemple la incalculable variedad de la vida y sus formas de manifestársenos, sin tener en cuenta como centro la realidad, diría mejor, el deber de la *comprensión*.

En su afán de salvar la circunstancia para salvarnos a nosotros mismos, nuestro primer deber es mostrarla, hacerla patente, proyectarle luz y deseos de penetrarla, de comprenderla. La circunstancia es el contexto capaz de recortar, encauzar y encuadrar —“limitar”, en términos orteguianos— las diversas manifestaciones y fenómenos de nuestra existencia, aportándonos argumentos para *saber a qué atenernos* y orientando nuestras acciones. “Frente al positivismo, para el que “sólo los hechos tienen valor y sólo ellos han de ser considerados, la fenomenología considera que *los hechos no son independientes de nosotros los seres humanos* en una pretensión de recuperar y dar

³⁵ *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua* (RAE), vigésimo segunda edición, Madrid, 2001, Tomo I, p. 607.

³⁶ *Diccionario de uso del español*, de María Moliner, tercera edición, Gredos, Madrid, 2007, p. 734.

cuenta del ser humano como ser racional y libre”³⁷. “La intencionalidad se convierte así en el argumento fundamental de la fenomenología y el análisis de sus implicaciones sociales, éticas y políticas son inmensas, constituyéndose en el suelo de la hermenéutica y su presupuesto filosófico”³⁸.

Las imbricaciones entre hermenéutica y fenomenología nos muestran que

Si la primera se preocupa por la experiencia misma de la interpretación y la comprensión, descubriendo que la comprensión misma es la característica de la vida humana — las cosas se encuentran “envueltas” en sentidos y significaciones que habrá que desenmascarar, interpretar— el ejercicio mismo de la interpretación es fenomenológico en el sentido en que persigue alcanzar las cosas mismas, aunque, bien es cierto, respetando la forma de presentarse esas mismas cosas³⁹.

El método de análisis o acercamiento a las cosas mismas difiere muy poco entre Gadamer, Ricoeur y el propio Ortega por cuanto si el primero lo concibe como “circularidad hermenéutica”, Ricoeur habla de “espiral” y el método propuesto por Ortega no es otro que el de “Jericó” —acercamiento mediante círculos cada vez más concéntricos hasta alcanzar el objetivo. Ambas corrientes filosóficas—Fenomenología y Hermenéutica/ Hermenéutica y Fenomenología— no dejan de ser, como anteriormente hemos comentado, citando a Gadamer, un mismo camino del filosofar. Las *Meditaciones* constituyen un hito en el estudio de la cultura por parte de Ortega como forma de interpretar el mundo y los modos de poner de manifiesto estas interpretaciones a través, sobre todo, del lenguaje. La interpretación del mundo se articula a través del lenguaje y cada lengua representa una visión del mundo, una

³⁷ Domingo Moratalla, T., “José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica”, en *Meditaciones sobre el Quijote*, Fernando H, Llano y Castro Sáenz, A., (Eds.), Tébar, Madrid, 2005, p. 378.

³⁸ o.c., p.379

³⁹ o.c., p. 380.

forma de estructurar la realidad. La traducción, la lectura, no son más que “un camino hacia la obra. Un movimiento, una dirección, es decir, una interpretación”⁴⁰ (Ibí. p. 397). La relación entre lo dicho y lo que quiere ser dicho es el lugar de la hermenéutica. En los modos, temas y planteamientos, hay acuerdos profundos que permiten inscribir a Ortega, Gadamer y Ricoeur en la misma línea de pensamiento. Pretenden simplemente pensar la vida; llevar la vida a conceptos para aportarle un poco de luz, un esfuerzo, pues, de comprensión”⁴¹.

La fenomenología hermenéutica en la que inscribimos a Ortega, es una corriente filosófica que intenta hacer frente a los tiempos de des-fundamentación, de apatía y desidia intelectual; busca criterios para el juicio y el discernimiento y así poder evitar la caída en el escepticismo, apuntando la mayoría de los términos, especialmente orteguianos, a la “altura de los tiempos” y a “la experiencia de la vida”. Y en este punto en el que aludimos a la importancia que a la interpretación de la cultura otorga Ortega en *Meditaciones* bueno será hacer referencia al análisis que el autor realiza en la década de los treinta sobre el particular. Ortega otorga justa importancia en año 1913, inmediatamente anterior a la fecha de publicación de su primer libro, a la evolución del pensamiento alemán, del que recibe prácticamente toda la influencia de filósofos como Husserl y Scheler que acababan de publicar *Ideen* y *Ética* respectivamente.

Frente a todo ese idealismo, frente a toda esa filosofía de la cultura y de la conciencia mi reacción es radical e inequívoca. Ésta: Tanto la vida social como las demás formas de cultura se nos dan bajo la especie de vida individual. Esta es la realidad radical. Lo demás es “abstracto”, genérico, esquemático”, secundario y derivado de cada cual, a la vida en cuanto inmediatez. Pero esa realidad radical que es la vida propia no

⁴⁰ o.c., p. 397.

⁴¹ o.c., p. 406.

consiste en “conciencia”, en Bewußtsein, sino en una radical dualidad unitaria (...). Nuestra vida, la de cada cual, es el diálogo dinámico entre el “yo y sus circunstancias” (IX, 151).

La vida, como enfrente con la circunstancia, es inquietud, oscuridad, tiniebla, problematismo, preocupación, inseguridad. Por lo mismo la vida necesita claridad, seguridad, poseerse a sí misma. “Pues bien, esta claridad, esta plenitud de posesión, nos es dada por el concepto. Toda labor de cultura es una “interpretación”, esclarecimiento, explicación, exégesis (...) El hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra. Esta misión no le ha sido revelada por un Dios ni le es impuesta desde fuera por nada. La lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución” (IX, 152). “Cultura no es la vida toda sino sólo el momento de seguridad de firmeza, de claridad (...) y es ante todo “aletheia”, que, como luego *apocalipsis*, significó originalmente descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar el velo o cubridor” (IX, 153).

Son los párrafos que acabamos de transcribir harto reveladores de la actitud fenomenológica y hermenéutica de la filosofía orteguiana por cuanto manifiestan la función de claridad que debe propiciar toda investigación de la realidad; la búsqueda de sentido que todas las cosas encierran en sí y las constituye, desvelando, descubriendo, corriendo el velo que las oscurece e impide su epifanía o apocalipsis, su verdadera *aletheia* o verdad.

Para saber en todo momento qué debemos hacer —saber a qué atenernos, cómo orientar nuestro quehacer diario— hemos de preguntarnos por el sentido de lo que nos rodea e intentar comprenderlo. Este intento —más bien, necesidad de comprensión— encierra en sí mismo una dimensión ética por cuanto nuestro propósito no deja de ser llevar todas las cosas a la plenitud de su significado, salvarlas y salvarnos nosotros con ellas.

3.3. VOCACIÓN Y PROYECTO

La ética orteguiana consiste —en opinión de Aranguren⁴²— en ética de la vocación (...), precisamente porque “nuestro yo es nuestra vocación” (V, 126),

noción que es preciso rehabilitar, dándole un lugar más importante que nunca ha tenido (...). No hay vida sin vocación, sin llamada íntima. La vocación procede del resorte vital y de ella nace, a su vez aquel proyecto de sí misma que en todo instante es nuestra vida. Cada hombre, entre sus varios seres posibles, encuentra siempre uno que es su auténtico ser. Y la voz que le llama a ese auténtico ser es lo que llamamos vocación (II, 748).

No deja de llamar nuestra atención que, consistiendo la ética de Ortega en vocación como núcleo sustancial y hontanar de nuestra vida moral, de nuestro *ethos*, se limite Aranguren a comentarla en cuatro párrafos —apenas dos páginas—, a no ser que intente evidenciar de esta forma la distinta visión que él tiene sobre la doctrina de su maestro en este punto⁴³. En su opinión, es en la “dependencia demasiado estrecha del concepto religioso de vocación donde estriba el defecto de la ética orteguiana de la vocación”. Considera que la llamada hecha al hombre “*de una vez para siempre*” (...) tiene un aire *abstracto y dado*⁴⁴. No piensa Ortega en “situación” su idea de la vocación; es decir, la vocación no es puesta en toda su relación con la circunstancia”. Reconoce, no obstante, el propio Aranguren que “cuando Ortega llegó a poseer y dominar su propia filosofía, hizo desaparecer este rasgo abstracto⁴⁵”.

⁴² *La ética de Ortega*, o. c., p. 531.

⁴³ o.c., p. 533.

⁴⁴ *Ibíd.*

⁴⁵ *Ibid.*

Para Pedro Cerezo es la vocación “el centro de gravedad de la Ética orteguiana”⁴⁶, si bien no deja de ser un “magno y problemático tema”⁴⁷. Para Javier San Martín “la vocación enraíza con las más íntimas estructuras de la persona”⁴⁸, “procede del resorte vital, y de ella nace, a su vez, aquel proyecto de sí misma, que en todo instante es nuestra vida” (II, 748). “La vocación es nuestro yo necesario e inexorable”, “lugar donde la moral como *ethos* de la persona se hace concreta”⁴⁹; es “el mismo *ethos*, carácter o personalidad moral”, como prefiere llamarla Aranguren⁵⁰. “La vocación es proyecto, proyecto del yo, una de las cuestiones más complejas de la metafísica de Ortega y clave para entenderla”, en opinión de José Lasaga, que la considera, al tiempo, como “imperativo ético y propuesta moral esencial de la Ética de Ortega”⁵¹. Vocación —comenta en el mismo contexto el propio Lasaga— “ nombra el componente de reclamación, de exigencia, de misión en que tiene que consistir mi vida, su destino, aquello que, quiera o no, tiene que ser porque si no lo llega a ser, el viviente se queda desprovisto de ser”⁵².

El tema de la vocación se convierte — como fácilmente se desprende de las diversas opiniones autorizadas que acabamos de citar— en tema central de la filosofía ética orteguiana a partir de los años veinte, si bien ya en 1916, en un ciclo de

⁴⁶ *Ortega y Gasset y la razón práctica*, o. c., p. 222.

⁴⁷ “Páthos. ethos, lógos (en homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar)” en *Revista de Estudios Ortegaianos* nº 24, 2012, p. 104

⁴⁸ “Vocación y profesión, bases orteguianas para una ética del futuro”, en *Ortega en perspectiva*, Pedro Cerezo (ed.), Instituto de España, 2007. p.100.

⁴⁹ o. c., p.111.

⁵⁰ *La ética de Ortega*, o. c., p. 529.

⁵¹ *Figuras de la vida buena*, o.c. p.190.

⁵² o.c., p. 193.

conferencias en la Institución Cultural Española de Buenos Aires, *Introducción a los problemas actuales de la Filosofía*, nos dice :

hay en todo hombre un genuino sistema de preferencias al cual iría nuestro espíritu por su propio peso como al centro ígneo de la tierra irían por sí mismas las rocas prisioneras de la nieve en la frente de los montes. Estas ingénitas preferencias de cada cual, señores, son lo que con vago deje místico llamamos vocación. Tema sugestivo, señores, este de la vocación al cual vertería ahora por sí mismo mi espíritu si no retuviera mi voluntad — tema hondo, tema grave— de ética y de humanidad, de religión y de política que pospuso el siglo XIX, pero que yo espero ver atendido por este siglo XX...(VII, 602)

Queremos resaltar en esta primera alusión al problema de la vocación en los textos orteguianos el carácter de “necesidad” de nuestro sistema de preferencias —“al cual iría nuestro espíritu por su propio peso”—, su cualidad de “ingénito”, es decir, no engendrado por causas ajenas a nosotros mismos, y su aspecto de algo “vago” y con cierto deje místico. Son características iniciales de la vocación que Ortega irá desarrollando con el tiempo, conforme vaya definiendo con mayor claridad, precisión y profundidad este concepto.

Son muchos y variados los textos orteguianos al respecto, destacando, a nuestro entender, los dedicados a biografías como la de Goethe : *Goethe desde dentro* (V, 120); Goya: *Sobre la leyenda de Goya* (IX, 795); Vives: *Juan Luis Vives* (V, 651), *Juan Luis Vives y su mundo* (IX, 441); Velázquez: *Velázquez* (VI, 603); o el desempeño de diversas profesiones, como :“*Sobre las carreras*” (V, 297), “*Misión del bibliotecario*” (V,348), “*Militares y clases mercantiles*” (VII, 754), “*El hombre a la defensiva*”(II, 735), o “*Introducción a los problemas actuales de la Filosofía*” (VII, 555) a la que acabamos de referirnos.

Abordamos, pues, el tema de la vocación en Ortega como cuestión crucial, pero conscientes de su problemática y complejidad, razones, sin duda, por las cuales ha sido

ignorada durante tanto tiempo por los comentaristas —en opinión de San Martín—⁵³, hasta que Pedro Cerezo, el propio Javier San Martín, José Lasaga y Jesús Díaz Álvarez, entre otros, se propusieron destacar su importancia⁵⁴.

3.3.1. ¿Qué es la vocación?

Si en un primer momento—1916—la vocación era “ingénitas preferencias”, en la década de los veinte éstas se convierten en “interiores, latentes y sugestivas voces” procedentes de nuestro resorte vital, de donde nace el proyecto que conformará nuestra vida, evolucionando, a partir de los años treinta, hasta constituirse en lo más radical de nuestro ser, programa íntegro e individual de existencia y realización de nuestro personaje; programa vital, voces íntimas de muy variado carácter que llegan de una misteriosa región de nosotros mismos; llamada hacia un tipo de vida, voz silente, grito imperativo que asciende de nuestro más íntimo fondo, inexorablemente impuesta, y que nos susurra “llega a ser el que eres”; modo de ser íntimo y, por ello, inconfesable; llamada al auténtico ser de cada hombre, nuestro auténtico yo, que se afana y esfuerza continuamente por realizarse a sí mismo. “Vocación es —en último término, en expresión de Ortega— el yo de cada hombre” (IX, 811).

⁵³ “Vocación y profesión”, o. c., p.104.

⁵⁴ Debemos referirnos, sin ánimo alguno de exhaustividad, a las obras ya citadas de Cerezo Galán, P., *La voluntad de aventura* y *José Ortega y Gasset y la razón práctica*; de San Martín, J., “Vocación y profesión”, bases orteguianas para una ética de futuro”; de Lasaga Medina, P., *Figuras de la vida nueva*; de Díaz Álvarez, J. “El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega” y “Cuestión de libertad. Ética y filosofía política”; y de Álvarez González “El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega”.

3.3.2. Características de la vocación

Hemos preferido transcribir diversas definiciones que Ortega nos ofrece sobre la vocación con el propósito de dejar constancia de su escasa variación a través del tiempo y poder deducir con mayor exactitud sus principales características.

En primer lugar, el carácter ingénito, no creado por nosotros, como ya hemos resaltado con anterioridad, de las preferencias que laten en nuestro más recóndito ser, del que surgen sugestivas voces interiores a las que “antes se llamaba “vocación” y que Ortega equipara al “*ethos*” de cada oficio o clase social, que coincide en parte, y a veces se superpone, al “*ethos*” individual. Esta es la referencia que, a nuestro entender, da pie a Aranguren para preferir el uso de “*ethos*” (carácter moral, personalidad moral) en lugar de vocación o misión⁵⁵.

Estas voces latentes, silentes, se constituyen, no obstante —y ésta es la segunda de las características a resaltar—en resorte vital de donde nace nuestro proyecto vital. No es que las “voces” o llamada se constituyan en resorte por sí mismas sino que son metafóricamente el modo en que se nos manifiesta ese impulso o requerimiento interior que nos invita a obrar de una determinada manera.

La vocación, en tercer lugar, pasa de ser resorte, hontanar de nuestro proyecto vital, a ser lo más radical de nosotros mismos, programa íntegro de existencia, que nos llama y requiere hacia un determinado modo de vida. Pero estas voces, que Ortega ha denominado en términos de latencia, —sugestión, voces silentes, íntimas, “vocecitas”—se transforman en gritos imperativos que ascienden de nuestro más íntimo fondo, urgiéndonos a ser nosotros mismos, nuestros “yoes” auténticos. ¿A qué fondo se refiere Ortega, lo más íntimo de nosotros mismos? No cabe duda que a lo

⁵⁵ *La ética de Ortega*, o. c., p. 529.

que él mismo nombra como “fondo insobornable”, tema de profunda raigambre en la filosofía ética orteguiana, anterior incluso al tema de la vocación y que se constituye en sustrato y fundamento de la misma.

Hemos pasado en esta tercera característica de unas voces o llamadas silentes, íntimas, latentes, a un extraño personaje que las personas llevamos dentro, allá en no se sabe qué hondón del alma, y cuya existencia se transforma de ser una vocecita inquisidora, inquietante, impertinente, en gritos imperativos que “nos imponen, queramos o no, sus juicios, sus sugerencias, sus intuiciones” (IX, 9), efectivas llamadas a ser fieles a nuestro auténtico destino. “Habría mucho que hablar y tal vez muy jugoso sobre este sugestivo tema de las voces anónimas que nos suenan dentro, sobre toda esta ventriloquia espiritual. Acaso hay en ello una cuestión muchísimo más importante, decisiva para el hombre que cuanto se puede, sin más suponer” (Ibíd.). Texto enigmático —uno más en la extensa obra de Ortega— que apunta a una presentida dimensión espiritual (“ventriloquia espiritual”), dejado, una vez más, “a barlovento”. La voz o llamada ha perdido su aire de inocencia —voz tierna y sugerente— para convertirse en voz “inquisidora”, “imperativa”, “exigente”, no voz que clama en el desierto, sino voz que reclama fidelidad a nuestro auténtico proyecto, a nuestro ser más radical. Es más:

en ella [la vocación] le es al hombre, no impuesto, pero sí propuesto, lo que tiene que hacer, y la vida adquiere, por ello, el carácter de la realización de un imperativo. En nuestra mano está querer realizarlo o no, ser fieles o ser infieles a nuestra vocación. Pero ésta, es decir, lo que verdaderamente tenemos que hacer, no está en nuestra mano. Nos viene inexorablemente propuesta. He aquí por qué toda vida humana tiene misión. Misión es esto: la conciencia que cada hombre tiene de su más auténtico ser que está llamado a realizar (V, 350).

Dos conceptos nuevos —inexorable proposición y misión— que deberemos tener en cuenta como características fundamentales, así mismo, de la vocación y a las que más tarde nos referiremos. Subrayar, por último, como auténtico corazón del

concepto de vocación, su enraizamiento esencial con la realidad del yo, primigenio hontanar de nuestro ser, piedra angular del sistema orteguiano y concepto excepcionalmente complejo en la filosofía orteguiana. La afirmación “el yo de cada hombre es su vocación” que Ortega repite más de una vez en sus obras, constituye para Cerezo el texto fundamental para su concepción ética⁵⁶.

Otra cuestión que surge de las diversas definiciones de vocación es su carácter de universalidad o individualidad. Es un tema importante en sí mismo y capital para el desarrollo de nuestras investigaciones sobre el relativismo ético en Ortega.

En resumen: existen aspectos o características fundamentales en el concepto de vocación orteguiano que merecen ser analizadas con rigor y que pueden resumirse en las siguientes:

- Cierta equiparación de la vocación con el *ethos* social e individual.
- Vocación como impulso o requerimiento interior que se constituye en resorte de donde nace nuestro proyecto de vida.
- Enraizamiento de toda vocación en el yo auténtico de cada persona, que la constituye y justifica.
- Vocación como imperativo, más que como sugerencia, que nos insta a ser fieles a nuestro auténtico destino “sé el que eres”.
- Carácter de infinita profundidad y cierto misterio que rodea la última raíz de nuestra vocación, de nuestro yo esencial, y que Ortega denomina “fondo insobornable”.
- Y, por último, la dimensión social e individual de nuestra vocación. Ciertas dudas de un posible determinismo, dado su carácter de inexorabilidad, y diversidad de opiniones sobre su dimensión de universalidad o relativismo en su ejercicio.

⁵⁶ *La voluntad de aventura*, o. c. p. 359 ss.

Son tantas las caras y aristas que puede presentar lo que Ortega entiende por vocación, sus raíces y manifestaciones, que se nos impone una cierta selección. Limitaremos, pues, nuestras observaciones a los aspectos analizados a continuación, conscientes de que otros muchos también constituyen lo que denominamos como vocación, ese resorte o impulso vital que nos insta a cumplir nuestra misión de *ser lo que somos*.

3.3.2.1. El “fondo insobornable”

La primera alusión explícita de Ortega al “fondo insobornable” data de 1914, en una conferencia sobre *Vieja y nueva política*, al hablar de lealtad, (...) “ese «fondo insobornable» que no se deja desorientar nunca por completo” (I, 718). Pero es en su proyecto de *El espectador I.— Ensayos de crítica*, y en el primer ensayo que dedica a Pio Baroja —*Ideas sobre Pio Baroja*— donde con más alcance y profundidad se refiere a este tema, en especial en los números V.—*Balance final* y IX.—*El fondo insobornable* (II, 215 y 224).

Se refiere en el primero al cambio que experimenta nuestra personalidad al filo de los treinta años cuando sentimos el aguijón del imperativo de la verdad y una cierta repugnancia hacia lo fantasmagórico. Son las primeras experiencias de un cierto “frío moral” que nace de lo más íntimo de nosotros mismos y no de lo impuesto desde fuera por la sociedad o por los usos consuetudinarios. En torno a esa edad se produce un giro en redondo en nuestra personalidad. A partir de esta etapa de desarrollo “empezamos a querer ser nosotros mismos, la verdad de lo que somos, interpelando a cierto fondo insobornable que hay en nosotros; insobornable, no sólo para el dinero o el halago, sino hasta para la ética, la ciencia y la razón, rebasando toda convicción científica, todo razonamiento, por claro que se nos manifieste, y afirmando o negando lo que inexorablemente ese fondo sustancial ejecuta” (II, 216).

En el número IX.— *“El fondo insobornable”*—, parte Ortega afirmando que “el sentimiento de insuficiencia que padecen las ideas y valores de la cultura contemporánea — a las que se ha referido anteriormente— es el resorte que mueve el alma entera de Baroja” (II, 224), dejando, al tiempo, constancia que la creencia dogmática y fanática de la sociedad excluye, o condena a cuarentena, a personajes como Baroja que se muestran críticos, originales e innovadores. “Esta discrepancia de los usos convencionales, opiniones o sistemas de lugares comunes, es lo que provoca en la mayoría de los lectores indignación y rechazo. Y es en este sistema de sinceridad y lealtad consigo mismo donde —concluye Ortega— no conozco a nadie en España comparable con Baroja” (Ibíd.).

A renglón seguido se refiere Ortega al “fondo insobornable” como “ese núcleo último e individualísimo de la personalidad soterrado bajo el cúmulo de juicios y maneras sentimentales que de fuera cayeron sobre nosotros” (II, 225). Alude al yo profundo, en referencia a Bergson, y delimita la aproximación a su conocimiento —“vislumbrar”— a algunos hombres dotados de una peculiar energía. “De cuando en cuando —afirma— llega a la superficie de la conciencia una voz recóndita”. Y concluye: “Pues bien, Baroja es el caso extrañísimo, en la esfera de mi experiencia único, de un hombre constituido casi exclusivamente por ese fondo insobornable, exento por completo del yo convencional que suele envolverlo” (Ibíd.). “Nada es, ni puede ser indiferente, en Baroja; pueden parecernos absurdas sus ideas, pero al brotar como reacciones espontáneas de lo más inalienable de su ser ganan en valor de realidad lo que falta o les sobra de lógica consistencia. Sólo hay una palabra que mejor simboliza su actitud ante la vida y sus reacciones ante ella: farsa, a la que contrapone «lo mejor del mundo», la sinceridad, llegando a constituir su lema ¡sed sinceros! en su imperativo” (II, 226).

Sin embargo, en el número XIII del mismo ensayo llama la atención sobre las creaciones literarias de Baroja imputándole que “suplanta la realidad de sus

personajes por la opinión que él tiene de ellos” (II, 237), forma de novelar que a Ortega no le cabe en la cabeza por la limitación que tiene el unilateral vivir sólo de nuestro fondo insobornable, “concediendo prematuramente valor de juicios plenos a aquellos movimientos de nuestro ánimo en que éste prepara su reacción definitiva entre cosas y personas, en lugar de gozarse demorando todo lo posible la sentencia, para dar tiempo a que el objeto presente sus amplios testimonios”(II, 238).

Existen diversas citas en la extensa producción orteguiana referentes a este “fondo”, que coinciden en cuanto al concepto —incluso en sus propios términos— con lo descrito. Nos referiremos únicamente, por cuanto incorpora el tema de la “conciencia”, a la definición de su *Curso de cuatro lecciones. Introducción a Velázquez*: “voz no como viniendo de fuera, [se refiere a la vocación], sino como emergiendo de ese fondo insobornable que en cada cual reside, donde suena esa voz sin estrépito, tenue, espectral, que tan certeramente llama nuestra lengua «la voz de la conciencia»” (IX, 888). Vaticina Javier San Martín que este tema del fondo insondable, situado en la confluencia de *Meditaciones del Quijote* y desarrollos posteriores, será uno de los temas fundamentales de la exégesis del futuro⁵⁷.

Citaremos al respecto el ensayo de Eduardo Álvarez González⁵⁸, en el que el autor se refiere al *fondo insobornable* como “asunto complejo, aunque en Ortega siempre persiste la idea que asocia la autenticidad de la existencia, pensada con un vago sentido moral, a la noción de un yo profundo e inexcusable”. Es clara la identidad que el autor establece entre “fondo insobornable” y el “yo profundo e irrevocable” de cada cual, si bien en el desarrollo del propio ensayo apenas se hace alusión alguna al

⁵⁷ “Vocación y profesión”, o. c., p. 103.

⁵⁸ “El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega” en *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 25, (2012) p. 164.

primero de los temas enunciados, centrando el análisis en las dimensiones de vocación, destino, proyecto, misión, limitación, libertad y necesidad como realidades que brotan del mismo y refiriéndose, en último término, a la importancia que Ortega atribuye a la conciencia y a la imaginación como aspirantes a la dirección de nuestras vidas. Plantea el autor, por otra parte, varias cuestiones de suma importancia: cómo explicar la paradoja de la fatalidad de nuestro destino con la libertad de elección; cómo conciliar la afirmación de que “nuestro yo es siempre un futuro”, obra de la imaginación y que la vida es invención de sí misma. ¿Cómo compaginar libertad y necesidad? Se trata, sin duda, de cuestiones fundamentales que parece oportuno plantear en este momento, pero cuyo estudio debemos posponer al desarrollo del tema sobre la autenticidad y posteriormente a la segunda parte de nuestra investigación.

El *fondo insobornable* es —en opinión de Julián Marías—la “expresión con la que Ortega designa la última realidad de nuestra vida, a saber, su autenticidad”⁵⁹. Es la voz sin estrépito que emerge de lo más profundo de nosotros mismos y que “tan certeramente llama nuestra lengua “la voz de la conciencia” que a cada uno hablará lealmente, saliendo del fondo insobornable de nuestra personalidad” (VII, 463). Es uno de los “*leit motiv*” de sus escritos, “que luego he llamado “yo auténtico” (V, 128—Nota), lo que en verdad somos y sentimos, fuente y generatriz de nuestras preferencias y desdenes en la vida; raíz de raíces, “tiempo a la espalda del tiempo”, base última de toda vocación, fuente de múltiples posibilidades, imperativo que insta nuestro proyecto de vida. Como tal “fondo” y ultimísima instancia es anterior a nuestra propia libertad y constituye el cimiento de nuestra singular personalidad.

⁵⁹ Ortega, *circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, p. 590

3.3.2.2. Destino y programa

Opina Javier San Martín que “quizás debiéramos estudiar una mediación entre el concepto de fondo insobornable —auténtico hontanar de nuestras posibilidades— y el de vocación en la idea de «destino», concepto anterior a ésta, ya que el concepto de vocación no aparece hasta los años veinte”⁶⁰. Las primeras referencias orteguianas al concepto de destino lo presentan como limitación, tanto desde un punto de vista estético al mostrar “a un hombre sin imaginación, para quien sólo lo finito existe” (I, 435), como desde la dimensión vital como le ocurre al entorno que aguanta con dignidad la vida, es decir, el destino; o como desde una perspectiva política cuando nos recomienda “penetrar en la existencia muy ricos en posibilidades, a fin de que luego la poda fatal que es el destino deje siempre en nosotros potencias invulneradas y robustas” (II, 708).

Las circunstancias nos imponen un régimen de forzosidad que constituye nuestro destino, el cual debemos tomar en peso y plasmarlo en nuestro albedrío. No es esta una frase vagamente alentadora, sino una doctrina, a su juicio, esencial y verídica. Profundiza, por otra parte, Ortega en el tema de la limitación cuando en el artículo *Vicisitudes de las ciencias* (1930) nos dice que “todo lo que somos positivamente lo somos gracias a alguna limitación. Y este estar limitados, este ser mancos, es lo que llamo destino, vida. Lo que nos falta y nos oprime es lo que nos constituye y nos sostiene. Por tanto, aceptemos el destino” (IV, 296). Esta misma idea la repite en *Misión de la Universidad* cuando afirma que “limitarse es la verdad, la autenticidad de la vida. Por eso toda vida es destino. Si fuese nuestra vida ilimitada en formas posibles y en duración, no habría destino. ¡Jóvenes —exclama— la vida auténtica consiste en la alegre aceptación del inexorable destino, de nuestra incanjeable limitación!” (IV, 553). “

⁶⁰ “Vocación y Profesión”, o. c., p. 104.

“Somos nuestro Destino” (IV, 308), “destino que no se discute sino que se acepta o no” (IV, 439). “Sólo el hombre tiene destino porque destino es una fatalidad que se puede o no aceptar”, nos dice Ortega en el *Prólogo a la edición de sus obras* (V, 95). (...) toda vida humana, por su propia naturaleza “tiene que estar puesta a algo, a una empresa gloriosa o humilde, a un destino ilustre o trivial” (IV, 466). Destino “es lo que no se elige” (V, 132), “la realidad inexorable que está ahí, que nos llena y envuelve, que no hacemos nosotros sino que, dándonos cuenta o no, lo somos” (V, 289). No es pura fatalidad, como tampoco es quietud aquiescente o aceptación resignada, sino primariamente acción. No es mera actividad contemplativa sino búsqueda constante y denodada de nuestro mejor vivir.

La personalidad de cada hombre *no es un factum sino un faciendum*; no es una cosa, sino una empresa” (X, 5), porque “nuestro destino no es solo lo que hemos sido o somos, no es solo el pasado, sino que, viniendo de éste, se proyecta, abierto, hacia el futuro (...) El pasado no influye sobre nosotros en forma impositiva y mecánica, sino como hilo conductor de nuestras aspiraciones (...) Por eso es perfecta la fórmula de los antiguos: *Fata ducunt, non trahunt* : el destino dirige, no arrastra” (X, 226-227).

3.3.2.3. Proyecto

Hemos indicado que el auténtico ser de cada cual no es una realidad ya constituida sino un proyecto, una aspiración, una empresa a realizar a lo largo de nuestra existencia cuyo hilo conductor es nuestro destino. “No es que en la vida se hagan proyectos, sino que toda vida es en su raíz proyecto (...) en todo instante y situación no solo podemos sino que inexorablemente tenemos que elegir lo que vamos a hacer” (II, 736-737). Esta “lucha frenética por conseguir ser de hecho lo que somos en proyecto forma parte de nuestra vida (...). El proyecto es, pues, un programa de actuación en el mundo (...) Y si somos un proyecto vital, somos también, inseparablemente, los que decidimos o no su aceptación, siendo esta decisión previa a

todo acto de voluntad” (IV, 308 ss.) El vacar de nuestras tareas, al margen de cualquier programa de vida, desemboca fatalmente en la constitución de una sociedad de hombres–masa. “Lo que parece ilusorio es querer que un pueblo viva colectivamente sin un tema o proyecto de empresa histórica” (IV, 685).

...nuestra vida consiste, queramos o no en el constante y desesperado esfuerzo por realizar nuestro programa vital. Y no vale decir: “yo no tengo programa vital”. Porque ese programa vital a que aludo no es cosa que esté a nuestro albedrío tener o no tener. Cada cual es un programa vital único, y en todo rigor no es más que eso. No digo —advírtase— que *deba serlo* sino que irremediablemente lo es. No cabe escape (...) es lo que vagamente solía llamarse “destino” (IV, 971 ss. Apéndice)

De este proyecto que somos “de ordinario no tenemos más que un vago conocimiento. Sin embargo, es nuestro auténtico *ser*, es nuestro destino (...) Somos indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse” (V, 124). “El programa vital, que cada cual es irremediablemente, oprime la circunstancia para alojarse en ella. Y esta unidad de dinamismo dramático entre ambos elementos —yo y mundo— es la vida” (V, 125). La vida del hombre (...) es tener que decidir en cada instante lo que ha de hacer en el próximo y, para ello, tener que descubrir el plan mismo, el proyecto mismo del ser (V, 131). El término *ad quem* de todo cambio que podamos realizar en la naturaleza y en nosotros mismos es nuestro programa vital y su pleno logro constituye nuestro bienestar y felicidad (V, 577). “Yo soy, ante todo —concluye Ortega— un cierto programa vital” (VIII, 435).

3.3.2.4. Misión

Destino, proyecto y misión son conceptos similares que describen dimensiones de nuestra vida en su quehacer diario para seguir desarrollándose y cumplir sus objetivos. En *El hombre a la defensiva*, y contraponiendo la concepción del destino en el estoico y el europeo —poder cósmico externo frente a entrega activa en el desarrollo de la propia vida— Ortega identifica el destino de éste como misión: “El

europeo se entrega a la vida, al destino, y, por tanto, hace del destino su vida misma, lo toma y acepta. A esto llamo sentir la vida como misión” (II, 748).

En el *Prólogo al libro de las misiones*⁶¹ escribe Ortega que “Entre las muchas cosas que toda facultad humana o humano hacer nos invitan a investigar, la principal es su «misión». Es el «para que» aristotélico que aquí en nueva fórmula nos rebrota (V, 654). Lo importante en la vida es tener un quehacer, una misión, un esquema, una tarea (III, 384), siendo el magnánimo quien tiene una misión creadora frente al pusilánime que carece de tal; vivir para él es simplemente existir él, conservarse, andar entre las cosas que están ya ahí, hechas por otros...(IV, 200) Misión significa —en opinión de Ortega— por lo pronto, lo que un hombre tiene que hacer en su vida (...) algo exclusivo de él (...). He aquí por qué toda vida humana tiene misión. Misión es “la conciencia que cada hombre tiene de su más auténtico ser que está llamado a realizar. La idea de misión es, pues, un ingrediente constitutivo de la condición humana (...) sin hombre no hay misión pero sin misión no hay hombre” (V, 350-351).

Para el hombre antiguo la vida, en el mejor de los casos, consistía en aguantar con dignidad los golpes de la fortuna —el *sústine* de Séneca. “Pero desde el cristianismo el hombre, por ateo que sea, sabe, ve que la vida humana debe ser entrega de sí misma, vida como misión premeditada y destino interior —todo lo contrario que aguante de un externo destino— y que lo es, queramos o no” (VI, 497) ¿Qué otra realidad, nos preguntamos, puede definir tan certeramente este concepto de “misión” que la renuncia constante del “misionero” a un modo de vida más

⁶¹ Este texto se publicó en *El libro de las misiones* (Buenos Aires, Espasa Calpe, Argentina, 1940), monografía formada por *Misión del bibliotecario*, *Misión de la universidad* y *Miseria y esplendor de la traducción* (V, 785). Y con el mismo espíritu de poner en relieve la importancia y el mismo concepto de misión, debemos citar asimismo los ensayos *Sobre las carreras*; *Sobre los que estudian filosofía como profesión* y *los que buscan con claridad sobre la vida*; *Las profesiones liberales*; *El fondo social del management europeo* y otros

placentero para dedicarse en cuerpo y alma a la ayuda a los demás? Misión, misionero, “es tomar en vilo nuestra existencia entera y entregarla a algo, de-dicarla...Esa es la averiguación fundamental del cristianismo, lo que indeleblemente ha puesto en la historia, es decir, en el hombre” (Ibídem).

3.3.2.5. La cuestión del “yo”

El tema del “yo” es referencia obligada al tratar sobre Ortega, para no cumplir su advertencia de que “ya veremos cómo hay en la vida una tendencia natural a eludir el plantearse en serio y totalmente la cuestión de “¿quién soy yo?” como futuro (VIII, 434). De su importancia nos da fe el propio Ortega cuando en el *Prólogo a la edición de sus obras* deja constancia de que su aserto “yo soy yo y mi circunstancia” aparecido en su primer libro *Meditaciones del Quijote*, “condensa en último volumen mi pensamiento filosófico, no significando solo la doctrina que mi obra expone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina” (V, 93). En *Prólogo para alemanes* (1934) insiste en resaltar la importancia de la circunstancia en la configuración del “yo”: “Este sector de realidad circundante forma la otra mitad de mi persona: sólo a 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...»”.

Se trata de dos testimonios autobiográficos en los que opina de su obra y pone en relieve las que considera partes más fundamentales de su sistema filosófico. Existe, no obstante, otro testimonio igualmente importante y al que apenas se ha dado la relevancia que, a nuestro entender, tiene. Es en el escrito *Pidiendo un Goethe desde dentro. Carta a un alemán* (1932) donde reivindica frente a Heidegger la prioridad y primacía de sus aportaciones filosóficas. La nota que adjunta, (V, 127) sintetiza sus principales logros y supone como un desahogo, largamente reprimido, espontáneo y sincero que “no hace sino poner en la pista a toda buena fe distraída”. Ortega reivindica en ella la consideración de “la vida como enfrente del yo y su circunstancia”,

como “diálogo dinámico entre el individuo y el mundo [expuesto por mí] en hartos lugares”. En la lección IV de *La razón histórica* (Curso de 1940), por último, deja constancia de que “es curioso que sólo puedan conservarse las dos fórmulas primeras de mi pensamiento, a saber, que lo que última y verdaderamente hay es un coexistir de mí mismo con lo otro —como dije aquí en 1916— o bien que la realidad radical soy yo y mi circunstancia —como dije en *Meditaciones del Quijote* de 1914” (IX, 526). “Porque tampoco soy yo una cosa que está ahí. Yo me acontezco a mí mismo; en mi vida me pasa constantemente encontrarme con eso que llamo yo y que me da mucho que hacer” (Ibíd.).

¿Qué es, pues, el “yo” en Ortega? No es una cosa — ni cuerpo ni espíritu — sino un programa de quehaceres, una norma o perfil de conducta no recibidos sino que nos damos a nosotros mismos. Ahora se comprende por qué el yo resulta inaccesible cuando lo buscamos (V, 148). “Yo soy la vocación de mi existencia (...), estoy constituido radicalmente por la necesidad de realizar en el mundo un cierto programa o proyecto vital” (VIII, 440). Ortega nos invita a descubrir qué es el yo, analizando, a propósito de su ensayo sobre Goethe, el “ser sí mismo” para “palpar las morbideces del yo”. Idéntico texto, editado en marzo de 1932 con el título *Goethe, el libertador* (V, 146–147), es reproducido por el propio Ortega en su curso de *Principios de Metafísica según la razón vital*, impartido en los años 1932–1933 (VIII, 612–613).

“No sabemos bien en qué consiste el “mi mismo”. No importa: ser «sí mismo» nos, representa la caricia más secreta y profunda”, es como si acariciaran nuestra raíz (...). Vamos a palpar, temblando de placer, las morbideces del yo. Pero... ¿dónde está? La buscamos en torno y no lo hallamos. Penetramos en nuestro interior seguros de encontrarlo, *In interiore homini habitat veritas*—había dicho San Agustín, cámara hermética y limitada, donde no puede perderse—levantando los suelos de nuestro fondo, de nuestra intimidad, ¡Vano empeño!” (VIII, 612) Solo hallamos falsos yos que, viniendo de fuera —idea recibida, preferencias impuestas, sentimientos de contagio,

etc.— me han colonizado. No son nuestro yo necesario, irrevocable. “Nuestro fondo es más abismático de lo que suponíamos. Por eso no hay medio de capturar nuestro “yo mismo” en la intimidad (...). Goethe nos propone otro método que es el verdadero. En vez de ponernos a contemplar nuestro interior, salgamos fuera (...). Cuando miro, de espaldas al contorno físico, esa supuesta intimidad mía, lo que hallo es mi paisaje psíquico, pero no mi yo. Este no es una cosa, sino un programa de quehaceres, una norma y perfil de conducta” (VIII, 613). “Ahora, —explica Goethe— ya no tenéis una norma (se entiende recibida); ahora tenéis que dárosela a vosotros mismos” (Ibíd.). “Ahora se comprende, concluye Ortega su lección VI, por qué el yo resulta inaccesible cuando lo buscamos. Buscar es una operación contemplativa, intelectual. Solo se contemplan, se ven, se buscan cosas. Pero la norma surge en la acción” (VIII, 613).

Y toda acción vital tiene una trayectoria con dinámica tensión. Toda vida incluye un argumento, un programa de quehaceres que pugnan por realizarse en un contorno determinado. Este impulso, esta necesidad de ejecución “es lo que cada cual nombra cuando dice a toda hora: Yo. Muchos son los componentes de la realidad que llamamos «hombre», pero en sentido primordial y el más riguroso el hombre es solo su «yo» (IX, 805).

Nuestro yo es en cada instante lo que sentimos “tener que ser” en el siguiente y tras éste en una perspectiva temporal más o menos larga. No es, por tanto, el yo ni una cosa material ni una cosa espiritual: no es cosa ninguna sino una tarea, un proyecto de existencia...El yo es lo más irrevocable de nosotros (IX, 806).

Pasamos, como puede observarse, de definir nuestro yo como aquello que no es, es decir, desde un punto de vista negativo, a lo que positivamente podemos afirmar de él. Y para designarlo, acudimos, una vez más a *Pidiendo un Goethe desde dentro*: “Tenemos, queramos o no que realizar nuestro personaje, nuestra vocación, nuestro programa vital, nuestra «entelequia». Por falta de nombres para esta terrible realidad que es nuestro auténtico yo, no quedará” (V, 138), si bien, por nuestra parte,

debemos añadir el de «fondo insobornable» que luego he llamado «yo auténtico», como el mismo Ortega nos refiere en Nota a pie de página (V, 128).

Si nuestro “yo” es un programa de vida, de quehaceres para seguir viviendo que dicta nuestra norma de conducta, tensión con el contorno en que nos es dado vivir y pugna continua con nuestras circunstancias —a veces propicias y muchas veces adversas—ahormando en todo tiempo nuestra personalidad, si somos un quién (personas), no un qué (cosas) —activo proyecto—, no cabe duda de que nos estamos refiriendo a una realidad ejecutiva, que necesita realizarse.

Lejos de cualquier actitud exclusivamente utilitarista, nuestro yo lo engloba todo —hombres, cosas, situaciones— en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose (I, 668). “Todo, —llega a decir Ortega— mirando dentro de mí mismo, es «yo» (...), si bien, a renglón seguido reconoce lo inexacto de la frase. ««Yo» no es el hombre en oposición a las cosas, «yo» no es este sujeto en oposición al sujeto «tu» o «el»; «yo» , en fin, no es ese «mi mismo», *me ipsum* que creo conocer (...), el «yo» que me parece tener tan inmediato a mí, es solo la imagen de mi «yo» (...) mi «yo» es un transeúnte embozado que pasa ante mi conocimiento, dejándole ver solo su espalda envuelta en el paño de una capa” (I, 669—670).”Eso que llamo “yo” me es presente constante e indefectiblemente en todo instante, tanto que me constituye, que integra indefectiblemente mi existir mismo. Yo me soy presente sin que necesite percibirme: al contrario, al percibirme, mi yo ejecutivo e íntimo, mi intrasero, no aparece más ni menos que cuando no ejercito una «percepción interna o inmanente». Y como el «yo», todos mis «actos». Y como mis «actos», el mundo todo hacia quien suele dirigirse. Estos «actos» así presentes no son lo que la objetivación psicológica llama «actos», ni mi «yo» es el psicológico, sino mi yo y mis actos vivientes” (VIII, 202).(...)”cabe decir que vivir, existir yo, es existir dentro de mí una universal presencia cuyo «sujeto» no soy yo propiamente, sino que yo participo de ella, como el mundo. La reflexión no es,

pues, en mí = conciencia, sino «reflexión en sí» de todo. La realidad «vida» es un ámbito de reflexión en sí, donde todo es absolutamente «siendo—para-sí» (Ibíd.).

Debe disculparse lo excesivo de las citas, pero, a nuestro entender, son textos básicos para introducirnos en lo que constituye el *leit motiv* de todo el sistema filosófico orteguiano, el slogan de su propuesta vital y motivo importante de muy variadas y a veces peregrinas interpretaciones. Nos estamos refiriendo a su tajante afirmación en *Meditaciones del Quijote* “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”.

Siguiendo el razonamiento del párrafo transcrito, encaja perfectamente la interpretación del lema orteguiano que suscribe Hierro Sánchez-Pescador: “Yo soy yo...quiere decir: la persona que soy yo (el primer «yo» de la fórmula) es un centro de imputación de actos (segundo «yo» de la fórmula) más el conjunto de las cosas con las que me relaciono (incluyendo otras personas)”⁶². En consonancia con esta interpretación, opina Javier San Martín que “el primer yo es el originario y ejecutivo. El segundo yo es el que vemos realizado con nuestras acciones, en la confluencia con la circunstancia, y que en definitiva será el que perdure”⁶³. Pedro Laín Entralgo, por su parte, siguiendo el certero análisis de Julián Marías en su obra *Ortega I. Circunstancia y Vocación*, escribe en su libro *Teoría y Realidad del otro*:

El primer “yo” es mi vida en tanto que se ejecuta; y cuando me detengo a pensar en él, su realidad propia—la realidad que soy yo— se halla integrada por dos ingredientes: la ocasional, parcial y concreta realización de ese yo que se opone subjetivamente a las cosas y puede contemplarlas (El yo de los psicólogos y de los filósofos idealistas) y las

⁶² “La idea del yo en Ortega y Gasset” en *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Llano Alonso, F.H. y Castro Sáenz, A. (eds.), Tébar, Madrid, 2005, p. 112.

⁶³ “Vocación y profesión”, o. c., p. 104.

cosas con que mi vida está siendo en aquel momento ejecutada (mi circunstancia, la porción de la realidad exterior a mí que de algún modo me pertenece⁶⁴

Como es fácil suponer, tratándose de la cuestión más conocida de la filosofía orteguiana, vulgarizada al máximo, cualquier artículo, ensayo o libro referido a Ortega que se precie de tal, trata de analizar el contenido de esta definición, si bien no todas las apreciaciones tienen el mismo grado de acierto. No obstante, aparte de las ya mencionadas, no podemos pasar por alto la tesis doctoral, no editada aún, de José Lasaga *La consistencia del yo en el pensamiento de Ortega*, de extraordinario valor, tanto por lo que respecta a su autor —un experto indiscutible en el análisis de la obra orteguiana— como por la profundidad y acierto de sus aportaciones a un tema tan complejo y de indiscutible importancia como es al que nos estamos refiriendo.

Resumimos a continuación el contenido principal del artículo, al cual únicamente hemos podido acceder a través de internet y cuya dirección indicamos a pie de página. El objetivo del autor es, —según su propio testimonio⁶⁵— exponer y tratar de justificar la doctrina orteguiana del yo, sus implicaciones éticas y la estructura de la circunstancia.

Se pregunta el autor qué es, según Ortega, el yo de cada cual, y la respuesta es que ese yo consiste, no en su cuerpo, ni en su mente y capacidades psíquicas, sino en un programa o proyecto de vida, que es preciso realizar. Desgrana a continuación el contenido de cada capítulo de su tesis, analizando en el primero la vocación en el pensamiento de Ortega entre los años 1923-1927, en los que destaca su concepción de la vida como vida individual y la confrontación entre un yo considerado como “fondo

⁶⁴ *Teoría y realidad del otro*. Selecta de Revista de Occidente, Madrid, pp. 282-283.

⁶⁵ Lasaga Medina, José., “Sobre la noción del yo en Ortega
www.uned.es/dpto._fim/InvFen/InvFen00/Boletin/04/06_LASAGA.pdf.

insobornable” y una circunstancia en y con la que es preciso salvarse. En *El tema de nuestro tiempo* plantea Ortega la dualidad vida/cultura, encuadrando en ella la cuestión del sujeto personal como yo espontáneo y yo empirista e intenta solucionar la cuestión, aunque sin conseguirlo del todo, mediante la noción de perspectiva. “Ortega, nos dice, topa con una dualidad irreductible entre el yo espíritu, autor de nuestros juicios universales y ejecutor de nuestras acciones morales, pero que no vive de sí mismo, y el yo alma, nuestra verdadera intimidad. Escisión entre un sujeto de cultura y un sujeto de vida, cuando es evidente que la perspectiva exige un sujeto personal no escindido⁶⁶.

En el capítulo segundo describe la teoría orteguiana del yo en el contexto de la vida humana como realidad radical. El concepto del yo en nuestra vida aparece en el acto de *ensimismamiento*, en cuanto íntimo retiro. El yo es “proyecto” y “vocación”, concluyendo que el yo es un “personaje programático”, distinto del “actor”, sujeto superficial y aparente de las actuaciones vitales. ¿Cómo se va formando este yo? : en la dialéctica sociedad/soledad, tensión no resuelta entre lo convencional y heredado y lo propio, auténtico; y en este forcejeo la cuestión decisiva es si el viviente asume su vocación o se abandona a la presión de la sociedad; relación, en suma, entre el cumplimiento del destino que marca nuestra vocación y la libertad efectiva para asumirla o ignorarla. Concluye Lasaga este capítulo negando, o poniendo en duda, que ese yo real que nos constituye, pueda ser identificado, llegue a ser transparente, por cuanto —en opinión de Ortega— este yo está en disposición de cambiar como cualquier otro componente de la vida humana.

El capítulo tercero lo dedica al estudio de la estructura de la circunstancia, como complemento imprescindible a la doctrina del yo, resaltando que las cosas se

⁶⁶ o.c., p. 92.

nos presentan originariamente como pragmata; que las cosas no tienen propiamente un ser; su consistencia está en ser para nosotros. Alude, por otra parte, a las creencias como verdadero suelo histórico que sostiene nuestras vidas y es origen de nuestros “mundos interiores”.

Concluye finalmente su estudio resaltando el carácter deficitario, menesteroso de lo real, efecto de la historicidad radical de la vida humana y distingue dos planos en la vida: el del mundo apoyado en creencias que ofrece seguridades, y el trasmundo que vive desde la propia soledad y se nos revela como “puro enigma”. La tesis termina con un Apéndice —sin duda la parte más apreciada por nosotros para el desarrollo de nuestra propia investigación— dedicada a plantear la dimensión ética de los considerandos orteguianos del yo y de la vida humana⁶⁷. La consistencia del yo—vocación es, de suyo, ética, nos dice. Ilusión e ironía, esfuerzo deportivo, concepción de la vida como realización de la propia vocación, etc. son componentes de esta ética que cabe en un imperativo: el pindárico que ordena “sé el que tienes que ser”.

No deberíamos obviar esta tesis de Lasaga en un tema tan importante y complejo. Es más; consideramos un deber ineludible tenerla en cuenta y comentarla, aunque de esta forma resumida, por cuanto es, a mayores, germen del libro que con posterioridad dedicó el autor a la ética orteguiana, libro admirable que ha venido a llenar un hueco en el escaso mundo del estudio de la ética de Ortega. Lo dicho en esta breve reseña no deja de ser una transcripción cuasi literal de la mayoría de los principales párrafos del artículo anteriormente mencionado, resumen personal de su propia tesis doctoral. Como tal reseña es seguro que padecerá de la frescura y exactitud de las expresiones originales.

⁶⁷ o.c., p. 96.

Pudiera deducirse de lo transcrito que el yo carece de vida, de dinamismo, mostrando un carácter hierático, incommovible e inmutable. Nada más alejado de la realidad. “El yo se define fundamentalmente por su ejecutividad y «ejecutividad»—nos dice Ortega— es la nota que conviene a algo cuando es un acto y se le considera como tal, es decir, como verificándose, cumpliéndose, actuando” (VIII, 200). Puro dinamismo, en consecuencia.). ¿Es, sin embargo, el yo “sujeto” de nuestras acciones? , nos preguntamos. Ortega lo pone en duda, mejor dicho, lo niega cuando escribe “cabe decir que vivir, existir yo, es existir dentro de una universal presencia cuyo «sujeto» no soy yo propiamente, sino que yo participo de ella, como el mundo” (VIII, 202).

El sujeto, en tanto vive y se nutre de nuestras experiencias—nos dice, por su parte, Eduardo Álvarez González— está él mismo también sometido a un proceso constante de constitución como consecuencia de su tráfago con el entorno. Pero ¿cómo puede constituirse un sujeto que está de algún modo ya siempre constituido? Esta es una posición clásica de la fenomenología que Ortega formula en su célebre sentencia «yo soy yo y mi circunstancia», en la que el yo se anticipa de algún modo (...) a aquello que le constituye a él —su mundo como conjunto de circunstancias— y frente a lo cual él mismo está siempre situado de antemano”. Por eso la continuación de la sentencia dice: ‘y si no la salvo a ella no me salvo yo’, lo que quiere decir que la circunstancia en que me encuentro, en tanto que busco un sentido, es en alguna medida reabsorbida por mí y solo de ese modo puedo entenderme como sujeto⁶⁸.

Y a renglón seguido expone el autor su explicación de la sentencia orteguiana, acorde, por otra parte, con las mencionadas anteriormente, si bien más escueta y no menos real:

El primer yo representa la totalidad de mi vida, mientras que el segundo se refiere al componente de actividad subjetiva que existe como ingrediente de la misma. Y es en este sentido en el que ha de comprenderse que lo más inmediato o —como dice

⁶⁸ “La vida del yo: El problema del sujeto en Ortega, en *Signos Filosóficos*, vol. XII, núm. 24, julio-diciembre, 2010, pp. 26-27.

Ortega— el dato primero de la realidad, es siempre una vivencia en la que un yo está en relación con las cosas⁶⁹.

Quizás fuese más sencillo e intuitivo preguntarse “¿Quién soy yo?” —que sería el primer yo, el ejecutivo, el yo total, sujeto de acciones— y contestarse “yo y mi circunstancia” como componentes esenciales de ese yo global, es decir, la estructura que Ortega nos presenta del hombre descrita y anotada por él mismo en su ensayo *Vitalidad, alma, espíritu* (II, 566-592) y el mundo que nos rodea, incluidos nosotros mismos. Esta coexistencia recíproca del yo y sus circunstancias, esta actividad del sujeto es, para Ortega, hacer humana nuestra vida “A este coexistir llamo «mi vida»” (VIII, 221) Ortega se pregunta no ¿qué soy yo?, sino ¿quién soy yo?, lo que supone ya una interpretación del yo como persona, en consonancia con el pensamiento de Scheler. Y este “ser yo o ser persona —en opinión de Lasaga— no es algo que se deduzca automáticamente de un código genético o de una supuesta «naturaleza humana», sino el resultado de acciones propiamente humanas”⁷⁰. “Esta dimensión «humana» del yo es el «punto de partida de la inmensa mayoría de la reflexión orteguiana en relación al ser humano y a la moral»”⁷¹.

Al referirnos a la sentencia orteguiana “yo soy yo y mi circunstancia” hemos intentado resaltar el dinamismo que supone su coexistencia dialéctica, a la que el propio Ortega se refiere como “vida”. Nuestro yo carece de entidad alguna, es puro acontecimiento que se proyecta en un futuro como programa de vida a fin de alcanzar un determinado destino y realizar una determinada misión. Vivimos *para* algo. Proyectamos nuestros actos para conseguir una determinada meta que nos hemos

⁶⁹ o.c., p. 27.

⁷⁰ *Figuras de la vida humana*, o. c., p. 85.-nota

⁷¹ “Vocación y profesión”, o. c., p. 101.

imaginado tratando de conseguir como último fin nuestra felicidad, el llegar a ser en realidad lo que aspiramos a ser en proyecto. En el fondo de estos anhelos, dinamizando nuestros quehaceres, se asienta nuestra vocación. Somos, en términos orteguianos *futurición*:

Para quien, hablando con rigor, vive no es nada de eso que *ya* está ahí, que ya es —mi cuerpo y mi alma son ya en este instante lo que son—, mas el que vivo soy yo y yo soy el que tiene que realizarse en su vida, el que tiene que ser no en el ahora que ya está aquí, que ya es, sino en el mañana. Nuestro yo es un futuro, un porvenir inmediato, remoto, que hay que lograr y asegurar; en suma, el yo de cada uno de nosotros es ese ente extraño que, en nuestra íntima y secreta conciencia sabe cada uno de nosotros lo que tiene que ser (IX, 445).

Pero, intentando no eludir la tendencia natural de la que nos advierte Ortega (VIII, 434), volvamos a la cuestión fundamental sobre nuestro yo y nuestra existencia: ¿quién soy yo como futuro? (...) “Mi presente—afirma Ortega— no existe sino merced a mi futuro, bajo la presión de mi futuro. Ahora bien, esto significa que en este *ahora* del tiempo que mide mi reloj yo soy a la vez mi futuro y mi presente” (Ibíd.). A pesar de considerar esta cuestión como grave, Ortega elude su explicación en estos momentos de su argumentación, si bien hace una distinción fundamental para su intelección al distinguir dos tipos de tiempo distintos, el tiempo vital, que es el real y primario, y el tiempo de las “cosas”, el del mundo sustancial, que es el que mide los relojes (Ibíd.).

Ortega expresa ese “yo futuro”, ese “yo que tengo que ser” como anticipación y proyecto. Todo lo que hago, es decir, mis quehaceres, mi presente, lo hago para realizar mi proyecto, tiene una finalidad concreta “llegar a ser lo que soy”. Vivir es proyectarse, es decir, ejercitarse en la construcción de un futuro, en realizar una cierta propuesta vital, siendo el transcurso de la vida el que nos va descubriendo el proyecto que queremos alcanzar y el programa que debemos aplicar para su consecución.

A pesar de que la cuestión del “yo” en Ortega constituye la *fons et origo* de toda su filosofía, atendiendo a su propio testimonio en el *Prólogo a la edición de sus obras* (V, 93),—lo que justifica que sea uno de los temas más analizados por los estudiosos de su obra—; y siendo conscientes de las múltiples opiniones y tomas de postura que ha suscitado y suscita, debemos concluir su exposición, considerando adecuado su despliegue como piedra angular y clave de bóveda de su pensamiento. El “yo” es “fondo insobornable”, destino, vocación, misión, proyecto y programa de vida, a pesar de que su análisis y fundamentación no dejen de constituirse en uno de los temas más complejos del sistema filosófico orteguiano.

3.4. ÉTICA DE LA MAGNANIMIDAD Y DE LA AUTENTICIDAD

Aranguren dedica el capítulo IV de su obra *La ética de Ortega*⁷² a la magnanimidad, como virtud fundamental. Parte de que toda ética verdadera ha de tener una dimensión vital; es para la vida, para encauzar o dirigir la vida. Es *ética vital*. La vida, por otra parte, es acción, constante quehacer, y necesita un estímulo, un empuje, una fuerza que la vitalice y revitalice en una continua retroalimentación. Esta fuerza es la virtud, incluso en un sentido etimológico. Aranguren, para afianzar esta característica de la virtud, apela a Santo Tomás para quien la norma es “fuerza”, impulso, disposición. A esta “fuerza” de la que disponemos para la forja de nuestra personalidad moral, la llama Aranguren talante, y justifica su necesidad o estímulo vital en la cita orteguiana de que “una moral geoméricamente perfecta, pero que nos deja fríos, que no nos incita a la acción, es subjetivamente inmoral. El ideal ético no puede

⁷² *La ética de Ortega*, o. c. p. 521

contentarse con ser él correctísimo; es preciso que acierte a excitar nuestra impetuosidad (III, 586).

Se pregunta Aranguren “¿Cómo no ha visto el padre Ramírez —con quien polemiza continuamente en su ensayo— que es la magnanimidad la que considera Ortega como virtud fundamental, al enfrentar en su texto (IV, 605 ss.), los dos modos antagónicos de funciones de la psique: magnanimidad y pusilanimidad?” El magnánimo es un hombre que tiene misión creadora: vivir es para él hacer grandes cosas, producir obras de gran calibre. El pusilánime, en cambio, carece de misión: vivir es para él simplemente existir él, conservarse, andar entre las cosas que están ya ahí, hechas por otros. “Ortega, como se ve, [se] adhiere impetuosamente a la moral de la magnanimidad o *megalopsykhia*, que para los griegos, en un estadio de su historia, había sido la moral vivida, la virtud fundamental”⁷³.

Frente a la pusilanimidad del pueblo español —resignación similar al del hombre estoico, siempre a la defensiva— levanta Ortega su moral de la magnanimidad como virtud sobreabundante de vida psíquica y espiritual, capaz de acometer grandes empresas con entusiasmo siempre renovado. La moral de Ortega, frente a la ética existencial, ética del hombre menesteroso, indigente, cuando no angustiado y desesperado, es, por el contrario, tonificante y entusiasta, esperanzada y esperanzadora (...), no una ética de crisis, sino una ética pensada y predicada para salir de ella, para más allá de la crisis.⁷⁴

Cerezo, por su parte, —siguiendo a Spinoza— no duda en referirse al vigor y energía necesarios para acometer con éxito nuestra vida, nuestro quehacer, como *alegría creadora*. El quehacer al que hace referencia Cerezo incluye la doble dimensión de “hacer mundo” y de crear el propio argumento de la propia vida (...) De ahí que la

⁷³ *La ética de Ortega* o. c., p. 522.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 523-524.

disposición fundamental o virtud matriz de tal ética sea la magnanimidad. Al igual que Aranguren, hace referencia a la virtud de la *megalopsichia* como “capacidad para acometer grandes empresas, exponiéndose al peligro de perder la propia vida”⁷⁵.

La magnanimidad tiene como referencia última la perfección, realización suprema de los ideales, de nuestra existencia, y se constituye en el *ethos* específico del creador. Frente al pusilánime, que carece de proyectos y de afán riguroso de ejecución, el magnánimo dota su existencia de una necesidad creadora ineludible, realización inexorable de la construcción de su propia personalidad.

Un par de citas de textos orteguianos, no muy prolijos —dicho sea de paso— tratándose de la virtud más fundamental, parecen suficientes para completar el esbozo de esta importante característica de la ética de Ortega. Sin desdeñar la importancia de las virtudes de la honradez, la veracidad o la templanza sexual —virtudes de la pusilanimidad en opinión sin duda exagerada del propio Ortega—“encuentro las virtudes creadoras, de grandes dimensiones, las virtudes magnánimas” (IV, 202), en las que “es preciso ir educando a España (...) ya que es un pueblo ahogado por el exceso de virtudes pusilánimes” (Ibí.).

“Desde la virtud matriz de la magnanimidad surge toda una constelación de virtudes heroicas, fuertes y creadoras, de “virtudes magnánimas”. La primera en el orden de la derivación práctica, en opinión de Cerezo, es la autenticidad, que consiste, antes que nada, “en la seriedad y extrema consecuencia con que se da el sí a la vida, aceptando el afronte dramático del yo en la circunstancia”⁷⁶. Y así como hemos

⁷⁵ José Ortega y Gasset y *la razón práctica*, o. c., p. 229.

En nota al pie de página nos indica Cerezo que “el texto aristotélico de *Ética a Nicómano* es el antecedente inmediato al que recurre directamente Ortega en su definición del magnánimo.

⁷⁶ José Ortega y Gasset y *la razón práctica*, o. c., p. 230.

echado en falta citas orteguianas sobre el tema de la magnanimidad, sobreabundan las referencias, estudios y ensayos de los analistas de sus obras, y del propio Ortega, por lo que se refiere a la autenticidad.

“La autenticidad es el sentido más profundo y originario de la verdad en Ortega —nos dice Rodríguez Huéscar⁷⁷— como es también el concepto fundamental de su ética, idea muy consolidada en su pensamiento ético–filosófico y que se repite constantemente hasta el final de su obra”. Desde los años catorce a finales de los veinte —nos dice Lasaga⁷⁸— la ética de Ortega no ha experimentado variación significativa alguna. Ha transformado, eso sí, con respecto a la ética kantiana al uso, la idea de ética del deber por la idea de la ilusión y la autenticidad, concretando el imperativo pindárico «sé el que eres» hacia la circunstancia como imperativo de amor y salvación de las cosas y hacia la interioridad como orden de cumplir (ejecutar) la vocación y desarrollar el proyecto que somos en última instancia⁷⁹. “Este doble imperativo es *autenticidad*. La ilusión y el esfuerzo están inscritos en la estructura de la vida humana por ser el yo, no una existencia, sino un proyecto de vida”⁸⁰.

Unas breves notas nos van a permitir señalar la dimensión del concepto de autenticidad a través de la obra de Ortega. En *Meditaciones del Quijote* (1914), y describiendo la figura del héroe, nos dice que “ser héroe consiste en ser uno mismo. Cuando el héroe quiere, no son los antepasados en él o los usos del presente quienes quieren, sino él mismo” (I, 816). En 1916, analizando la personalidad de Pío Baroja, se refiere a los cambios que el hombre experimenta en el transcurso de su existencia y

⁷⁷ *Perspectiva y verdad*, o. c., p. 252, y *Ethos y Logos*, o. c., p. 4 respectivamente.

⁷⁸ *Figuras de la vida buena*, o. c., p. 181.

⁷⁹ o. c., p., 184.

⁸⁰ o. c., p. 184-185.

señala que “hacia los treinta años (...) nuestra voluntad gira en redondo. Hasta entonces habíamos querido ser lo que creíamos mejor(...) Ahora, de pronto, sin dejar de creer que todas esas cosas son tal vez las mejores, empezamos a querer ser nosotros mismos (...),queremos ser ante todo la verdad de lo que somos” (II, 216), que “estriba en la correspondencia exacta entre el gesto y el espíritu, entre la perfecta adecuación entre lo externo y lo interno (...) Para quien lo más despreciable del mundo es la farsa, tiene que ser lo mejor del mundo la sinceridad. Baroja resumiría el destino vital del hombre en este imperativo: ¡Sed sinceros! Ese movimiento en que se hace patente lo último es la verdadera vida, latido del cosmos, médula del universo” (II, 226).

En 1926 remarca la misma idea calificando esa edad o época como de “sinceridad creadora y de autenticidad vital” (II, 37). En la década de los treinta, y más en concreto en *Misión de la Universidad*, nos interpela para que “no sólo la universitaria, sino *toda la vida nueva tiene que estar hecha de una materia cuyo nombre es autenticidad* (el subrayado es del propio autor), porque cuando el régimen normal de un hombre o de una institución es ficticio, brota de él una omnímoda desmoralización, se produce el envilecimiento al no ser posible acomodarse a la falsificación de sí mismo, sin haber perdido el respeto a sí mismo” (IV, 543).

Sobre el tema de la desmoralización, como efecto de la ausencia de autenticidad, no podemos pasar por alto uno de los párrafos más significativos en su escrito *Por qué he escrito: “El hombre a la defensiva”*: “Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida y por ello no crea ni fecunda ni hinche su destino (...). Por eso, desde siempre (...) cuando anunciaba yo un posible curso de Ética —que ya no sé bien si haré—proclamaba como imperativo fundamental de la mía el grito del viejo Píndaro: *genoi hoios essi* —llega a ser el que eres” (IV, 304). Es importante resaltar en este texto, como enlace o reafirmación de la virtud de la

magnanimidad apuntada en párrafos anteriores, y como fuerza creadora, la alusión expresa a la “ausencia de creación, de fecundidad y de horizontes de destino de quienes se encuentran desmoralizados por no ser auténticos, por renunciar a ser lo que tienen que ser y mostrarse en perpetua fuga de la única realidad auténtica que podían ser” (IV, 309), porque ver un horizonte siempre abierto a toda posibilidad, que incite a la creación y proyección de nuestras aspiraciones, es la vida auténtica, la verdadera plenitud de la vida.

“La vida es quehacer y la verdad de la vida, es decir, la vida auténtica de cada cual —nos dice en *Para el archivo de la palabra*— consistirá en hacer lo que hay que hacer y evitar hacer cualquier cosa”. Si hay algo que le exaspera es “la presencia del capricho por eludir lo que hay que hacer por necesidad” (V, 94). “Pero es *Pidiendo un Goethe desde dentro*, en opinión de Jaime de Salas, el texto central donde Ortega desarrolla su teoría madura de la autenticidad como ligada a un proyecto de vida que el sujeto acepta libremente y se propone poner en práctica a pesar de su dificultad”⁸¹. “El hombre posee un amplio margen de libertad con respecto a su yo o destino. Puede negarse a realizarlo, puede ser infiel a sí mismo. Entonces su vida carece de autenticidad (...). Pues bien (...) podemos ser más o menos fieles a nuestra vocación y, consecuentemente, nuestra vida más o menos auténtica” (V, 126). “Lucidez y lealtad son exigencias de nuestro proyecto de vida”⁸², y el imperativo de hacer algo para conseguirlo nos fuerza a limitarnos. Eso, limitarse, es la verdad, la autenticidad de la vida. “Por eso toda vida—nos dice Ortega— es destino. Si fuese nuestra vida ilimitada no habría destino” (IV, 553).

⁸¹ “Perspectiva y el método de salvación en Ortega” en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ed. Zamora Bonilla, J., Edit. Comares, Granada, 2013, p.239.

⁸² *Ibíd.*, p. 240.

Insiste, por otra parte, en *Sobre un Goethe bicentenario* —ya a finales de la década de los cuarenta— en mostrarnos la consistencia de la vida y su huída de la arbitrariedad. “Toda la obra y toda la existencia de Goethe giran en torno a este tema sustancial: en qué consiste para el hombre *ser* y cómo puede llegar a *ser* (...), nuestra vida es tarea que tenemos que hacer (...) y no es arbitraria. Nos es impuesta. Todos sentimos en cada instante, allá en el secreto fondo de nuestra conciencia, quién es el que *tenemos que ser* (...) No se confunda lo que sentimos «tener que ser» con la que «debemos ser» (...) La conciencia del «deber ser» es solo un imperativo (dimensión ética de la vida, secundaria y superficial), La conciencia del tener que ser tal hombre y no otro, es mucho más precisa: es una exigencia permanente y perentoria. Goethe la llama personalidad” (VI, 552).

La cuestión, la gran cuestión, estriba en si el perfil que el sistema de ocupaciones da a cada uno, ese perfil efectivo de nuestra vida, coincide poco o mucho con el programa ideal de ocupaciones que constituye nuestra auténtica personalidad. “La vida de Goethe, como la de cada uno de nosotros —escribe Ortega en la *Segunda Conferencia sobre Goethe en Aspen*— consiste en la constante lucha que se plantea entre ambos perfiles, el que efectivamente somos y el que sentimos que tendríamos que ser” (X, 15). “El imperativo de autenticidad es un imperativo de invención” (IX, 137), siendo la circunstancia la mano que el universo tiende a cada cual y en que hay que agarrarse, que es preciso estrechar entusiastamente si se quiere vivir con autenticidad” (IX, 161).

“Sin embargo—nos comenta Cerezo— donde hay invención de quehacer, ha de darse conjuntamente aquella resolución activa por mantenerse en «fidelidad» al personaje que se ha decidido ser contra toda presión, coacción o resistencia, esa fidelidad que no es obstinada y ciega, sino fina y perspicaz para ir perfilando este

personaje al filo del reto de las circunstancias”⁸³. “Todo lo que el hombre hace puede ser más o menos real y toda realidad humana posee una escala de *modos diferentes* frente a su *modo plenario* que es su *autenticidad*; la idea griega de virtud —*areté*— significa precisamente «autenticidad», es decir, *capacidad efectiva* o simplemente efectividad para algo, ser en plena realidad lo que es. Todo viviente tiene su areté, su virtud, a saber, su modo plenario de ser” (VI, 156 nota).

¿Cómo y dónde me manifiesta mi “ser mí mismo”? “No hay otro modo de ser el que efectivamente se es que ensimismándose (...). Lo contrario de ser sí mismo, de la autenticidad, de estar siempre dentro de sí, es el estar fuera de sí, lejos de sí, en lo otro que nuestro auténtico ser, (...) es alterarse, atropellarse (...). El hombre alterado y fuera de sí ha perdido su autenticidad y vive una vida falsa. Soledad y sociedad, el yo auténtico, responsable, y el yo irresponsable, social, el vulgo, la gente (...). He aquí cómo hoy se nos aparecen esos dos modos de vida, si bien—concluye Ortega— no quiero decir que la vida debe ser auténtica, que solo ensimismado es el hombre como es debido (...). Lo que decimos es simplemente que la vida tiene realidad, no bondad ni meritoriedad, sino pura y simple realidad en la medida en que es auténtica, en que cada hombre tiene que sentir, pensar y hacer” (VI, 425-426). “Y sólo cuando el hombre logra ser el que tiene que ser, y de este modo coincide con su auténtico ser sí mismo, el hombre es feliz” (X, 5).

Ortega nos señala, en último término, como permanente ejemplo de autenticidad a la criolla (...) porque, en ese marco de aparente y aceptada cotidianidad, surge imprevista la más pura originalidad. Cada palabra, cada gesto, es un poco otra cosa que lo usado, es una creación constante, porque en la medida que se es auténtico, se es creador. “La vida, cuando es lo que es—y a esto llamamos

⁸³ José Ortega y Gasset y la razón práctica, o. c., p. 231

autenticidad, es un incomparable poeta y un sabio sin par, porque no puede menos de estar inventando, creando, mientras está siendo "(IX, 247). Otro tanto puede decirse del héroe, figura primordial en el pensamiento orteguiano de la más verdadera autenticidad.

No debemos, sin embargo, cegar este venero de citas orteguianas sin transcribir esta última confesión de Ortega por cuanto enlaza el origen de nuestra actividad y proyecto, nuestro quehacer, con nuestro auténtico yo, ejecutado y ejercido a lo largo de nuestra existencia: "... en una situación, ante algo, podemos hacer muchas cosas; pero entre todas esas cosas que se pueden hacer, hay una que se nos presenta como la que hay que hacer. Eso (...) es el auténtico quehacer de ese determinado hombre en esa determinada situación. En mi terminología (...) la palabra «quehacer» significa siempre lo auténtico. Y confirmo a ustedes que, conforme voy avanzando por la vida, voy estimando solo a las personas que no hacen esto o aquello, sino exactamente lo que hay que hacer en cada circunstancia. Esta es la verdadera raíz de la ética, mucho más honda y más firmemente hincada en el ser mismo del hombre que cuanto hasta ahora se ha supuesto" (IX, 311).

3.5. ÉTICA DE LA SALUD, DE LA ILUSIÓN Y DE LA ALEGRÍA CREADORA

Hemos intentado resaltar en las páginas que anteceden la visión práctica fundamental de Ortega en la concepción de su filosofía, considerándola, como él mismo la denomina, "ciencia del quehacer" (IX, 1114). La constatación de que la vida es la realidad radical reclama de por sí la dimensión salutífera como exigencia necesaria para hallarse siempre en forma, es decir, para poder responder en todo momento y de forma adecuada a la exigencia que el propio vivir nos impone. Ortega emplea una bella imagen para describirnos esta exigencia de salud personal, anímica, auténtica dimensión del "yo", cuando compara nuestro estado de salud con el quicio de una puerta, siempre perfectamente encajado y engrasado si quiere desempeñar

adecuadamente su función, sin chirridos o estridencias. El estado de vital eficiencia es el deseado en todo momento para el cuerpo y para el alma con vistas a un eficaz y eficiente rendimiento. Y esta es, en opinión de Cerezo, la intuición originaria de la ética de Ortega⁸⁴. Se trata de la “cultura de la persona”, del cultivo de la propia personalidad (...) como fidelidad consigo mismo, en expresiones del propio Cerezo⁸⁵. “La salud, concluye, es justamente esta capacidad para encontrar la forma desde y en el fondo mismo de la vida” (Ibíd.).

El propio Cerezo, en su libro *La voluntad de aventura*⁸⁶ dedica el parágrafo 2 del primer capítulo a “el ideal de salud”, en el cual advierte en Ortega un “lento viraje” hacia el año 1911, “al replantearse el problema de España, necesitada, no solo de cultura sino también de estimulación de su propia energía y provocación de su entusiasmo, que devolvieran la vitalidad a un cuerpo enfermo”⁸⁷. Advierte Cerezo “una inflexión en la idea orteguiana de cultura (...), un desplazamiento de la atención desde el *ideal moral* al *ideal de salud*, de la cultura como *norma* a la cultura como *remedio*”.⁸⁸ Frente al pathos materialista del sur [de Europa] y el pathos trascendental del norte, interpone Ortega “la salud como equilibrio de tensiones opuestas, en cuyo juego se genera la fuerza y la creatividad como conjunción armónica de lo diverso”⁸⁹. La salud es fuerza, signo, manifestación y transmisión de confianza, afirmación cierta de la vida, vigor y efecto balsámico a la vez. Frente a la cultura de las realidades profundas

⁸⁴ José Ortega y Gasset y la razón práctica o. c., p. 203.

⁸⁵ o.c., p. 204.

⁸⁶ *La voluntad de aventura*, o. c., pp. 25-39.

⁸⁷ o.c., p. 25.

⁸⁸ o.c., p. 26.

⁸⁹ o.c., p. 28.

germánicas y a la cultura de superficies mediterránea, presenta Ortega una cultura integral, síntesis entre concepto e impresión, que busca el sentido de las cosas, de la vida misma en sus raíces, en su afán de salvarlas y salvarse al propio tiempo, porque “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo” (I, 757).

“El ideal de salud” constituye el equilibrio entre espontaneidad y reflexión que se nos manifiestan constantemente como tensión dinámica en nuestra vida humana. La vida culta es la vida sana, la vida plena, solo porque sigue siendo, sencillamente *vida*, y, por tanto, apetito de felicidad. El hombre sano no es ni más ni menos que el hombre feliz⁹⁰. El *ideal moral* neokantiano ha dejado paso al ideal de salud, un ideal pletórico de energías y en una tensión creadora incesante, de donde nacen su dimensión de magnanimidad y alegría. Y en esta superación del ideal moral neokantiano no deja de tener el grado máximo de importancia la conversión del yo individual, como sujeto trascendente, en el yo personal como relación viviente, integradora del yo individual con las cosas de su circunstancia (...) pero abierto desde ellas al universo objetivo del valor⁹¹. Vida buena o vida feliz o vida en forma son uno, concluye; [son] diversas fórmulas para expresar el ideal orteguiano de la salud (...). En lugar del idealismo ético de la etapa neokantiana aparece ahora un realismo fenomenológico, apoyado en el ideal de la salud. El formalismo moral kantiano, la ética de la razón pura legisladora y el legalismo, dejan paso a una ética gaya, de inspiración nietzscheana, donde no cabe el rigorismo. En nota a pie de página, Cerezo se refiere a la “ética gaya” como “moral alegre y entusiasta” (...) moral de brío y garbo, porque es moral de creación⁹².

⁹⁰ o.c., p.33.

⁹¹ o.c., pp. 34-35.

⁹² o.c. p. 37 y nota 26 de la misma página.

Gozar de salud en todo tiempo y lugar, estar en forma, en consecuencia, es predisposición necesaria para proyectar nuestra vida y poder realizar nuestros propósitos. Esta predisposición, esta fuerza interior, es una actitud moral “del ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficiencia, es decir, cuando está en su radical autenticidad y por ello vive su vida, y por ello crea, fecunda, hincha su destino, que es, en positivo, lo que, en sentido contrario, describe Ortega del hombre desmoralizado (IV, 304) “La salud es el imperativo de la vitalidad, del apetito y el gusto por incrementar la vida y mantenerla en trance creador”⁹³.

Echamos de menos, una vez más, el tratado de Ética que en *¿Qué es filosofía?* (1929) nos promete Ortega por la novedad que anuncia de no considerar al deber como la idea primaria de la moral, sino a la ilusión (VIII, 363) El imperativo de vitalidad, la necesidad de estar continuamente creándonos mundos posibles, escenarios necesarios y propicios donde poder desarrollar de forma eficiente y placentera nuestra existencia, creándonos y recreándonos a nosotros mismos, reclaman una actitud entusiasta si no queremos agostar nuestros horizontes vitales. El mero cumplimiento del deber por el deber, ese yugo que se nos impone, no se sabe bien por quién y por qué, nos convierte en esclavos, cercenando nuestra libertad y nuestras ansias de crear nuevos mundos, por imposible que pueda parecernos. “El rigor excesivo hace ociosa la moral, nos dice el propio Ortega” (II, 276-280). “La ilusión brota de una dimensión constitutiva de la vida humana, nos comenta Lasaga⁹⁴. La ilusión promueve la acción, al tiempo que mantiene lo dudoso y problemático de la empresa bajo control, al darle al yo la impresión de que lo posible puede llegar a real”.

⁹³ José Ortega y Gasset y la razón práctica, o. c., p. 206.

⁹⁴ Figuras de la vida buena, o. c., p. 187.

Es fundamental y altamente significativa a este respecto la frase orteguiana: “Esto no puede ser, no puede ser: una interpretación de la Ética que obliga formalmente al hombre a estar descontento de sí mismo, prueba *ipso facto* su falsedad” (II, 278). Y más adelante, en *El tema de nuestro tiempo*, nos advierte de que “una moral geoméricamente perfecta, pero que nos deja fríos, que no nos incita a la acción, es subjetivamente inmoral. El ideal ético no puede contentarse con ser él correctísimo: es preciso que acierte a excitar nuestra impetuosidad” (III, 586). El imperativo de la vitalidad, de la vida en forma, encuentra su versión ontológica adecuada en el pindárico “llega a ser el que eres”⁹⁵, si bien esta plenitud vital que se anhela tiene su límite intrínseco en la singular individualidad, límite, por otra parte, que nos es impuesto como una resistencia que nos opone otra vida a nuestro lado. La cuestión de la expresión vital y sus límites sugiere a Ortega —a través de Spinoza— el tema de la “alegría creadora”, el espíritu jovial, porque ensaya la vida en el orden virtual de lo posible, pero a la vez, ateniéndose a la realidad y a la medida interna de su poder. Y esta es la solución que adopta Ortega frente a un esfuerzo que puede resultar vano y a una ilusión pura y gratuita que no dejara de ser una ficción. Porque ilusión y esfuerzo son parte esencial de nuestro proyecto de vida, pero evitando en ambos casos extremismos dislocados y frustrantes.

El quehacer —hemos indicado más arriba— enlaza el origen de nuestro proyecto, de nuestra actividad, con nuestro auténtico “yo”. Y en tanto que función creadora, que se dota de todas las funcionalidades y exigencias para convivir en un mundo que nos es dado, pero también recreado por nosotros, y un “yo” que necesita ejecutarse en el mismo, nuestra disposición fundamental y matriz es la magnanimidad. Cada cual queremos para nosotros mismos lo mejor. La virtud del hombre creador es, en consecuencia, la magnanimidad, que dotamos, por otra parte, de todo el vigor y

⁹⁵ José Ortega y Gasset y *la razón práctica*, o. c., p. 210.

energía para que cumpla su cometido. Es la fuerza, la capacidad para acometer grandes empresas de la que nos habla Aristóteles al caracterizar la *megalopsichia*; es el *ethos* específico del hombre creador, “la actitud vital ante el «yo» necesario e inexorable, en su movimiento incesante de inspiración y aspiración”⁹⁶. De ella surge, como hemos indicado, la autenticidad, signo de la aceptación del afronte del yo y la circunstancia y cuyos hábitos es necesario inculcar en nosotros mismos y en el pueblo español para sacarlo de su mediocridad.

Nuestro “yo” auténtico no es algo cerrado y concluido sino apertura y progreso que, al ritmo de la vida, va acomodándose a nuestro devenir existencial en busca de su plenitud: “ser el que eres”. Se trata, en definitiva, de proyectos que inventamos o imaginamos, capaces de bordear los abruptos paisajes de la circunstancia para proyectarse en horizontes de esperanza y felicidad. La no coincidencia de nuestro proyecto en busca de la felicidad y su efectiva realización, se nos muestra “por el gusto o disgusto que en cada situación sentimos” (V, 130). “Lo que está siempre en juego en la vida, en última instancia, es su apetito de felicidad”⁹⁷, pero saciarlo en medio de las circunstancias, a veces propicias y otras muchas adversas, requiere esfuerzo y expresa dedicación, por lo que nuestra vida–proyecto, que en el caso del sufrimiento no coincide con nuestra vida efectiva, “produce dilaceración, escisión en dos: la que tenía que ser y la que resulta siendo” (V, 131).

Es cierto que constitutivamente buscamos nuestra plena realización —“sé el que tienes que ser”— y nos esforzamos por conseguirla, conscientes de que su logro supone nuestra felicidad, pero no lo es menos que de nuestra vocación, nuestro proyecto, apenas tenemos un “vago conocimiento” y continuas perplejidades que,

⁹⁶ *Ibíd.* p. 230.

⁹⁷ *La voluntad de aventura*, o. c., p. 33.

unidas la mayoría de las veces a circunstancias más adversas que propicias, nos hacen dudar de la “ética felicitante” de la vocación, como realidad, que Díaz Álvarez aplica a la ética orteguiana⁹⁸. Aranguren, en el último capítulo de su obra *La ética de Ortega* plantea el problema de la felicidad afirmando que “la moral de Ortega es, problemáticamente, moral de la felicidad”⁹⁹. Para él Ortega se mueve en el ámbito de las ideas de la filosofía aristotélica, y una ética de la felicidad que pretende evitar la caída en la abstracción — en su opinión— exige un estudio previo de aquellas realidades concretas en cuyo logro los hombres han puesto su apetito de felicidad.

Nadie busca “el” placer sino siempre realidades placenteras y esclarecer cuáles son o han sido éstas es tarea que incumbe a la historia. En consecuencia, confrontadas con la realidad radical de “nuestra vida”, que es quehacer, lucha con el contorno, tener que contar con la realidad que nos resiste y oprime, la *vita beata* —felicidad al fin y a la postre— parece un “delicioso cuadrado redondo” (IV, 280), es decir, algo imposible¹⁰⁰. Y siendo felicidad y perfección las dos caras de una misma realidad, la realidad plenaria de nuestro ser, siendo la felicidad problemática, lo es también la perfección¹⁰¹.

⁹⁸ “Cuestión de libertad. Ética y filosofía política”, en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, edición de Zamora Bonilla, J., edit. Comares, Granada, 2013, p. 264.

⁹⁹ *La ética de Ortega*, o. c., p.535.

¹⁰⁰ o.c., p. 537.

¹⁰¹ o.c., p. 538.

CAPÍTULO CUARTO

ORTEGA Y EL RELATIVISMO ÉTICO

Concluida la parte primera de nuestra exposición, cuyo propósito fundamental ha sido poner de manifiesto, en parva síntesis, las ideas fundamentales de la filosofía orteguiana con el fin de poder fundamentar nuestras conclusiones, hemos de señalar que la idea matriz, el último núcleo que concita los esfuerzos de nuestro filósofo desde un punto de vista ético o moral, es definir nuestra orientación vital: “Cómo decidir — en expresión de Díaz Álvarez—qué camino tomar desde un número de posibilidades finitas a la hora de configurar nuestra verdadera identidad; cómo saber si estábamos acertados en ello”¹

Parte Ortega de lo más elemental y cierto, de nuestra vida como realidad radical: *cada uno de nosotros no tiene otro haber ni otra realidad que ésta: su vida*. No se trata de ninguna abstracción sino de la realidad cotidiana, la que en cada instante sentimos y “a ella tenemos que referir todas las demás realidades, presuntas y efectivas” (IX, 284). Pero esta vida no nos la hemos dado nosotros sino que “de pronto y sin saber cómo, sin nuestra anuencia previa, nos sorprendemos existiendo sumergidos en una determinadísima circunstancia” (...), nuestra vida “tenemos que hacérsela nosotros, cada cual la suya”, seleccionando entre las diversas posibilidades que la circunstancia nos presenta” (IX, 285). Porque la vida es permanente encrucijada y constante perplejidad sobre qué camino tomar. De ahí que para Ortega el título más certero de una obra de filosofía es el que lleva el del venerable Maimónides: *Moreh Nebukim —Guía de Perplejos*.

¹“Cuestión de libertad. Ética y filosofía política”, o. c., p. 263.

“La circunstancia nos obliga a la acción, pero no nos impone una única acción sino varias posibles, y nos deja entregados a nuestra iniciativa e inspiración” (IX, 286). Esta necesidad de elegir es al tiempo nuestro privilegio frente a los demás seres —minerales, plantas o animales—, y nuestra carga. Debemos *hacer algo siempre*, so pena de dejar de vivir y la serie de nuestros haceres es lo que integra nuestra existencia. Hasta la espera es, a veces, un terrible y ansioso *hacer*. ¡Es hacer tiempo! ¡“No, no y no! —exclama Ortega—. No son juegos de palabras, sino (...) la *realidad radical*, que es la única que tenemos auténtica y última: *la vida*” (IX, 287). Frente a las ciencias y los pensadores que han obviado esta *realidad radical*, comienza una nueva filosofía; por fin, los pensadores, los filósofos, han descubierto el mediterráneo de la vida.

Debemos, pues, “elegir en cada instante lo que vamos a hacer en el siguiente. Esta es la gran dificultad de nuestra existencia” (Ibíd.). Y elegir es preferir, anticipar, con más o menos claridad, lo que vamos a ser dentro del *programa* o *proyecto vital* de nuestra vida, nuestro plan de existencia, “este plan de vida, eso que yo llamo *programa* o *proyecto vital*, previsto sobre el más sencillo de nuestros actos, siendo él quien lo resuelve, quien lo determina” (IX, 288).

Pero la vida humana está radicada en una persona, el hombre, para quien el mundo, incluidos su cuerpo y su alma, es favorable o adverso, según lo que sea su propia vida. ¿Cuáles son, pues, los principales caracteres de ésta? En primer lugar, la vida humana, el hombre —no perdamos de vista que para Ortega el hombre es su vida— no es una cosa ni material ni espiritual. Es lo que acontece. El *puro acontecimiento* y tener que hacer algo para existir. Si la vida es acontecimiento, no hay, en segundo lugar, propia y rigurosamente hablando, vida humana si no hay alguien determinadísimo a quien le acontece hacer *esto* o *lo otro*. La vida es *mía*, o *tuya* o *suya*. La vida lo es siempre de alguien. Cuanto hacemos al vivir, en tercer lugar, lo tenemos que resolver nosotros. *Cada cual tiene que justificar sus actos ante sus*

propios ojos, quiera o no. Por consiguiente, y en último lugar, la vida humana es inexorable e inevitable responsabilidad. “Soy yo quien hago y llevo, a pulso y en vilo, quiera o no, mi vida. Soy responsable de mí mismo puesto que soy yo quien hace mi vida, yo y sólo yo quien tiene que vivírsela” (IX, 290).

Mi vida es, en consecuencia, intransferible; cada cual vive, a la postre, por sí solo. O, lo que es igual: “la vida es soledad, *radical soledad* (...); pero ello no quiere decir que yo sea la única cosa que existe (...). *Vivir* significa tener que existir fuera de mí, en la absoluta circunstancia: minerales, árboles, animales, los otros hombres “(IX, 291). “Y es desde esta visión de radical soledad desde donde emergemos constantemente en ansia, no menos radical, de compañía” (Ibíd.). “Intentamos a toda costa a lo largo de nuestra vida romper la soledad que somos, y fundirnos con nuestros semejantes. Y esto es *amor*. Es, en definitiva, nuestra dimensión social” (IX, 292).

Cuanto acabamos de precisar y glosar del pensamiento orteguiano transparenta de forma inequívoca un profundo sentido ético: cómo proyectar y desarrollar nuestra orientación vital inmersos en nuestra circunstancia; cómo elegir lo mejor para alcanzar el cumplimiento de nuestra vocación y lograr de este modo la felicidad. Pero al mismo tiempo, lo transcrito nos plantea una cuestión del máximo interés. Esta misión que nos imponemos ¿es un reto personalísimo —como parece desprenderse de la entraña misma del sistema orteguiano— o debe enmarcarse en un desarrollo que tenga en cuenta a nuestros semejantes, al universo de la humanidad, nuestro mundo, y que relativiza de alguna forma nuestro quehacer?

El carácter que vamos adquiriendo a lo largo de nuestra existencia, nuestro verdadero *ethos*, ¿es fruto únicamente de nuestra particular tarea, al margen de la circunstancia que nos rodea y nos traspasa, incluidas las personas con las que interactuamos, o circunstancias y personas se constituyen como ingredientes necesarios, imprescindibles, de nuestro quehacer, de nuestro vivir? ¿Hasta qué punto nuestra vida

“individualísima” puede o debe “relacionarse” con los demás y con las cosas, los hechos, los avatares que acontecen a nuestro alrededor? En definitiva ¿cómo actuamos de hecho y por qué? ¿Cuáles son nuestras convicciones más profundas, más íntimas, nuestro “fondo insobornable” y hasta qué punto somos libres para llevarlas a la práctica? He aquí un cuestionario fundamental que estamos obligados a reconsiderar en esta segunda parte de nuestra investigación. El hombre es un sujeto de “relaciones” con sus semejantes y con las circunstancias y este es un tema de todos los tiempos —no sólo de “nuestro tiempo”— que nos aboca irremediabilmente al “relativismo” en sus diversas acepciones y con especial hincapié al “relativismo ético”. Indagar en el por qué de nuestras limitaciones de entendimiento, ontológicas y vitales, y las soluciones que aporta Ortega al respecto, constituyen el argumento de esta segunda parte y nos ayudan a contestar la pregunta que mueve nuestra investigación: ¿hasta qué punto podemos tildar de *relativista* la ética orteguiana?

4.1. RELATIVISMO

La cuestión del relativismo no es tema que haya surgido en nuestros días, si bien en la actualidad se constata una intensidad manifiesta. Se trata de una posición o corriente filosófica más que surgió desde el mismo nacimiento de nuestro despertar filosófico en la cuna de la primitiva civilización griega. La constitución de la nación helena y su posterior afán de expansión llenaron de incertidumbre y discrepancias las mentes y los corazones de los propios conquistadores sobre la disparidad de criterios y costumbres de los pueblos conquistados, suscitando, al tiempo, razonables dudas sobre la bondad de las costumbres propias y las observadas en las civilizaciones periféricas.

Idénticas sensaciones experimentaron los conquistadores de las diversas épocas posteriores, entre ellas, como paradigma, la conquistadores de América. En la actualidad estas situaciones están llegando a una nueva fase de expansión con la

implantación a nivel mundial —diríamos, cósmico— de los modernos medios de comunicación. No existen, en este sentido, fronteras, ni naciones, ni culturas, que puedan zafarse de los avances tecnológicos y de comunicación. Todos los moradores de los diversos asentamientos humanos llegan a ser considerados como los moradores de nuestra “aldea”, en feliz descubrimiento lingüístico y antropológico de McLuhan y B.R. Powers².

Es, pues, el relativismo como tal una concepción antigua y contemporánea; una realidad que ha formado y forma parte de nuestras corrientes filosóficas como lo pueden ser el realismo o el racionalismo, el idealismo o el pragmatismo, por ejemplo, que han rendido sus frutos en el devenir y progreso del pensamiento filosófico por cuanto han aportado o aportan en cada etapa del mismo la “mica salis” de la duda, de la inseguridad y la incertidumbre en nuestros razonamientos, suscitando, al tiempo, nuestro afán de fundamentar más y más las certezas que creemos poseer o vislumbrar. Y no estoy emitiendo, por ahora, juicio alguno sobre la bondad o no de la teoría relativista. Tiempo habrá en lo que resta de exposición. Me refiero únicamente al prejuicio o sinsentido del rechazo “a priori” de las tesis que ponen en tela de juicio la verdad de nuestro conocimiento o de nuestras convicciones morales desde una posición dogmática sin profundizar en sus razonamientos y con absoluto desconocimiento de la realidad que se nos manifiesta por doquier.

No me resisto a contar una anécdota que me ocurrió en la defensa de mi tesina “*Ética vital en Ortega y Gasset*”. Un miembro del jurado me comenta, ante el nerviosismo lógico del ponente novato y la falta imprevista e injustificada de tiempo que siempre suele ocurrir: me parece observar en su exposición una cierta obsesión por demostrar que la ética orteguiana no es relativista. Y se preguntaba —al tiempo

² *La aldea global. Transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI.* Gedisa, Barcelona, 1990.

que me requería— ¿Es tan malo que Ortega pueda tener algún atisbo de relativismo? ¿Es que todo relativismo es “vitando”? Debo confesar que tal observación — justa y oportuna, por otra parte— me hizo reflexionar y es posible, incluso, que de alguna forma haya inclinado mi ánimo a profundizar en el tema.

En las páginas que siguen intentaremos esclarecer qué entendemos y qué entendía Ortega por relativismo. Cómo afecta a su concepción de la ética su actitud de apertura de espíritu, su amplitud de miras y su menosprecio a todo dogmatismo, sea del tipo que sea, así como la pugna dialéctica manifiesta entre el carácter individualísimo de la persona como agente moral —mi vida es *mía*— y el carácter universal de los principios éticos, válidos para todos, que parece exigir como requisito necesario toda filosofía que se precie de tal. ¿Existe alguna contradicción entre principios éticos universales y el individualismo que constituye el devenir cotidiano de “mi vida”?

4.1.1. Breve apunte histórico

Hemos situado el origen del relativismo en los inicios de la cultura griega, remontándonos hasta la misma cuna de los albores filosóficos conocidos de la humanidad. Su primer hito debemos enmarcarlo en el movimiento de los sofistas, los hombres cultos de la Grecia de entonces, los propagadores de la cultura y maestros en las artes del pensamiento y la discusión. Es Protágoras —en opinión de Ortega— su máximo representante (VII, 226), y a él se refiere más que a ningún otro en diversos pasajes de sus obras para dar su opinión sobre el relativismo primigenio. Desde los albores del despertar filosófico de nuestro autor —hacia 1905— plantea Ortega *El problema del conocimiento* en su vertiente gnoseológica cuando nos dice, comparando la inmutabilidad y permanencia del ser en Parménides y el incesante devenir y eterna caducidad del mismo en Heráclito, que “hay que sospechar que el pensamiento no puede ser nunca algo absolutamente ajustado y que las verdades que nos crea tienen

un vicio de origen, un vicio en el mismo pensar que las condena a ser siempre verdades relativas” (VII, 62).

¿Qué es el conocer? —se pregunta Protágoras—

(...) nada es en sí y por sí lo que es o llega a ser: sólo es o llega a ser merced al sujeto que percibe y este mismo naturalmente ve el sujeto bajo aspectos diferentes según se halla en tal estado o en tal otro. —Y concluye—: las cosas no son para cada uno lo que parecen (...) dada su propia situación. El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son (VII, 62)

He aquí lo que define y condensa la concepción relativista de Protágoras, repetida y analizada una y otra vez en cualquier tratado que se refiera a la ética en su aspecto relativista y, en opinión del propio Ortega, “la más desacreditada de todo el pasado filosófico”. “¿Por qué, se pregunta, ha indignado tanto esta doctrina y esta fórmula? Verdad es que cuando algunos la han hecho suya —como los positivistas y los relativistas—, la han desprestigiado gravemente convirtiéndola en una estolidez. Pero ¿cómo dudar de su evidencia?” (IV, 285). En el aserto protagoreano “*el hombre es la medida de todas las cosas*” existe, en su opinión, un problema de interpretación de lo que significa *medida*. “Las cosas por sí no tienen medida, son desmesuradas (...), la medida de las cosas, su modo, su ni más ni menos, su así y no de otra forma (es decir, su “medida”), es su *ser*, y este ser implica la intervención del hombre” (Ibíd.).

Pero, aparte de referirse al concepto exacto de “medida”, en su aspecto científico, resalta Ortega su carácter “humano”, por cuanto el hombre para captar las cosas en su inteligencia, no tiene otra opción que acudir a su “mens”, y así, aunque desde una visión etimológica, hace derivar de esta palabra “mensura”, *medida*, como algo exclusivamente humano. Las cosas no tienen “mens” para capturar otras cosas y Dios no mide, es Él mismo desmesurado. “Cuando Protágoras decía que el hombre es la medida de todas las cosas, decía algo “superfetatorio”, concluye Ortega,

justificando, al tiempo, la frase que ya en 1905 había propuesto en *El problema del conocimiento* :“el antropologismo sofisticado es el primer momento gnoseológico de la historia de la filosofía” (VII, 62).

Introducir el factor humano en los problemas que preocupaban al mundo sofista tiene, de cara al desarrollo posterior, más exhaustivo, de las preocupaciones filosóficas, una verdadera repercusión.

Las cosas no son cosas sino objetos para un sujeto. El sujeto no es tampoco una cosa, es también puramente un término de correlación; es taxativamente aquello para quien es un objeto, (...), el ser depende de lo que yo sea y resulta que yo dependo a mi vez del objeto que por sí mismo no es nada. En conclusión: “el hombre es tan medido como medida” (VII, 226-227).

“Todo conocimiento —concluye Ortega en *Sistema de Psicología* (1915), omitiendo comentario alguno—, nace y muere en un sujeto: es un algo subjetivo, incluso el conocimiento de lo verdadero y lo falso. Para Protágoras —ser verdad es parecerle a uno “(VII, 501).

Surge una cuestión en la fórmula protagoreana “el hombre, medida de todas las cosas” a la que Ortega se refiere igualmente: si Protágoras se refiere al hombre individual o al hombre genérico. Después de estudiar en profundidad las diversas opiniones de los expertos, nos dice, toma parte por la interpretación que se refiere al hombre genérico.

Entonces tendremos: los objetos tienen una dimensión común con la inteligencia; esta dimensión común sólo puede ser él en cuanto son pensadas (...), todas [las cosas] son conformadas por el pensamiento, quien pone su medida, su sello, su marchamo (...). Ahora bien, si la cosa es sólo cosa en cuanto la conozca el yo, su realidad es relativa, meramente antropológica. He aquí, concluye, puesto en toda su claridad por el Protágoras de los críticos el problema del conocimiento (VII, 63)

Ortega pone en duda el escepticismo de Protágoras para quien, en su opinión, “si todo es como a mí me parece en cada instante que es, todo es verdadero” (VII, 64). No obstante, en *Fragmentos del origen de la filosofía* califica su doctrina de “relativismo escéptico” (VI, 865). De lo que no cabe duda es de que la sofística pone a prueba nuestra certidumbre —nada es posible saber con absoluta seguridad—, pero de esto no puede deducirse que el hombre crea los valores. “De la *verdad antropológica* arribamos, en expresión suya, a las nuevas costas de un nuevo problema: la ética. Este es el invento de la sofística: más importante que el tembletear de los átomos y el giro del sol es el *hacer* del hombre” (VII, 64). Protágoras —concluimos— vinculó su relativismo epistemológico con el relativismo cultural y el relativismo moral.

No es nuestro propósito mostrar el desarrollo total del relativismo a través de la historia, ni siquiera detenernos en el estudio y exposición de sus principales corrientes, si bien esto no obsta para que pongamos de manifiesto la fuerza considerable que adquiere con la revolución científica que nace en el siglo XVI. Diversas teorías de la relatividad, el mito de la inconmensurabilidad de las culturas, inaugurado por Montaigne y seguido por Herder y Splenger—y más recientemente por Rorty—abren el paso al relativismo moral, según el cual cada cultura sería un dominio autónomo de significaciones y una auto-identidad insuperable.

Debemos resaltar así mismo el periodo de la ilustración del siglo XVII, así como la corriente pragmática, sin olvidarnos de figuras como Dilthey, Simmel como referencias más cercanas a Ortega. Hubiéramos preferido referirnos a la visión relativista de todos y cada uno de los filósofos y épocas mencionados, pero entendemos que sería tarea excesivamente prolija, amplia y parcial y que pudiera distraer innecesariamente los propósitos iniciales de nuestra investigación. Haremos alusión tan sólo al pensamiento de dos filósofos existenciales más próximos a Ortega,

por cuanto, a pesar de un análisis de la realidad y un lenguaje muy similar, se sitúan en una posición lejana de la que sostiene nuestro filósofo.

Para Nietzsche “no hay nada que nosotros podamos conocer independientemente de nuestras condiciones existenciales”³. No hay hechos, ni verdad, ni conocimiento absoluto sino sólo un complejo infinito de interpretaciones y perspectivas. Todo es interpretación, juego de interpretaciones. El perspectivismo es la alternativa a la concepción epistemológica tradicional del conocimiento. Desaparece la consideración clásica del sujeto y se multiplican, en consecuencia, los puntos de vista.

La idea de perspectivismo en Nietzsche — opina De Santiago— sólo se sostiene desde la *multiplicidad y el pluralismo* que necesariamente implica (...) Hablar de una sola perspectiva encierra la idea de límite, con lo que se deja abierta la posibilidad de otras perspectivas, y el carácter finito de cada centro encierra la idea de lucha por fortalecer la individuación que se enfrentará a otras individualidades. El carácter perspectivista se puede remitir, por tanto, al poder y a la pluralidad de un ser viviente, de tal manera que la afirmación de una multiplicidad de perspectivas viene a ser como una transvaloración del “concepto” y de la objetividad.⁴

Sin embargo, se pregunta: “si todo es perspectiva, si todo queda reducido a la multiplicidad de los ojos que leen e interpretan los distintos aspectos del mundo ¿a qué queda reducida la realidad?” Para Nietzsche la única y verdadera realidad es la apariencia; es su forma de ser. La clave para entender el perspectivismo nietzscheano es la noción de interpretación: conocer es interpretar. La unidad del yo es el resultado del poder de interpretación de ordenar, organizar y subordinar. Tanto el intérprete como el objeto de la interpretación, son producidos por un “proceso” o devenir sin sujeto: No hay hechos, solo interpretaciones. El sujeto es algo fabricado. Todo, en

³ De Santiago Guervos, Luis E. “Las ilusiones del conocimientos: perspectivismo e interpretación”. *Thémata*, nº 27, Sevilla, 2001, p.123.

⁴ o.c., p.126.

consecuencia, es subjetivo. La objetividad no es más que un constructo interpretativo, ya que los objetos son solamente “complejos de eventos aparentemente duraderos en comparación con otros conceptos”⁵

¿Se puede decir que Nietzsche sostiene un relativismo universal? Si el conocimiento de la realidad queda reducido sólo a interpretaciones, y si la interpretación es siempre algo infinito, ¿cuál es el criterio para juzgar sobre las distintas interpretaciones, pues no hay un punto absoluto, un fundamento, a partir del cual se juzgue y se decida? Nietzsche no acepta la dicotomía verdadero—falso. Por otra parte la “muerte de Dios” abre el camino a la pluralidad de interpretaciones. Muerto Dios ya nada puede fundar la verdad, es decir, la ausencia de Dios de la naturaleza hace posible que ninguna interpretación pueda ser la única correcta.

Una teoría del conocimiento que se funda en el perspectivismo y en la interpretación genera dudas, problemas, aporías (...) Para unos Nietzsche es el filósofo subjetivista por excelencia (Heidegger); para otros un modelo de pragmatismo (Rorty); se habla de su “nihilismo filosófico” (Danto) y existen quienes piensan que su teoría perspectivista desemboca en un relativismo fuerte, mientras otros lo consideran un verdadero realista y a veces se sostiene que su posición es claramente solipsista o escéptica. Si nos aplicamos la propia teoría de Nietzsche, habría que decir que hay tantos Nietzsche como intérpretes. Si para él hay tantos mundos como interpretaciones, lo mismo podríamos decir de él: hay tantos Nietzsche como interpretaciones⁶.

⁵ o.c., p. 130.

⁶ o.c., p. 136...

Al comprender el mundo como una pluralidad de interpretaciones y la existencia como puro devenir, parece como si Nietzsche estuviera afirmando el “todo está permitido” y nos invitase a instalarnos en el puro relativismo, a vivir “más allá del bien y del mal”. El relativismo de Nietzsche parece más bien un relativismo metodológico más que sustantivo. No pretende que cada interpretación individual sea tan buena como cualquier otra, sino que ninguna interpretación es última. Siempre habrá más de una interpretación válida.

Para Jaspers, por su parte, “el hombre existencial debe estar siempre en camino, no puede petrificarse en ninguna verdad, concepto ni sistema dogmático; debe, por el contrario, estar continuamente abierto —*comunicado*— y dispuesto a aprender; debe tomar en consideración todo punto de vista, consciente de que para el hombre caminante no hay verdades definitivas, que todo debe ser probado e intentado. Una absoluta tolerancia es, según esto, una auténtica vida humana”⁷. Cumple, en consecuencia, quebrar toda forma que se torna definitiva, dominar todos los imaginables puntos de vista en su relatividad y cumple hacer presencia conscientemente a toda forma del envolvente, realizar todas las formas de comunicabilidad⁸. Opera aquí, en el fondo — concluye Hirschberger— la íntima persuasión, muy característica de Jaspers, y en buena medida signo de la situación espiritual de nuestro tiempo, de lo quebradizo del mundo y de la relatividad de todo lo humano⁹.

⁷ Párrafo citado por J. Hirschberger en *Historia de la filosofía*, Tomo II, edit. Herder, Barcelona, 1972, cuarta edición, p. 427.

⁸ *Ibíd.*

⁹ *Ibíd.*

Pudiera parecer que la alusión expresa, tanto a Nietzsche como a Jaspers, careciesen de cualquier tipo de justificación. No obstante, si la descontextualizamos de sus autores y comentaristas, observamos, sin lugar a dudas, los acentos —incluso las expresiones algunas veces— del propio Ortega y cómo ambos autores se refieren de forma expresa a las teorías del perspectivismo y punto de vista como forma de nuestro conocimiento y posible justificación de un “relativo relativismo”, y a lo quebradizo del mundo y de todo lo humano como signos de nuestra finitud y limitaciones. Son temas, por otra parte, fundamentales en el desarrollo de nuestra investigación y a ellos dedicaremos los siguientes capítulos en nuestro afán de fundamentar nuestra opinión sobre el relativismo o no de la ética orteguiana.

4.1.2. Aspectos generales del relativismo

Lo primero que debemos destacar al referirnos al “relativismo” es el carácter polisémico de la palabra. El sentido etimológico del término nos remite al concepto de “relación”, es decir, aquello que hace que debamos remitirnos a otra realidad sin la cual aquello de lo que hablamos no puede concebirse plenamente. En este sentido todo es relativo en el mundo que nos ha sido dado y se opone de forma clara al concepto de absoluto. Pero el término “relativo” podemos referirlo a cualquier realidad, actual o virtual, capaz de ser predicado de diversas formas por tratarse de realidades o virtualidades compuestas, múltiples o complejas.

En estas dimensiones, el predicado de relatividad dependerá de la visión relativa de diversos observadores o de diferentes puntos de vista de un mismo observador. De esta consideración nacen nuestras expresiones más ordinarias y expresivas sobre el relativismo cotidiano: “según se mire...”; “depende de...”. Es clara en esta acepción la dependencia de las variabilidades del sujeto y del objeto como puntos de comparación, y se opone a lo que podemos considerar “simple visión”,

constituyendo uno de los componentes o consecuencias más evidente el de “perspectiva”.

Por último, relativo en su intrínseca constitución es lo mudable, aquello que puede experimentar variaciones en el devenir del tiempo, presentándonos en cada momento como verdadero lo que se acomoda a las vicisitudes de nuestra existencia. La verdad es, consecuentemente, relativa¹⁰.

El relativismo no tiene, pues, un perfil uniforme ni unívoco. Buscando su carácter más integrador, sin tener en cuenta sus aspectos más rigoristas, podríamos definirlo como “un ataque sistemático a la pretensión de universalidad de nuestras prácticas (ya sean epistemológicas, éticas o estéticas)”¹¹.

” El relativista —se concreta en la presentación del libro comunitario *El desafío del relativismo*—, lo que niega es la posibilidad de universalidad en *un sentido racionalmente admisible* de creencias o prácticas cuya validez, sin dejar de ser reconocida, es restringida a ámbitos extremadamente concretos (...). El relativista sostiene que todas nuestras afirmaciones, sean del orden que fueren, son relativas a ciertos contextos en que aparecen y se formulan”¹².

¹⁰ Ideas y definiciones tomadas del artículo publicado por Alejandro Roldán en la Revista *Pensamiento*, Vol. I (1945), con el título “Fundamentos del relativismo filosófico moderno”, pp. 181-206.

¹¹ Arenas, L., Muñoz, J., Perona, A. J., (Eds.), *El desafío del relativismo*, Trotta, Madrid, 1997.

“Los trabajos aquí recogidos —nos dice la Nota de presentación—, tienen origen en la decisión de ampliar el problema general del relativismo, centrándose en él con ánimo moderadamente resolutivo, los interrogantes suscitados con ocasión del estudio del perspectivismo orteguiano, su genealogía y sus consecuencias éticas y onto-epistémicas, en el marco de una investigación propiciada por el DGICYT (PS93-0022) y dirigida por Jacobo Muñoz. Fueron presentados y debatidos en un seminario que tuvo lugar en el Departamento de Teoría del Conocimiento de la Universidad de Madrid durante el curso 1995-1996”.

¹² o .c., pp. 9-10.

Atendiendo a una mínima sistematización, el fenómeno del relativismo puede encuadrarse, tal como lo hace el libro de referencia, en cuatro variables: *campo* de discusión, *objeto* relativizado, *radicalidad* con que se mantiene la tesis relativista y *contexto* al que se reduce la validez de sus enunciados. Por lo referido al *campo*, se reserva el primer apartado del volumen con el título de “Conocimiento, verdad, realidad”, poniendo en cuestión la validez universal de ciertos ejemplares de conocimiento (verdad, razonabilidad) y la posibilidad de universalizar como bueno o deseable en sí lo que algún código o patrón de conducta particular reclame como universalmente debido (no generalidad de los predicados “es bueno” o “es malo”). La variable del *objeto*, recogida en el segundo apartado, lleva el título de “Sujeto, razón, crítica”, considerados desde aspectos ontológico, metodológico y semántico. En cuanto a la *radicalidad*, se recogen las diversas opiniones en el apartado tercero “Los laberintos del relativismo” en sus vertientes dogmáticas, escépticas y moderadas, culminando el apartado cuarto, lo referente al *contexto*, con el encabezamiento de “Relativismo y dogmatismo en la polémica Modernidad/ Postmodernidad”.

Debemos dejar constancia, no obstante, de nuestra “relativa” decepción por cuanto, a pesar de la diversidad de trabajos y de los sobresalientes méritos de sus autores, los temas referidos expresamente al perspectivismo orteguiano y sus consecuencias éticas y epistemológicas, tal como apuntaba la nota en la presentación, brillan por su ausencia.

No es, sin embargo, el relativismo como doctrina o concepto universal sino una forma crítica, un fenómeno propio de nuestra cultura occidental, más propicia a poner en tela de juicio nuestras formas de conocimiento o nuestras pautas de comportamiento, pudiendo fechar sus primeros balbuceos, como hemos indicado anteriormente, en la aurora de la filosofía griega. A partir de estos inicios y en todo momento, teniendo como caldo de cultivo la disparidad de criterios de diversas personas, culturas y pueblos, el hombre ha oscilado entre los deseos de unidad y la

constatación de lo múltiple. En nuestros días parece constatarse una exaltación de lo individual, lo diferente, lo propio de nuestros contextos inmediatos y de nuestras interpretaciones. Da la sensación de que el constante progreso en las comunicaciones, el intercambio de las diversas culturas a causa, entre otras, de las posibilidades de desplazamientos masivos ofrecidos por doquier, o los flujos migratorios en busca de un desarrollo más justo y equitativo de las personas y los pueblos, hubiera tenido el efecto contrario, es decir, la exaltación de las diferencias, como se pone de manifiesto en el renacimiento de diversos tipos de autonomías, tiempo ha ya amortizadas. El relativismo se alimenta del “humus” de nuestra diversidad social y cultural y de los diversos modos de pensar y comportarse de los seres humanos que constituyen nuestros modos de vida (lugar, cultura, tipo de sociedad, tiempo que nos ha tocado vivir, etc.).

Cuando se habla de relativismo, hay que tener en cuenta —en opinión de Sánchez Durán¹³— tres factores: *qué es aquello que se relativiza* (ontología, razones, verdad, valores, costumbre, etc.); *respecto a qué marco se hace relativo lo relativizado* (teorías, lenguaje, esquemas conceptuales, culturas, etc.), y *la fuerza o radicalidad con la que se relativiza algo* respecto a un marco o contexto de referencia. Son tantos y tan diversos los ámbitos y marcos de referencia que deberíamos tener en cuenta para un estudio exhaustivo de los tipos de relativismo —y nunca agotaríamos todas las posibles visiones— que renunciamos siquiera a cualquier intento de esquematización.

Baste un ejemplo. Manuel Fraijó en su artículo “Relativismo y Religión”¹⁴, y haciendo referencia a la cita de Ortega que lo encabeza:

¹³ “El desafiador desafiado: ¿es sensato el relativismo cultural?”, *El desafío del relativismo*, o. c., p. 146.

¹⁴ “Relativismo y religión”, *El desafío del relativismo*, o. c., pp.163- 182.

“Cada individuo posee sus propias convicciones más o menos duraderas, que son para él «la verdad». En ellas enciende su hogar íntimo, que lo mantiene cálido sobre el haz de la existencia. «La verdad», pues, no existe. No hay más que verdades «relativas» a la condición de cada sujeto. Tal es la doctrina relativista” (III, 572)

nos indica que “la doctrina relativista tiene poca cabida en el mundo de las religiones, señalando, al tiempo, que las religiones monoteístas o proféticas —judaísmo, cristianismo e islamismo— son las que peores relaciones mantienen con el relativismo. Las grandes religiones monoteístas se remiten, argumenta, a una revelación inicial que le ahorra la nada grata aventura relativista”. No es que el artículo de M. Fraijó avale la conveniencia o no de aplicar el relativismo al campo de la religión, pero sí que nos sirve para mostrar una de las dimensiones de la diversidad de referencias a los más diversos temas que debiéramos tener en cuenta¹⁵.

Nos hemos referido tan sólo, y como ejemplo, al ámbito religioso, pero esta realidad compleja del relativismo nos conduce a grandes ámbitos donde las actitudes relativistas se han dejado notar fundamentalmente y que F. Birules¹⁶ reduce a tres: en primer lugar, el ámbito de los *valores*, abandono de la búsqueda de un punto de vista *absoluto*. Arranca de la simple visión comúnmente aceptada, según la cual las creencias, actitudes e ideales que los seres humanos se forjan son relativos a la cultura, sociedad o tiempos en los que les ha tocado vivir; en segundo lugar, *el radical escepticismo con respecto a la posibilidad de conocimiento objetivo*; y en tercer lugar, *los juegos del lenguaje*: “verdadero”, “razonable”, etc. tan sólo significan verdadero en

¹⁵ Existe un artículo de Javier San Martín “Para una «superación hegeliana» del relativismo”, en *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, edición de Javier San Martín y Juan José Sánchez, Trotta/Uned, Madrid, 2013, pp. 268-283, comentando el artículo de M. Fraijó en el que muestra ciertas discrepancias, perfectamente argumentadas y dignas de tener en cuenta.

¹⁶ “Relativismo e historia. La actualidad de la comprensión”, en *El desafío del relativismo*, o. c., pp. 183 ss.

nuestro juego de lenguaje. El significado se construye socialmente, con el problema de traductibilidad que existe entre los distintos lenguajes.

Con el fin de simplificar y concentrar nuestra atención, podemos resumir los ámbitos del relativismo a tres: El *relativismo gnoseológico*, cognitivo o epistemológico; el *relativismo cultural* y el *relativismo moral o ético*.

Sobre el relativismo moral, nos dice Steven Lukes en su última obra¹⁷:

El relativismo moral “es la idea de que la autoridad de las normas morales es relativa al tiempo y al lugar. Las normas morales guían la conducta de los individuos: dan instrucciones para actuar o no actuar. Están concebidas para promover el bien y evitar el mal; para fomentar el bienestar”¹⁸.

Los relativistas sostienen que nuestro razonamiento, y la aplicabilidad de nuestras normas morales, no alcanzan más allá de los límites de cualquier cosa, por ejemplo cultura, religión o idiomas. Por su parte, los anti-relativistas rigurosos sostienen que nuestro razonamiento tiene una proyección universal, es decir, sin fronteras ni en el espacio ni en el tiempo. Nuestros juicios y principios se aplican a todos los agentes morales relevantemente similares. Pero ¿qué es relevantemente similar? Según los anti-relativistas nuestra humanidad común, el nosotros incluido, más bien que el contrastivo¹⁹.

No se refiere el autor ni al relativismo epistemológico o cognitivo ni al relativismo cultural, lo que nos da pie para acudir a una de las obras de referencia de

¹⁷ *El relativismo moral*, Paidós, Madrid, 2011, pp. 32 y 35 respectivamente.

¹⁸ o.c., pp. 35-36.

¹⁹ o.c., pp. 38-39.

Javier San Martín²⁰ para poder pergeñar una definición lo más exacta posible. El relativismo cultural lo que valora son las diferencias que se atribuyen a diferentes procesos históricos, en principio inconmensurables (los procesos culturales deben ser comprendidos y evaluados en términos de la cultura de la que forman parte, como auténtica regla de oro). Su génesis es claramente histórica y fundamentalmente lo que afirma es el rechazo de generalizaciones válidas para los diversos desarrollos históricos. Del relativismo cultural del conocimiento se sigue un relativismo cultural de los valores. Y esta relatividad de conocimiento y valores conlleva, sin duda, una dimensión moral, una de cuyas consecuencias será una actitud de tolerancia desde el momento en que no habría posibilidad de demostrar la superioridad de unos sobre otros (inconmensurabilidad).

Son tantas y tan variadas las definiciones sobre el relativismo que bien podríamos decir que cada autor tiene la suya, si bien pueden deducirse características comunes que pasamos a enumerar. Por lo que respecta al relativismo epistemológico, gnoseológico o cognitivo se afirma que no hay una verdad absoluta. El relativismo cognitivo no niega, sin más, que el conocimiento sea posible, que la verdad exista. Sostiene simplemente que la verdad y el conocimiento, posibles y existentes de hecho, carecen de validez universal. No hay verdades absolutas, incondicionadas, absolutamente válidas. Toda verdad, todo conocimiento, posee una validez limitada, restringida, relativa, condicionada por múltiples factores y circunstancias que hacen que lo que es válido, verdadero, en un determinado ámbito o contexto, pueda ser falso en otros.

A pesar del carácter contradictorio y su patente contrasentido, hemos de reconocer un fondo de verdad en la actitud relativista, por cuanto ha puesto de relieve

²⁰ *Para una superación del relativismo cultural, (antropología cultural y antropología filosófica)*, Tecnos, Madrid, pp. 105-111.

el carácter limitado, precario, relativo, de la aprehensión cognoscitiva humana. “No poseemos todas las verdades, dice Ortega, ni podemos poseerlas todos, motivo por el que no es la verdad quien es relativa al hombre, sino el número y clase de verdades que podemos poseer” (VII, 524). Ninguna cultura, ni religión, ni filosofía, puede alzarse con el “monopolio” de la verdad, que pertenece a todos por igual, o mejor, no pertenece a nadie. Todos los sistemas conceptuales, morales o religiosos son relativos a un momento histórico y a un contexto social y, por lo tanto, necesariamente parciales e incompletos.

Si nos referimos, por otra parte, al relativismo ético, difícilmente podremos afirmar que algo es verdadero e intrínsecamente bueno si negamos la universalidad de la verdad. El relativismo ético brota de una actitud según la cual no se puede decir de nada que sea bueno o malo absolutamente. La bondad o maldad dependen de las circunstancias, condiciones o momentos. Aun cuando fuera la propia conciencia la que deba distinguir y determinar sobre lo “bueno” o lo “malo” y decidir lo que debemos hacer, la misma conciencia no está libre de ciertas leyes naturales, a las cuales debe someterse en sus juicios si quiere ser verdadera, realista, válida y adecuada. El relativismo ético niega la existencia de verdades absolutas acerca del bien y del mal, pues piensa que éstas limitan la libertad. En consecuencia, lo que está bien y lo que está mal, lo que es correcto o incorrecto, depende de cada cultura, raza, ideología, época, situación o convicción particular.

No obstante, frente a este relativismo ético, que pone en duda, si no es que niega categóricamente toda ética universal,

Existen concepciones varias que procuran ofrecernos una base universal para el discurso sobre lo bueno, desde el eudaimonismo griego a la moderna “ética discursiva”, suponiendo alguna forma universal de lo humano (su “naturaleza”, “alma”,

“conciencia”, “condición”, “entendimiento”, etc.) que sirvan de apoyo veraz y tenaz a la idea de un discurso práctico también para todos²¹.

Ya veremos más tarde cómo Ortega se refiere tanto a la “forma universal de lo humano” (la humanidad), como a la intercomunicación e intercambio de nuestras maneras de pensar para superar la “individualidad” de su primitiva concepción ética, afirmando, de algún modo, su universalidad. También Jaime Nubiola considera importantísimo distinguir con claridad entre pluralismo y relativismo.

Mientras que el relativismo no tiene interés en escuchar las opiniones de los demás, quien ama el pluralismo no sólo afirma que caben diversas maneras de pensar acerca de las cosas, sino que sostiene además que entre ellas hay maneras mejores y peores, y que mediante el contraste con la experiencia y el diálogo los seres humanos somos capaces de reconocer la superioridad de una opinión sobre otra y de adherirnos a ella²².

4.1.3. Relativismo en las diversas obras de Ortega

La dispersión en el conjunto de la obra orteguiana, a la que ya hemos hecho repetida alusión en el tema de la ética, se pone una vez más de manifiesto si el tema que intentamos acotar se refiere al relativismo. Y una vez más hemos intentado seguir y perseguir las distintas opiniones que nuestro autor manifiesta al respecto, con la idea de averiguar su posible variación a través del tiempo. Como en el resto de temas a los que hemos aludido en el transcurso de nuestra investigación, ha sido de especial importancia para nuestro propósito el “Índice de conceptos, onomástico y toponímico” de Domingo Hernández Sánchez que se incorpora al final del tomo X, y último, de las

²¹ Bilbeny, Norbert: *Ética*, Ariel, Barcelona, 2012, p. 280.

²² “La dictadura del relativismo”, en *La Gaceta de los negocios*, 4 y 5 de Junio 2005, p. 37

Obras Completas editadas por Taurus y la Fundación José Ortega y Gasset, pp. 719-1268²³.

En un manuscrito sin fecha, que los expertos datan entre 1905 y 1906, no titulado, pero conocido como *El problema del conocimiento* inicia Ortega sus alusiones y digresiones sobre el relativismo, exponiendo la posición de Heráclito —“las cosas se mudan incesantemente: todo pasa”— y la necesidad de una cierta estabilidad o ley universal de la que debemos dotarnos y dotarlas para un verdadero conocimiento, que sería, al fin y al cabo, la doctrina de Parménides.

Si Parménides nos lleva como de la mano al inmutable Ser y la eterna permanencia, nos dice, Heráclito antecogiéndonos nos conduce desde el mismo punto de partida al incesante devenir y la eterna caducidad, hay que sospechar que el pensamiento no puede ser nunca algo absolutamente ajustado y que las verdades que nos crea tienen un vicio de origen, un vicio en el mismo pensar que las condena a ser siempre verdades relativas (VII, 62).

De las alusiones que hace Ortega en el mismo artículo o ensayo a Protágoras y la doctrina sofística ya hemos dado alguna noticia en el párrafo “Breve apunte histórico” y a ella nos remitimos.

4.1.3.1. “Sistema de psicología” y otras

Durante el otoño de 1915 y el primer trimestre de 1916 Ortega impartió un curso titulado *Sistema de Psicología* en el Centro de Estudios Históricos de Madrid, según se recoge en Notas a la Edición del tomo VII de sus *Obras Completas*, (VII,885

²³ No ha sido liviana la reconversión de las citas referenciadas por la mayoría de comentaristas de Ortega y en casi su totalidad a la *Obras Completas* en 12 tomos editadas por Alianza a la nueva edición crítica editada por Taurus en diez tomos que hemos tomado como base de nuestra investigación. En esta ingrata labor nos ha servido como herramienta eficaz, aparte de los índices de la citada edición de Alianza, el libro y CD. Editados por Fresnillo en 2004. Magna obra, a nuestro entender, pero que ha quedado un tanto obsoleta por la nueva edición que cambia totalmente la ubicación material de las referencias y que necesitaría una actualización.

ss.). No vamos a relatar las diversas vicisitudes de los escritos que componen el curso hasta esta edición, al parecer definitiva, pero sí resaltar, por lo que a nuestra investigación incumbe, que parte de los temas que desarrolla se refieren “a la máxima peripecia del conocimiento: la duda” (VII, 495). Las lecciones anteriores a la IX la considera el propio Ortega como prólogo a esta gran cuestión y pueden resumirse afirmando que “el carácter de verdad y falsedad sólo puede ser atribuido a una clase determinada de objetos: los actos de un sujeto consciente (...) sólo aquellos objetos que son actos de una conciencia toleran la calidad de verdaderos y falsos” (Ibíd.).

Al inicio de la siguiente lección afirma que “toda verdad requiere su comprobación como verdad universal y como verdad particular” (VII, 498), asegurando poco más tarde que es la primera misión de la filosofía fundamentarlas y cimentarlas, ya que se refieren a la verdad científica y a la verdad moral. La calificación o descalificación de los actos en virtud de un juicio estimativo —que cree distinguir lo bueno de lo malo— es un hecho, afirma. Pero ¿y si ese juicio que cree con toda certidumbre discernir lo bueno de lo malo es una ficción? Como vemos Ortega se plantea la duda no solo en el plano del conocimiento, sino también en el del discernimiento, es decir, en el plano moral, el de la decisión. “Siendo el tema de la filosofía primera o fundamental la verdad, continúa Ortega, su modo de proceder, su método, tiene que diferenciarse de todos los de las demás ciencias: tiene que proceder sin supuestos, y especialmente si el supuesto es la verdad” (VII, 499). Y a partir de aquí, Ortega encara el absoluto escepticismo como problema primario de toda filosofía, desde “su condición de ciencia sin supuestos”. De aquí a la duda metódica de Descartes apenas le separa medio paso.

“La historia —nos dice Ortega en una descripción metafórica perfectamente lograda— es un largo panorama de brazos que empuñan cada uno su verdad —y la verdad de uno lucha con la del otro” (VII, 500). Este fue el hecho —la disonancia de opiniones— que propició el nacimiento del escepticismo: es fácil constatar que en

todo tiempo y lugar los hombres han creído y puesto de manifiesto proposiciones opuestas y distintas, luego no es posible que nosotros siquiera pensemos la verdad. Sin embargo, no deja de ser un argumento inane, falaz en sí mismo: “el hecho de la pluralidad de opiniones no dice nada contra la verdad. Para que el hecho de la diafonía sea principio de duda, ha sido menester, contra–argumenta Ortega, que no haya duda sobre qué es verdad. Porque la verdad es una, su muchedumbre es un error” (VII, 501). Todo conocimiento, concluye, nace y muere en un sujeto: es un algo subjetivo —incluso el conocimiento de lo verdadero y lo falso. Y en el mismo párrafo remite Ortega de nuevo a Protágoras para quien, como hemos indicado anteriormente, ser verdad es parecerle a uno.

Remite Ortega, una vez más, como referencias a desarrollar, a Nietzsche, para quien la verdad “es aquella clase de error sin la cual no puede vivir una especie determinada”, para concluir, a continuación, que “la verdad es cosa humana, demasiado humana. Ser verdad es parecerle a uno verdad: expresa, pues, la palabra verdad —como grande y pequeño—un *quid* relativo— Somos móviles y queremos juzgar de lo que se mueve. A otro sujeto, otra verdad” (VII, 502). El hecho de la diversidad de opiniones supone la posesión de una noción de verdad y una cierta certeza de sus rasgos más importantes.”No de la divergencia de opiniones se sigue que no haya verdad, sino al revés: la evidencia que tenemos de lo que es verdad plantea el problema particular de cómo es posible la diversidad de opiniones. Sólo porque creemos saber que ella es una, tiene sentido que nos extrañemos de que haya muchas” (VII, 503).

En la lección XI nos plantea Ortega un problema más grave y esencial: el problema de la relatividad. “Vive el sujeto —nos dice— encerrado dentro de sí mismo (...) no tenemos quien nos guíe desde fuera: carecemos de un maestro trascendente que nos corrija: estamos solos, terriblemente solos dentro de nosotros mismos (...) Atenidos, pues, sólo a nosotros ¿cómo discernir más allá de nosotros entre lo

verdadero y lo falso?” (VII, 503-504). Estamos abocados de lleno al subjetivismo que “en la segunda mitad del siglo XIX llega a su apogeo y se pone a gobernar la conciencia europea” (VII, 504).

Después de presentar las dos formas principales del subjetivismo y exponer brevemente el razonamiento de ambas tendencias, arriba Ortega al puerto de la definición:

Llamo subjetivismo (relativismo) a toda teoría del conocimiento donde el carácter de verdad se hace dependiente, en una forma o en otra, de la constitución del sujeto que conoce. Toda teoría, pues, en que quepa afirmar que lo que es verdad para un sujeto pueda no serlo para otro, que, por ejemplo, lo que es verdad para el hombre no lo sea para el habitante de Sirio, para el ángel o para Dios (VII, 506).

Hecha esta definición nominal, afirma que “todo subjetivismo (relativismo) es escepticismo y que el escepticismo (no hay, no poseemos verdad alguna), es una proposición absurda” (Ibíd.). “No tiene sentido pedir al escepticismo —que quiere decir no ciencia, no verdad— que haga de sí una ciencia y una verdad” (VII, 507). “La proposición escéptica es un contrasentido como el cuadrado redondo. La verdad del principio de identidad y no contradicción es condición para que la duda tenga sentido, de tal forma que la duda posible concluye donde empieza el contrasentido” (VII, 511).

El relativismo contemporáneo afirma que la verdad es algo relativo al sujeto que conoce, pero *¿Quid est veritas?* Después de un razonamiento “sobremano difícil”, en opinión del propio Ortega, concluye que “sólo la creencia en este sentido puede ser verdadera o falsa. Verdad y falsedad son cualidades de las creencias” (VII, 515), toda creencia, aun la ilusoria, cree que lo que ella piensa es. Por tanto toda creencia cree que es verdadera.

“Hechas todas estas consideraciones (...), se manifiesta el contrasentido o absurdo que yace en toda teoría relativa de la verdad, en toda teoría donde se haga

depender el carácter de verdad de la peculiar estructura del sujeto” (VII, 517). Una cosa es “verdad para mí” y otra cosa es “verdad” o “verdad en sí”, como escribe el genial Bolzano. No hay la menor diferencia: algo es “verdad para mí” quiere decir: creo que a este mi pensamiento de algo corresponde una realidad. Y algo es “verdad en sí” o simplemente “verdad” quiere decir: a esto que yo pienso corresponde una realidad (VII, 518),” algo es “verdad para mí” cuando es “verdad en sí”. Toda verdad se funda en un acto de evidencia: como en la visión veo colores, en la evidencia veo la identidad entre lo pensado y las cosas —“adequatio intellectus et rei”—. No es, pues, un impulso subjetivo quien me mueve a declarar verdaderos mis pensamientos de las cosas, sino las cosas quienes dan la garantía a mi pensamiento.

Y es en la misma lección XIII que estamos considerando, donde Ortega cita lo que denomina “Conversión del subjetivismo”: donde está una pupila no está otra —lo que ve una pupila no lo ve otra—, luego mi verdad no es tu verdad (Ibíd.). A lo que Ortega replica que “nada de eso: donde yo estoy, en efecto, nadie está y el mundo envía hacia mí una perspectiva, toma un aspecto que solo yo puedo ver. Pero esto no quiere decir que el mundo no sea como yo digo y veo. Todos los aspectos y perspectivas lo son verdaderamente del objeto (Ibíd.).

La lección XIV y penúltima del curso *Sistema de Psicología* que estamos extractando y comentando, resume en cierto modo lo expresado en las lecciones precedentes.

Era urgente —nos dice Ortega en el encabezamiento— que tuviéramos un primer encuentro con la interpretación subjetivista, relativista de la verdad (...), en el que me he limitado a señalar a ustedes el equívoco que existe en todo condicionamiento del carácter “verdad” por el sujeto y su constitución, en toda fórmula donde se hable de *verdad para* —sea para el hombre, para el habitantes de Alpha Centauri o para Dios. Todo lo que sea declarar que si hay verdad lo que sea verdadero es absolutamente verdadero, y que lo que para mí es verdad si, en efecto, lo es y no se trata de un error

mío, lo será para todo otro sujeto cualquiera que sea su condición — lleva al absurdo (VII, 523-524).

Tras esta rotunda afirmación, junto a este absurdo doctrinal, nos comenta a continuación:

existe en la tendencia relativista el propósito bien fundado de hacer notar que la posesión de la verdad por el hombre está sometida a evidentes limitaciones. En efecto, ni poseemos todas las verdades ni podemos poseerlas todas. En este sentido claro es que la verdad es relativa; pero ese sentido está mal expresado así. No es la verdad quien es relativa al hombre sino el número y clase de verdades que podemos poseer. Tenía, pues, alguna prisa de dar esta parte, ciertamente trivial, de razón al relativismo (VII, 524).

¿Cómo negar que el sujeto condiciona en algún sentido la verdad que percibimos?

El sistema nervioso se halla interpuesto entre nuestra conciencia y el universo, lo mismo que una retícula o cedazo que sólo deja pasar una porción de realidad e intercepta todo el resto. No hay duda de que ve otro mundo el ojo de seis mil facetas de la rubia abeja que el globo ocular del hombre que condensa los rayos luminosos. Pero ¿qué sentido tiene preguntarse cuál de los dos ve el mundo visible como el mundo visible es? El mundo visible es de tantas maneras como sean las formas de verlo: cuantos estemos en torno a un objeto vemos en él caras y lados diversos y porque sean entre sí diversos no son todos menos propios del objeto (VII, 524).

Es clara, a nuestro entender, la alusión explícita a la teoría del perspectivismo y el punto de vista a la que Ortega dedicará en fechas coincidentes (1915-1916) el artículo *Verdad y perspectiva*, y que más tarde —al comienzo de los años veinte— desarrollará en *El tema de nuestro tiempo*. Al análisis de estas obras dedicaremos nuestros comentarios en epígrafes posteriores, no sin antes reseñar un último comentario a la obra que nos ocupa, a pesar de su extensión:

Evidentemente si una cosa existe para nosotros, si nos percatamos de ella y de otra no, es, como suele decirse, porque tenemos para ella atención. Pero si esta atención no ha de quedar como un vago término y si intentamos ver en qué consiste hallaremos que no es sino el resultado de nuestra individual contextura psíquica. Todos los hombres nos reunimos bajo este título de hombres precisamente porque coincidimos en una gran parte de nuestra predisposición o, como yo suelo decir, tesitura. Una parte de nuestro mundo nos es común a todos, precisamente aquella sobre la cual se ejercen las actividades básicas de la vida. Cuando alguien no coincide en esa parte con nosotros le excluimos de la normalidad. Dentro de la especie humana forman las razas círculos más estrechos de coincidencia y normalidades relativas, hasta llegar al individuo el cual posee ciertos rincones de verdad y de realidad que son su individual propiedad, que nadie sino él puede intuir y ver (...), siempre le quedará un resto inexpresado y prácticamente inexpresable que no podrá comunicar. Esta es la razón psicológica de ese fenómeno de soledad radical que van sintiendo los individuos humanos conforme van individualizándose más (...) Cada individuo es un órgano de percepción en algo distinto de todos los demás, y como un tentáculo que llega a trozos del universo para el resto secretos (VII, 525).

En lo transcrito anida, a nuestro entender, uno de los principales problemas de relativismo, sea del tipo que sea: la universalidad y la individualidad de todo tipo de percepción, ya sea visual o moral, y el ajuste de las diversas visiones que, tanto los individuos en cuanto tales, como las sociedades, por heterogéneas que sean, experimentan en el transcurso de la historia. ¿Existe al menos un halo de universalidad en nuestros modos de percibir, sentir y comportarnos? ¿Existen en realidad patrones universales en nuestro quehacer diario? A tenor de lo que nos manifiesta Ortega entendemos que sí.

Insiste Ortega a mediados de 1916, en una serie de conferencias dictadas en Buenos Aires con el título de *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, en el tema de la inapelable selección que ejercen nuestros sentidos y nuestro espíritu, como harneros, cedazos o retículas a la percepción de la realidad. “La visión, concluye, es parcial: escoge entre cuanto hay un repertorio de objetos que son útiles para el

organismo” (VII, 591). Y *no olvidemos que lo que afirmamos del plano de la visión, podemos aplicarlo a nuestra percepción psíquica, emocional o moral.*

En la conferencia del día quinto, de un total de nueve, nos advierte de que “fundar la verdad es una y misma cosa con mostrar la imposibilidad del escepticismo, en el más riguroso sentido del vocablo «imposibilidad»” (VII, 609). Se refiere una vez más Ortega a los tropos de Agripa —disonancia en las opiniones y subjetividad en todo conocimiento— señalando que es este último, el de la relatividad de la verdad “el común denominador de todas las filosofías características de los últimos cincuenta años” (VII, 614). En las lecciones anteriores se ha dedicado a combatir el relativismo como biologismo y en esta pretende hacer otro tanto con el relativismo como psicologismo. Ambos tipos de relativismo pueden reducirse, en su opinión, a escepticismo (...). Refutando, pues, y rebatiendo el escepticismo, quedarán en principio todas estas teorías refutadas, si bien más adelante concede cierta utilidad a esta corriente filosófica por cuanto, aunque se manifiesta imposible como teoría, se justifica como objeción a toda teoría y merced a ella el fundar la verdad es cada vez más firme.

En nuestro sucinto recorrido histórico sobre la visión del relativismo atribuible a Ortega en sus obras, hacemos un breve paréntesis entre los años 1915 y 1923 para centrarnos en *Verdad y perspectiva* y *El tema de nuestro tiempo* respectivamente, dada su excepcional importancia en la investigación que nos ocupa. En su obra *Las Atlántidas* (1924) nos dice Ortega que “el descubrimiento de una verdad es siempre un suceso con fecha y localidad precisas. Pero la verdad descubierta es ubicua y ucrónica” (III, 772), es decir, está presente a un mismo tiempo en todas partes —sin lugar— y se refiere a acontecimientos no sucedidos pero que habrían podido suceder —sin tiempo—conforme recoge el diccionario de la RAE definiendo los términos aludidos. En *El deber de la nueva generación argentina* (1924) opone el racionalismo de Sócrates y Platón que afirman que la verdad es transvital, al relativismo para quien afirma que

se trata de un proceso vital. “Y el caso —dice Ortega— que ambas afirmaciones son verdaderas, razón por la que es imposible encerrarse en una de ellas y negar la contraria como hacen ambas corrientes filosóficas” (III, 669).

En los años finales de la década de los veinte, y más en concreto en el ensayo *¿Qué es la ciencia? ¿Qué la filosofía?* nos advierte que

no se caiga en la trivialidad que durante los últimos ochenta años ha obturado la marcha del pensamiento: un radical relativismo, de suerte que cada verdad fuese verdad sólo para un cierto sujeto. El que una verdad si lo es vale para todos y el que de éstos sólo uno o varios o sólo una época lleguen a conocerla y prestarle adhesión, son cosas completamente distintas y precisamente porque lo son es preciso articularlas, armonizarlas, superando la situación escandalosa del pensamiento en que el valor absoluto de la verdad parecía incompatible con el cambio de opiniones que tan absolutamente manifiesta la historia humana (VIII, 120).

No debemos concluir este rápido y nada exhaustivo periplo histórico sin hacer referencia a un concepto básico, a nuestro entender, referente a las variaciones de la verdad en el tiempo y el papel que en las mismas debe asignársele al hombre como sujeto de la historia.

Hemos de representarnos las variaciones del pensar no como un cambio en la verdad de ayer que la convierte en error para hoy, sino como un cambio de orientación en el hombre que le lleva a ver ante sí otras verdades distintas de las de ayer. No, pues, las verdades sino el hombre es el que cambia y porque cambia va recorriendo la serie de aquellas, va seleccionando de ese orbe trasmundano a que antes aludimos las que le son afines y cegándose para todas las demás (VIII, 241).

4.1.3.2. “Verdad y perspectiva” y “El tema de nuestro tiempo”

Retomamos en este epígrafe el análisis del relativismo en la obra orteguiana justamente donde habíamos hecho intencionadamente un inciso en su devenir histórico: los años 1915-1916 y comienzos de la década de los veinte. Se trata de dos textos excepcionales para el desarrollo de nuestra investigación. Creíamos excesivas las obras citadas para nuestro propósito, siguiendo fundamentalmente el Índice temático del tomo X de las *Obras Completas* ya aludido, pero el desánimo —más bien, el ridículo— se tornó máximo cuando reconducimos nuestra atención a la magistral obra de Antonio Rodríguez Huéscar *Perspectiva y verdad* que analiza los temas de la verdad y la perspectiva orteguianas con una visión histórica y temática exhaustiva y minuciosa difícilmente superable. Aparte de la ejemplaridad de su investigación y el detalle en su exposición, cuenta el mencionado libro con la proximidad del autor a su maestro Ortega, de quien se precia haber sido fiel discípulo durante más de dos décadas.

De los textos mencionados con anterioridad podemos fácilmente colegir que tres son los temas que los constituyen y centran su atención: *el conocimiento* como instrumento de acceso a nuestro propio interior y a las cosas que nos rodean, *la verdad* y su carácter transcendente y *la perspectiva y punto de vista* como modo concreto de acceder a las cosas desde nuestra propia limitación.

Se trasluce en la obra orteguiana una especie de obsesión por la verdad, tema que, por otra parte, en opinión de Rodríguez Huéscar, “se complica, intrinca y entreteje en sus escritos con muchos otros, en ese modo peculiar del estilo intelectual y literario de Ortega, sin que, en este caso —como en casi ninguno de los temas “clásicos” de su filosofía—, encontremos libro alguno ni cursos suyos a ellos

especialmente dedicados”²⁴. Hemos de añadir, por nuestra parte, que la exposición que Ortega dedica a la investigación de la verdad, al relativismo y a la solución que aporta para superarlo —el perspectivismo—, se centran fundamentalmente en los aspectos gnoseológicos de los mismos, relegando, hasta cierto punto, la consideración de los aspectos y problemas éticos que implican. No faltan, sin embargo, alusiones, frases sueltas, que nos remiten a esta dimensión, pero un razonamiento expreso, un hilo que nos conduzca a detectar conexiones a propósito y bien fundamentadas, los echamos de menos, por lo que nuestra tarea —averiguar si la ética orteguiana es o no relativista y hasta qué punto— se complica enormemente, como, por otra parte, debió sucederle a Rodríguez Huéscar que, tanto en la obra citada como en la póstuma, *Ethos y Logos*, ha intentado señalar y abordar “el problema ético de la verdad”, su carácter *vital*.

De la mano, pues, de este ilustre alumno orteguiano y no menos excelente filósofo, vamos a intentar adentrarnos en el análisis de los temas del conocimiento, la verdad y la perspectiva en las citadas obras, completándolo con otros no menos meritorios y excelentes comentarios, como, por ejemplo, el de otro de sus discípulos Manuel García Morente o los de comentaristas más recientes, pero igualmente destacados como Pedro Cerezo Galán, Javier San Martín Sala, José Lasaga Medina o Jesús M. Díaz Álvarez entre otros.

El propio título del texto de Rodríguez Huéscar —*Perspectiva y verdad*—, no deja de hacer alusión expresa al publicado por Ortega en 1916 —*Verdad y perspectiva*—, como si uno y otro quisieran primar una realidad sobre otra. No deja de ser, con todo, una mera apreciación formal o conjetura nuestra. Lo que sí podemos afirmar con absoluta certeza es que “en Ortega el problema de la verdad es el que le

²⁴ *Perspectiva y verdad*, o. c., p. 13

conduce a su doctrina perspectivista y, en el fondo, la compatibilidad y validez de ésta frente a las variaciones personales e históricas adscritas a los individuos (disonancia de opiniones)”²⁵. En definitiva, cómo salvar la objetividad, inmutabilidad y trascendencia de la verdad, sin renunciar a su arraigo en la vida personal, es decir, a su función vital²⁶. Superar el escepticismo—racionalismo contemplado en *Verdad y perspectiva* o el relativismo—racionalismo que se desarrolla en *El tema de nuestro tiempo* no deja de ser una y la misma cosa, puesto que todo relativismo se resuelve en un escepticismo, antinomias ambas surgidas en la historia de la ciencia del conocimiento.

A) EL CONOCIMIENTO

En un manuscrito que puede datarse entre 1905 y 1906 se plantea Ortega *El problema del conocimiento* como cuestión primordial y perentoria en toda filosofía “para que no permanezcamos en incertidumbre constante acerca de lo que puede realizar el espíritu humano” (VII, 55). Para las generaciones anteriores al nacimiento del sistema filosófico orteguiano, nuestros conceptos eran elaboraciones del intelecto fabricadas con materiales procedentes de la percepción sensible y, en consecuencia, el conocimiento era relativo al sujeto cognoscente, en opinión de García Morente²⁷. La realidad real, absoluta, era siempre incomprendible y no podía saberse con certeza si nuestros conceptos concordaban o no con las cosas. Urgía, pues, restablecer la verdad

²⁵ *Perspectiva y verdad o. c.*, p.133.

²⁶ Ortega plantea esta misma cuestión, básica en su posterior argumentación de *El tema de nuestro tiempo*, cuando escribe: “Bajo el nombre de verdad se oculta un problema sumamente dramático. La verdad, al reflejar adecuadamente lo que las cosas son, se obliga a ser una e invariable. Mas la vida humana, en su multiforme desarrollo, es decir, en la historia, ha cambiado constantemente de opinión, consagrando como “verdad” la que adoptaba en cada caso ¿Cómo compaginar lo uno con lo otro? ¿Cómo avecindar la verdad, que es una e invariable dentro de la vitalidad humana, que es, por esencia, mudadiza y varía de individuo a individuo de raza a raza, de edad a edad?” (III, 572).

²⁷ *Obras Completas*, I, vol. 2, Anthropos, Madrid, 1996. p.715.

y reconsiderar los conceptos como función de las cosas y no las cosas como función de los conceptos.

Dos cuestiones se nos plantean en el estudio del conocimiento humano: su posibilidad, respecto a la cual el dogmatismo afirma que el sujeto cognoscente puede y de hecho aprehende la esencia e índole genuina del objeto, cosa transcendente; y el escepticismo para quien tal esencia es en sí incognoscible. En lo referente a la naturaleza del conocimiento existen igualmente dos teorías enfrentadas: el realismo, para quien el conocimiento es copia o reproducción (intencional) del objeto por el sujeto; y el idealismo, para quien el conocimiento es creación, producción o, al menos, conformación del objeto por parte del sujeto cognoscente²⁸.

Ortega, como veremos más tarde, propone su doctrina del perspectivismo como síntesis superadora de las antinomias dogmatismo–escepticismo, y su vitalismo como mediación entre relativismo e idealismo.

De las tres operaciones que realiza la mente —simple aprensión, juicio y raciocinio—, en opinión de Morón Arroyo,²⁹ el conocimiento se da sólo en el juicio. Conocimiento y juicio son cosas idénticas. La palabra conocimiento tiene en la obra orteguiana cuatro sentidos: en la época neokantiana es un afán de sistematizar la realidad en torno a un conocimiento modelo físico–matemático en los inicios y el de las ciencias humanas posteriormente; en el segundo sentido afirma que todo conocimiento es intuición, para considerarlo en un tercer sentido —entre 1920 y 1927— como función vital, que se resuelve en su última etapa en un “saber a qué atenerse”. Con matices, concluye, el pensamiento como acto, como trabajo intelectual y función vital, puede identificarse con el conocimiento.

²⁸ Martínez-Liébaña, Ismael: “Perspectivismo y vitalismo: un ensayo de superación del escepticismo e idealismo”, *Revista de Filosofía*, 3ª época, Vol. XI (1998), Servicio de publicaciones Universidad Complutense, Madrid, pp. 245-246.

²⁹ *El sistema de Ortega y Gasset, o. c., p. 216.*

La teoría del conocimiento, por otra parte, es un tema muy querido y estudiado por Sergio Rábade³⁰, quien dedica una parte de sus investigaciones a la filosofía de nuestro autor. La concepción del hombre en Ortega exige imperativamente, en su opinión, una teoría del conocimiento que se ajuste a este hombre–historia, debiendo echar por la borda todos los conceptos quietos y aprender a pensar con nociones en marcha constante, por tratarse de una realidad “in via”, un ser sustancialmente peregrino, tal y como nos lo presente el propio Ortega. No es el conocimiento el producto de facultad congénita alguna sino producto, necesidad de la vida humana, nacido y en desarrollo a través del tiempo. Algo, por tanto, histórico, como lo es el hombre carente de “naturaleza”, si se considera a ésta como algo estático, invariable y eterno, ínsito en el mismo hombre *ab eterno et ante saecula*. No obstante, Ortega quiere preservarlo de todo atisbo de individual relativismo atribuyéndole ciertos valores de objetividad en lucha contra el escepticismo y “el influjo de la fenomenología”. A pesar de todo, su teoría del conocimiento carece en ciertos aspectos y momentos, en su opinión, de coherencia, no dejando de alentar dudas en su exposición.

Pensar, como función esencial del conocimiento, está arraigado en la vida, es necesidad vital para el individuo como orientación en las circunstancias en que debe desenvolver su existencia; es un *saber a qué atenerse*, porque “vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra propia vida” (VI, 380). Una parte de la realidad, nos dice Ortega en *Meditaciones del Quijote*, se nos ofrece a través de los sentidos; se trata de las impresiones. Pero junto a un ver pasivo, sensorial, hay un ver que interpreta, un mirar activo, conceptual. La realidad no se agota en las impresiones, hay un trasfondo constituido por estructuras de impresiones no menos real. Es el trasfondo que nos

³⁰ “Hombre y conocimiento en Ortega” en *Obras Completas IV*, Teoría y Crítica de la razón. Kant y Ortega y Gasset, cap. IV, pp.572-590.

viene dado por los conceptos heredados de la tradición: es el conocimiento recibido. Es un repertorio de ideas y convicciones, creencias y conceptos que nacen ya imbuidos en nosotros por la tradición histórica y cultural.

Para Ortega la razón es una razón vital e histórica, una razón concreta, dúctil y variable en relación a los problemas que afronta y a las necesidades de la vida en que surge, y como tal consiste no en realidad alguna, sino en el esfuerzo que el propio hombre realiza a determinada “altura de los tiempos” y desde determinada “situación” para aclararse en los problemas de la propia vida³¹. Ortega, frente a la trascendentalización del sujeto, frente al fenomenalismo y el “sensacionalismo” y contra el realismo clásico y el individualismo cartesiano, lleva a cabo la recuperación del sujeto individual, personal y circunstanciado como único sujeto posible de conocimiento : “Mi pensamiento es una función parcial de «mi vida» que no puede desintegrarse del resto (...) «*Cogito quia vivo*» (IV, 285). Y como la dimensión óptica, la “infraestructura” de su dimensión gnoseológica es cambio, variación, procesos vitales e históricos. “El pensar tiene su raíz —nos dice Ortega— en las urgencias vitales; el hombre no ejercita su pensamiento porque se lo encuentre como regalo, sino porque no teniendo más remedio que vivir sumergido en el mundo y buscar entre las cosas, se ve obligado a organizar sus actividades psíquicas *en forma* de pensamiento” (V, 543).

Desde el mundo de las percepciones y de las vivencias; desde los sentimientos y los afectos surge lo intelectual. La razón surge como una facultad mediante la cual el hombre intenta

orientar sus acciones, resolver sus conflictos y subvenir a sus necesidades, en su dimensión pragmática, siendo en su dimensión más teórica la capacidad cognitiva humana, capaz de pensar con verdad. Desde las consideraciones que preceden

³¹ Abad Pascual, Juan José: *El método de la razón vital y su teoría en Ortega y Gasset*, Ed. Teatropoe, p. 10.

debemos preguntarnos, una vez más, cómo conjugar la realidad de la vida humana con sus facultades limitadas, siempre a determinada “altura de los tiempos” y siempre circunstanciada, y la propia vida con aspiraciones de conocimiento completo, aspirante a una verdad acabada y completa, definitiva, que resulta inalcanzable³².

A pesar de que el conocimiento es proceso progresivo, siempre será insuficiente. La “potencialidades” humanas no dan para más, nos vemos en la obligación de permanecer alerta ante nuestras propias verdades. Es difícil encontrar criterios firmes de certeza³³

Nuestra vida, ópticamente inacabada, deficiente, problemática —yo soy yo y *mi circunstancia*— no podrá superar en ningún caso o tiempo sus propias indeterminaciones. Pero debe intentarlo porque el hombre no puede ser hombre, esto es, no puede ser dueño de su propia vida y vivir humanamente, si antes no supera de algún modo el enigma y oscuridad que es ante él la realidad circundante; y el esfuerzo por esta superación se llama conocimiento: intentar aclararse y conocer lo que nos rodea, y a nosotros mismos, es el primer paso de la lucha del hombre con las circunstancias.

Pero el hombre no sólo necesita seguridad, sino, más radicalmente, necesita la verdad; es su última y más propia necesidad: “es un animal verdávero, que vive y se alimenta de verdades”. En la tríada conocimiento, verdad y perspectiva que estamos analizando hemos asignado al conocimiento la primera atención porque se constituye en la base, el “humus” que sustenta y propicia toda verdad y toda perspectiva como modos y formas de conocer, juzgar y “saber a qué atenernos” en todo tiempo y lugar. El hombre necesita superar los enigmas de la relación sujeto–objeto que le constituyen. Y esta necesidad de descubrir las mutuas relaciones es el conocimiento. Ahora bien; este conocimiento —necesaria claridad y eficiente clave de orientación—

³²Ibíd., p. 33.

³³Ibíd., p. 176.

debe ser un conocimiento verdadero, ya que, como acabamos de indicar, el hombre “vive y se alimenta de verdades” (IX, 148).

Esta tarea de comprensión de cuanto nos rodea y nos constituye es compleja en sí, como lo son las propias estructuras personales y circunstanciales que nos configuran. “El hombre, nos dice Ortega, es una entidad extrañísima que para ser lo que es necesita antes averiguarlo: necesita, quiera o no, preguntarse lo que son las cosas en su derredor y lo que es él en medio de las cosas. Esto: que necesita, quiera o no, afanarse con sus medios intelectuales, es lo que constituye indubitablemente la condición humana” (VI, 378-379). Y en el *Prólogo a una edición de sus obras* confiesa, con manifiesta vehemencia, “la necesidad de conocer, de una vez para siempre, los designios y conducta del mundo porque sólo así puede descubrir cuál es su auténtico quehacer en él “Es, pues, el pensamiento el único ensayo de dominio sobre la vida que puedo y necesito hacer” (V, 97).

Ortega distingue en nuestra forma de conocer dos dimensiones básicas e inseparables: la intuición y el concepto: “En el pensar hay un lado intuitivo y otro “lógico” o conceptual” (IX, 602— Nota 1). Siendo el conocimiento la aprehensión de la realidad por nosotros como sujetos y la incorporación de la misma a nuestras propias vidas, es condición fundamental e indispensable la presencia de esta realidad y esto es posible por la intuición, condición y principio de todo verdadero conocimiento, como nos dice Ortega: “de todo lo que nos sea presente como intuición adecuada podemos hablar con verdad rigurosa y no meramente aproximada, es decir, que tenemos de ello conocimiento estricto, de una vez para siempre válido” (VIII, 301). Si la intuición se constituye en el comienzo necesario de todo conocimiento, es la evidencia —como reconocimiento de la auténtica apertura del conocimiento a lo real—el primario criterio de verdad. Pero ¿qué es la evidencia? Ortega la define como “ver si en la cosa misma de que se habla y que se tiene delante, se da, se cumple lo que nuestras

palabras dicen de ella”. Y concluye: “Toda verdad se funda en un acto de evidencia” (VII, 521).

Muchas veces hemos pensado en la intuición como algo abstracto, sumamente complejo y difícil de explicar, envuelto en un cierto misterio. ¿Qué es, pues, la intuición? ¿Qué importancia tiene en nuestro modo de conocer y de actuar? Nos comenta Ortega que es la cosa menos mística y menos mágica del mundo: significa estrictamente aquel estado mental en que un objeto nos sea presente. Habrá, pues, intuición sensible, pero también intuición de lo insensible” (VIII, 298). No obstante, y a pesar de que Ortega nos la presente como “la cosa menos mística y menos mágica del mundo”, la intuición desempeña en la obra de Ortega diferentes funciones, sin que llegue a constituirse de forma definitiva. Existe en Ortega, en opinión de González-Sandoval

como una actitud de recelo en el uso del término y cierta discrepancia de interpretación entre sus comentaristas al no contar con tratamiento alguno monográfico por parte de Ortega sobre este tema y verse obligados a escudriñar los diversos contextos donde se haga referencia a la misma en una obra tan extensa y variada. Hay quienes asumen la intuición en Ortega en sentido husseriano —percepción sensible—, como, por ejemplo Morón Arroyo y Cerezo Galán, entre otros; o quien echa de menos una intuición intelectual en Ortega como López Quintás; o quienes prefieren no adscribir la intuición orteguiana en sentido fenomenológico, a tendencia alguna, entre los cuales podrían citarse a Julián Marías y Nelson Orringer³⁴.

Al margen de las discrepancias en la interpretación, lo que puede afirmarse con total seguridad es que Ortega establece la intuición —mejor dicho, la evidencia intuitiva— como único criterio de verdad en *¿Qué es filosofía?* y como único modo de percibir valores en *El tema de nuestro tiempo*. Hijo de su tiempo, Ortega intenta

³⁴ “La intuición en el pensamiento de Ortega”, en *Contrastes, Revista Interdisciplinar de Filosofía*, vol. I (1996), pp. 128-129. Las consideraciones que siguen respecto a la intuición son extracto del referido ensayo.

asimilar las influencias en este campo de autores tan prestigiosos en el campo filosófico como Kant, Nietzsche, Husserl y Scheler, si bien su posición discrepa abiertamente de alguno de ellos, Nietzsche por ejemplo, y analiza la posición del resto, asumiendo parte de sus investigaciones y matizando o rechazando otras. Hemos echado en falta anteriormente un estudio expreso por parte de Ortega sobre este tema de la intuición, y algo similar hemos de apuntar respecto a sus comentaristas más expertos, que se han limitado —y no con excesiva asiduidad— a referirse a él, la mayoría de las veces en su dimensión de percepción sensible. El autor del ensayo al que estamos haciendo referencia “*analiza la intuición en el pensamiento de Ortega*” como “percepción sensible”, como “percepción de valores” y como “percepción del prójimo”.

En breve y escueto apunte cronológico indicaremos que la primera vez que Ortega hace uso del término “intuición” es en *Renan* (1909) refiriéndose al concepto de “ideas” en Platón, considerando la intuición como mera facultad que puede hacer posible la fundamentación de todo conocimiento. En *Meditaciones del Quijote* propone los términos de “ver” y “mirar” en lugar del de intuición estableciendo dos niveles en todo proceso perceptivo y por considerar, como más tarde indica en *Investigaciones Psicológicas*, el término intuición excesivamente peligroso y que puede “dispararse por la culata”. Es entre 1916 y 1929 cuando Ortega considera la intuición como fundamento de todo conocimiento y la diversifica en tres campos: intuición sensible, intuición de valores e intuición del prójimo. Existe intuición sensible e intuición de lo insensible, como hemos indicado más arriba, y la evidencia intuitiva —siguiendo el pensamiento de Husserl— es establecida como único criterio de verdad. Al propio tiempo establece otros dos tipos de intuición: intuición incompleta o inadecuada —conocimiento “a posteriori” o experiencia—, e intuición adecuada —conocimiento “a priori”, no experiencial ni empírico—. En *La idea de principio en Leibniz*, por último, aunque en un principio rechaza la intuición como facultad

mediante la cual podemos acceder al conocimiento de los primeros principios, en un segundo momento identifica la sensación aristotélica con la intuición sensible o sensorial de Husserl, con lo que la intuición sensible pasa a ser la única actividad inteligente del entendimiento.

A pesar de la sencillez con que, aparentemente, nos presenta Ortega el concepto de “intuición”, constatamos que se trata de un tema complejo como base que es, y fundamento, de todo conocimiento racional, tanto sensible como inteligible, y momento inicial de todo proceso perceptivo y reacción emocional. Existen en el proceso perceptivo dos facultades: sensibilidad y entendimiento; la primera como reacción subjetiva, actuación ejecutiva de cada ser humano, a la cual llamamos sentimiento. En este nivel inicial de sensibilidad se constituyen los contenidos primarios de la conciencia, nivel pre-conceptual y no reflexivo que afecta, sensitiva y emocionalmente, a un sujeto. Estos actos primarios de la conciencia generan en el individuo una reacción emocional y sensitiva en lo más profundo de la conciencia, sensibilidad “a priori” que conforma el estilo personal de cada humano en particular, —vocación—. A partir de este nivel primario establece Ortega en *La idea de principio en Leibniz* su teoría de la abstracción de los conceptos universales.

En cuatro pueden resumirse los modos de relacionarse el ser humano con las cosas, a tenor de los cursos impartidos por Ortega entre 1928 y 1933: sentir las, pensar las, vivirlas y conocerlas. El primero es el de la sensibilidad. Sobre éste se constituyen los contenidos y actos de entendimiento, pensar y juzgar —segundo modo—. El tercero sería el modo inmediato de relación con las cosas del mundo y de la vida en una actitud pragmática y el cuarto lo constituye la reflexión teórica que intenta conocer el ser de las cosas. El conocimiento no deja de ser, en último término, sino una forma de razón vital.

En la intuición como percepción de valores, por otra parte, el curso sobre *El tema de nuestro tiempo* (1921-1922) es punto obligado de referencia y donde se manifiesta con mayor fuerza la influencia de M. Scheler y su doctrina axiológica. Las cosas no sólo son, sino que también valen, afirma Scheler, y esta doble existencia —ser y valer— postulan de nuestro modo de relación con ellas dos modos de percepción: la que refiere a sus elementos reales —percepción o intuición sensible—y la que aprehende sus cualidades, lo que ellas valen —percepción e intuición estimativa—. Ortega se refiere a esta última en *Introducción a una estimativa*, si bien, a diferencia en los modos de acceso a los “valores” sustituye la intuición al modo scheleriano que contempla en *El tema de nuestro tiempo* por una especie de percepción intelectual o intelección, mediante la cual se perciben, se “sienten” los valores como cualidades que residen en los objetos reales o cosas. Este tipo de conocimiento sólo es posible a aquellos individuos dotados de “facultad estimativa”, mediada por la sensibilidad de cada individuo y el momento histórico en el que vive, según su “sistema de preferencias a cuyo servicio pone el resto de su ser” (III, 544 ss.).

Este “sistema de preferencias” se constituye como problemática “sensibilidad “a priori” de los valores, que condiciona la vocación y posibilidades de cada uno de los individuos, según las vigencias colectivas en cada espacio social y en cada momento histórico, y hace posible que se pueda llevar a cabo una sistematización de los gustos y los sentimientos.

En *Sobre la expresión “fenómeno cósmico”* da Ortega un paso más en el tema de la percepción y se plantea si al ver el cuerpo de un hombre, vemos su cuerpo o vemos un hombre. Como respuesta Ortega establece la percepción —interna y externa— como fundamento de nuestro saber del mundo e indica las diferencias en el modo de percibir un objeto material y un ser vivo. Además de percibir su corporeidad percibimos o nos parece percibir cualidades parecidas o idénticas a las nuestras: sentir, sufrir, pensar, etc. Esto obedece a que en el caso de un ser vivo, prevemos algo más de

lo que vemos. Esta capacidad de estar “viendo” el alma abierta ante nosotros de aquel con quien conversamos, es un modo de intuición que brota de nuestra mente y que los seres humanos poseen en mayor o menor medida. Al modo o facultad mediante la cual percibimos las diferentes configuraciones humanas, llama Ortega perspicacia, un tipo especial de intuición, a modo de primera impresión, que nada tiene que ver con la inteligencia. Pero la perspicacia no es facultad especial alguna, sino simple “visión” de un cuerpo, y de sus gestos concretos; a ella es preciso añadir lo que es dado en las experiencias personales, a través del trato directo con los hombres. La conjunción de ambos elementos —“visión” directa e individual y “experiencia de la vida”—, es la que, según Ortega en *El hombre y la gente*, permite ascender desde el grado cero a otros grados más positivos y elevados de intimidad.

No obstante, la intuición por sí misma no supone un conocimiento suficiente para el hombre: “vivir es, en efecto, hallarse entre las cosas y frente a ellas. Pero en la pregunta ¿qué son las cosas? revelamos no contentarnos con eso que hallamos, lo cual quiere decir que esas cosas y el mundo o conjunto que ellas forman, padece a nuestros ojos una extraña insuficiencia. No nos basta. Non sufficit” (IV 575). Debemos, en consecuencia, trascender la presencia inmediata de lo real para llegar a una auténtica verdad, y uno de los modos es el conocimiento racional, la filosofía como intento de iluminar el ser de las cosas, descubrirlo, hacerlo de algún modo patente. Es para Ortega la filosofía un conocimiento teórico, una teoría, “un conjunto de conceptos en tanto que contenidos mentales enunciables”. Y aunque el concepto es algo que se origina en y de la razón, se refiere directamente a la realidad inmediata, y por ello puede expresar la verdad. Concepto e intuición van unidos, aun cuando mantengan sus diferencias. El concepto no sustituye a la intuición sino que la limita y la esquematiza. La intuición y el concepto son los dos elementos inseparables y esenciales que conforman el conocimiento veritativo de la realidad. Pensar, en último término, es interpretar: “El conocimiento (...) es una interpretación de la cosa misma

sometiéndola a una traducción, como se hace de un lenguaje a otro, diríamos del lenguaje del ser, que es mudo, al lenguaje decidor del conocer (...), *el* lenguaje, el *logos*.(IX, 604-5). El conocimiento viene tan sólo a completar la intuición, a hacerla inteligible: “Pensar es, últimamente, «ver», *tener presente la cosa*, es decir, *intuición*” (IX, 605.-Nota)

Pero las conclusiones que anteceden —necesarias, sin duda, para conocer lo que es la intuición y el concepto y sus funciones— no deben ensombrecer su función más radical: descubrir cómo orientarnos en la realidad o realidades que nos circundan y atañen a nuestras vidas y mostrarnos o señalarnos pautas para saber a qué atendernos en todo momento y lugar. Así, pues, —nos indica Martínez Carrasco en su obra *Náufragos hacia sí mismos. La filosofía de Ortega y Gasset* —,“ la necesidad de una verdad suficiente para el hombre, que le reclama ir más allá de la mera intuición inmediata, se revela como la necesidad de un esquema estable de actuación en su relación con esa realidad que la intuición hace presente en su inquietante inestabilidad y caos”³⁵. Intuición y razón, presencia inmediata y directa, y mediación lógica y conceptual constituyen para Ortega, en definitiva, los elementos que conforman las dimensiones de la verdad. Pero no sólo hay verdad en el conocimiento. En un nivel más profundo e íntimo el hombre busca la verdad de su propio ser, la coincidencia consigo mismo, el ser lo que tiene que ser como imperativo ético de su existencia y base constitutiva de su felicidad.

Hemos indicado que los fundamentos esenciales del conocimiento para Ortega se reducen a dos: intuición como presencia inmediata y directa y razón como mediación lógica y conceptual. Siendo, por otra parte, la dimensión ética la que

³⁵ *Náufragos hacia sí mismos. La filosofía de Ortega y Gasset*, Eunsa, Pamplona, 2011, p. 102.

fundamentalmente interesa a nuestra investigación, nos preguntamos: ¿Cuál es el origen de nuestro conocimiento ético?

En 1889 vio la luz en Leipzig un opúsculo de apenas cincuenta y cinco páginas —folleto calificado por Ortega como genial— (III, 535 Nota), titulado *El origen del conocimiento moral*,³⁶ donde se plantea de manera inmejorable el problema del conocimiento de la norma moral y donde se expone sobriamente la original doctrina de Brentano acerca de la esencia y el conocimiento de lo bueno y lo preferible. “Nadie ha determinado los principios del conocimiento en la ética, dice el propio Brentano en el prólogo, del modo como, sobre la base de nuevos análisis, los determino yo aquí. Nadie (...) ha roto tan radical y completamente con el subjetivismo ético”³⁷.

El desarrollo de los cuarenta y nueve puntos o párrafos que componen el texto es de un razonamiento lógico impecable y de una claridad meridiana. Al final del párrafo 17 se pregunta: “¿Qué significa eso de «lo mejor»? ¿Qué es lo que, en general, llamamos «bueno»? ¿Y cómo adquirimos el conocimiento de que una cosa es buena y mejor que otra?”. La contestación es rápida y concisa: “Fácil es conocer, nos dice en el párrafo siguiente, que este concepto, como el de lo verdadero —que con razón suele equipararse por la afinidad entre ellos existente—procede de las representaciones intuitivas de contenido *psíquico*”³⁸.

Brentano, en el libro *Psicología desde el punto de vista empírico* asigna como rasgo principal de los fenómenos la intencionalidad, su esencial propiedad de referirse a algo como a su objeto. Y entre los diversos modos de referencia intencional

³⁶ *El origen del conocimiento moral*, traducción de Manuel García Morente Tecnos, Madrid, 2013. Estudio preliminar de Juan Miguel Palacios del cual extractamos nuestros comentarios.

³⁷ o.c., pp. 4-5.

³⁸ o.c., pp. 20-21.

—representaciones, juicios y emociones—, Brentano se inclina por la tercera por abarcar en sí fenómenos apetitivos y afectivos de las otras dos. A los hechos psíquicos de esta tercera clase los denomina emociones, fenómenos de interés o fenómenos de amor y odio, dotados de una segunda referencia intencional que en los juicios se concreta en un aceptar o rechazar, es decir, afirmar o negar, y en las emociones en un amar u odiar, gustar o disgustar, etc. Y es esta segunda referencia o propiedad singular la que posibilita que se les pueda calificar de correctos o incorrectos. Las meras representaciones —primera clase—no admiten propiamente corrección o incorrección alguna, verdad o falsedad; los juicios —segunda clase— sí, y cosa parecida sucede con la tercera clase —las emociones. Una y sólo una de las dos actitudes opuestas — amor y odio, agrado y desagrado—será en cada caso correcta; la otra será incorrecta.

La atención a estas situaciones nos llevaría a comprender cómo sabe el hombre que algo es bueno o malo. En consecuencia, la tesis que mantiene Brentano en su párrafo veintitrés es que “llamamos a algo verdadero amor cuando la aceptación que se refiere a ello es correcta. Llamamos a algo bueno cuando el amor que se refiere a ello es correcto. Lo amable con amor correcto, lo digno de amor, es lo bueno en el más amplio sentido de la palabra”. El problema se centra, pues, en saber cuándo los respectivos actos son correctos o incorrectos. En el caso del juicio, Brentano se apoya en la doctrina de la evidencia, por la que ciertos actos de aceptar o rechazar un objeto, se muestran a un sujeto como justificados, fijando sus dominios en el llamado conocimiento “a priori” y en la percepción interna. Y es que la posibilidad o imposibilidad de poseer esa propiedad la que le permite distinguir a su vez los juicios evidentes de los juicios ciegos. Pues bien; también en el terreno de los actos de amor y odio cabe hacer distinción desde planos semejantes: el del gusto o amor inferior —paralelo al juicio ciego —, puramente instintivo, que no puede presentar corrección ni incorrección alguna, y el del amor o gusto superior —paralelo al juicio evidente—, que siempre se presenta como correcto o incorrecto.

La cuestión fundamental es: en la filosofía de Brentano ¿es la bondad o maldad del objeto que es amado u odiado la que diferencia la corrección o incorrección del amor o del odio hacia él, o es, por el contrario, la corrección o incorrección de este amor o este odio la que determina la bondad o maldad de su objeto? ¿Se sabe que el objeto se ama con amor correcto porque se sabe que es bueno o se sabe que el objeto es bueno porque se sabe que se ama con amor correcto? Brentano parece que mantiene las segundas partes: “bueno” no es más que una palabra con la que se califica a algo en razón de que ese algo es objeto de un caso de amor correcto.

Surgen, no obstante, dos interrogantes graves en esta teoría. Desde el punto de vista ontológico, ¿en qué consiste y qué clase de ser tiene esa singularísima propiedad — la corrección o incorrección afectiva? Desde el punto de vista epistemológico, ¿cómo puede una teoría semejante romper con el subjetivismo ético? Si nuestros juicios sobre lo bueno y lo malo, lo mejor y lo peor, tienen su origen en la experiencia interna de la corrección o incorrección que nos presentan directamente nuestras emociones ¿cómo el hablar de esas cualidades de sus objetos podría ser otra cosa que hablar, en último término, sólo de nosotros mismos? ¿Qué apariencia de objetividad puede tener esta teoría?

B) LA VERDAD

De la importancia que concede Ortega a la verdad tenemos una muestra en *Prólogo para alemanes* cuando dice: “creo que precisamente ahora llegamos a ver claro, por primera vez, hasta qué punto la verdad es una necesidad constitutiva del hombre” (IX, 148) “La vida sin verdad no es vivible, prosigue en el mismo párrafo, comentando la que consideraba mera frase sin importancia de Sócrates, “que una vida sin afán de verdad no es vividera para el hombre” (Ibid.). “Sin hombre no hay verdad, pero, viceversa, sin verdad no hay hombre”, es su única necesidad incondicional (Ibid.). Y en su búsqueda focaliza toda su filosofía y actividad humana Ortega. “Ortega vivió

consagrado a la verdad con una decisión y entrega poco frecuentes, haciendo de ella, nos dice Rodríguez Huéscar³⁹, una norma que practicó con plena conciencia y resolución”.

Y de tal forma es cierta esta actitud

que de todas las enseñanzas que la vida me ha proporcionado, la más acerba, más inquietante, más irritante para mí ha sido convencerme de que la especie menos frecuente sobre la tierra es la de los hombres veraces. Yo he buscado en torno con mirada suplicante de náufrago los hombres a quienes importase la verdad, la pura verdad, lo que las cosas son por sí mismas, y apenas he hallado alguno (...) He tomado el palo del peregrino y hecho vía por el mundo en busca (...) de los hombres de alma especular y serena que reciben la pura reflexión del ser de las cosas. ¡Y hallado tan pocos, que me ahogo! Sí, congoja de ahogo siento, porque un alma necesita respirar almas afines y quien ama sobre todo la verdad necesita respirar aire de almas veraces. No he hallado en derredor, concluye, sino políticos, gentes a quienes no interesa ver al mundo como él es, dispuestos sólo a usar de las cosas como les conviene (II, 160)

No encontramos, con todo—prosigue Rodríguez Huéscar en la presentación del texto aludido—, ni libro ni curso algunos dedicados a ella [la verdad] de forma expresa, a pesar de lo intrincado y complicado que resulta el tema. Para el propio Rodríguez Huéscar —sin duda el comentarista que más ha profundizado en los conceptos de verdad y perspectiva de la obra orteguiana— existen ciertas dificultades para “construir el concepto orteguiano de “verdad” en forma coherente y con toda la riqueza que posee, a pesar de lo cual y de una cierta complejidad merece la pena esforzarse en resaltar su aspecto ético y su carácter circunstancial y perspectivista, que resumen y certifican las raíces vitales de nuestra persona” (Ibidem, p. 14) Hay en todo el pensamiento orteguiano en torno a la verdad, una idea claramente incoada de este “aspecto ético” de la que no sólo es lícito sino altamente recomendable sacar

³⁹ *Perspectiva y verdad*, o. c., p. 13.

consecuencias, o al menos intentarlo, como el mismo autor pretende con admirable tenacidad y acierto en la mencionada publicación (1960), y en su obra póstuma *Ethos y logos* (1966), cuyo propósito fue bosquejar lo que él llamó una “lógica del pensar ético”.

En *Perspectiva y verdad* lleva a cabo un análisis exhaustivo de los conceptos de verdad y perspectiva a través de todas las obras orteguianas con referencia expresa a dichos conceptos, agrupándolas en ocho etapas y un extenso Apéndice. Intentamos a continuación poner en relieve los puntos más álgidos de su exposición.

En el ensayo *Renan* (1909) culmina Ortega su tendencia objetivista y es el primer trabajo en el que se ocupa de la verdad como tema central. En su introducción equipara la verdad a lo objetivo, a las cosas: “lo objetivo, escribe, 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 lugares excelsos de la jerarquía humana (...) Abracémonos a las hermanas cosas, nuestras maestras: ellas son las virtuosas, las verdaderas, las eternas” (II, 33). Las “hermanas cosas” son para Ortega algo impersonal y universal. Los aires “franciscanos” que imprime a la expresión parecen reflejar un cierto panteísmo —latente, por otra parte, en todo el artículo—, que parece confirmarse por cuanto al hablar de “cosas” se refiere Ortega a la ley, orden, prescripción superior a nosotros que no somos legisladores sino legislados. ¿Son las cosas, en el contexto, equivalentes a Dios? La verdad lo es primariamente del *ser*, y sólo porque hay *verdadero ser* se puede hablar de una verdad del pensar. Ortega equipara la verdad a la objetividad y a las cosas. El error lo constituyen las apariencias, la subjetividad, si bien Ortega rectifica esta aseveración en 1915⁴⁰.

⁴⁰ Es en este contexto donde Ortega afirma que “lo subjetivo, en suma, es el error” (II, 33), opinión que corrige en Nota al pie de página en 1915, cuando escribe: “he aquí un pensamiento que hoy me parece equívoco”

En *Adán en el Paraíso* aparece por primera vez la noción de “perspectiva” y la nueva idea de la realidad como vida, simbolizada en Adán y el Paraíso como el “yo y mi circunstancia”; dos ideas, vida y perspectiva, interdependientes y esenciales ambas para la génesis del concepto orteguiano de la “verdad”.

Meditaciones del Quijote representa en la obra orteguiana un hito aparte, un faro que ilumina toda su concepción filosófica que él mismo condensa en la expresión “yo soy yo y mi circunstancia”, porque “no significa sólo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina. Mi obra es por esencia y presencia circunstancial” (V, 93). Rodríguez Huéscar estima que el “carácter ejecutivo” que Ortega confiere a su doctrina y el aspecto deliberativo que aplica a la circunstancialidad de la misma, no son otra cosa que la afirmación del carácter ético de la verdad. La deliberación, en efecto, es lo que confiere a un acto su eticidad y la circunstancialidad es algo que afecta intrínsecamente a la verdad misma en cuanto tal, es decir, a su esencia⁴¹.

La verdad como claridad, iluminación, descubrimiento, videncia y evidencia es aletheia, término exigitivamente conectivo y totalizador. La aletheia —concepto al que Ortega hace prolija alusión al describir la verdad— es quitar la *costra de interpretaciones* que encubren la realidad, revelar, desvelar (quitar el velo), tanto la realidad en sí, en sus últimas raíces como nuestra propia mismidad y autenticidad. Y este esfuerzo nos muestra de forma ostensible un nuevo aspecto del carácter ético de la verdad, plataforma necesaria e imprescindible del sentido último de nuestra “salvación”⁴².

Es importante el relieve que Ortega imprime al aspecto de interpretación —quitar la costra de interpretaciones—sobre el concepto, también importante, de

⁴¹ *Perspectiva y verdad*, o. c., p. 61.

⁴² o.c., p. 78-79.

claridad, por cuanto el primero se refiere a aspectos más “personales” y el segundo a un hecho común.

Aletheia significó originariamente lo mismo que la palabra *apocalipsis*, es decir, descubrimiento, revelación, pura iluminación subitánea que tiene la verdad sólo en el instante del descubrimiento, despojándola de la costra utilitaria que adquiere una vez sabida. Aunque hemos aludido de pasada al referirnos al término y concepto de aletheia en sus dos dimensiones de desvelar —quitar el velo—quisiéramos aplicarlo, de la mano del propio Ortega, a nuestra propia mismidad y autenticidad como dimensiones internas de nuestra persona, por cuanto el propio Ortega se refiere a esta dimensión en su curso *En torno a Galileo*, el capítulo VII “La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo”. El curso fue impartido en la cátedra de la Universidad Central en 1933 y publicado inicialmente en las monografías “Esquema de la crisis y otros ensayos” (Madrid, *Revista de Occidente*, 1942)⁴³.

El propósito de las conferencias no era otro que mostrar y hacer comprensible el sucederse de las épocas históricas y de las mismas “creencias”, por ejemplo, de la creencia en Dios y su omnímoda verdad a la creencia en las ciencias humanas y la consiguiente adecuación de los conceptos de verdad eterna y verdad vital. La idea de verdad como coincidencia del pensamiento con el ser mismo de las cosas parte de los supuestos de que éstas, además de lo que muestran, poseen otra realidad oculta, lo que son en sí mismas, su verdadero ser, y que la tarea del hombre es descubrir esta realidad oculta. Ortega considera ambos presupuestos gratuitos, ya que “la vida de cada cual es lo único que para cada cual hay, es la realidad radical” (VI, 434). Y esta vida incluye, tanto las llamadas apariencias o modos de presentarse de las cosas, como

⁴³ Para un conocimiento más completo de las incidencias en la publicación de la referida obra *En torno a Galileo*, nos remitimos a “Notas a la edición, pp. 976-979 del tomo VI” de las *Obras Completas*, Taurus ediciones, 2006.

su constitución más profunda. Al margen de los fenómenos, pues, pero considerando a los mismos como parte integral de nuestra existencia, como núcleo constitutivo último de todo individuo, esta su vida y el sentido más originario de todo saber tiene una finalidad muy concreta: “saber a qué atenerse” para vivir en cada momento y circunstancia en plenitud. La inteligencia, en consecuencia, es una facultad humana al servicio de la vida y no el contrario, y el problema sustancial, originario y, en este sentido, único, es encajar yo en mí mismo, coincidir conmigo, encontrarme a mí mismo.

Es decir, en el caso concreto de nuestro saber y conocer, la verdad consistirá en la coincidencia —“*adaequatio*” — del hombre consigo mismo, en una auténtica actitud de aceptación de maridaje de nuestro ser, nuestro yo, con las cosas, con las circunstancias, obviando la tentación de cualquier subjetivismo. Este encaje o perfecto acoplamiento de nosotros mismos con nuestro entorno es, sin discusión, nuestra felicidad.

La verdad para Ortega consiste en averiguar la realidad que constituye nuestra vida, su estructura dual —yo y circunstancia—; percatarnos de nosotros mismos y caer en la cuenta de lo que somos. Desembarazarnos de las “costras” que vamos adquiriendo con el paso del tiempo y conocernos, mostrarnos, tal como somos en la pura desnudez, si bien hemos de percatarnos que esta “desnudez” no deja de ser un “desideratum” imposible de conseguir porque estamos traspasados de formas de interpretaciones que forman parte de nuestra estructura y, en consecuencia, también nos constituyen.”Las ideas básicas—creencias, nos dice Ortega, constituyen el continente de nuestra vida. En ellas vivimos, nos movemos y somos” (V, 662). Su importancia se debe a que se han revelado eficaces para solucionar determinados problemas que la vida nos plantea. Son interpretaciones de la realidad y como tales nacen, se consolidan y mueren cuando ya no pueden cumplir su misión de ayuda para nuestra existencia.

Coherencia, aplicación y correspondencia o ajustamiento señalan y delimitan —en opinión de Álvarez Gómez— tres aspectos de la verdad (...) Paralelos a estos tres aspectos pueden hallarse tres grados de criterios de verdad: al de coherencia corresponderá el criterio de la evidencia; al de aplicación, la visión, la intuición, es decir, la presencia de la realidad a través de la intelección; al de correspondencia, por último, el acuerdo intersubjetivo (la historia misma)⁴⁴.

Más importante que discutir, una vez más, si su concepción es subjetivista, relativista o individualista, etc. —concluye Álvarez Gómez—es recordar dos aspectos importantes: que la realidad, en cuanto que se identifica con la vida misma, tiene el carácter de acción o de actuación (correlación o interacción yo-mundo), y que esa actuación recíproca se concreta a su vez mediante un proceso de interpretación (el hombre como intérprete del mundo y de sí mismo)⁴⁵.

C) PERSPECTIVA Y PUNTO DE VISTA

La doctrina del “perspectivismo” y “punto de vista” es clave en la filosofía orteguiana, y así lo proclama el propio Ortega en la conversación que mantuvo con su discípulo Fernando Vela en 1932, transcrita como “Prólogo—conversación” a *Goethe desde dentro*: “Advierta usted que esta teoría no es una teoría independiente y aparte de mi obra. Es la teoría general de mi filosofía: el perspectivismo. Pero no es “el punto de vista en el sentido idealista, sino al revés: es que lo visto, la realidad, es también punto de vista” (V, 116).

En la lección primera del curso *¿Qué es filosofía?*, y en el contexto de la necesidad de articular la “variabilidad de las opiniones humanas” y “la verdad eterna que cada tiempo ha vivido”, concluye que “unir ambas tiene que ser la gran tarea filosófica de la actual generación para la cual yo he procurado iniciar un método que los alemanes, propensos a la elaboración de etiquetas, me han bautizado con el

⁴⁴ *Unamuno y Ortega.- La búsqueda azarosa de la verdad*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 184.

⁴⁵ o.c., p.190.

nombre de «perspectivismo»” (VIII, 243). Desconoce, por lo que puede apreciarse, que su discípulo y excelente filósofo Manuel García Morente publicó en *Revista de Occidente*, tomo II, 5 (noviembre de 1923), pp. 202-217 —el mismo año en que se dio a la imprenta y se publicó en Madrid, editorial Calpe el mencionado libro de Ortega—, un artículo titulado “El tema de nuestro tiempo”, en cuyo subtítulo figuraba “Filosofía de la perspectiva”. En el apartado dedicado a su comentario, escribe García Morente: “Ortega y Gasset expone en *El tema de nuestro tiempo* un nuevo modo de pensar que podría llamarse filosofía de la perspectiva”. No es exacta, en consecuencia, la referencia que Ortega hace en su primera lección de *¿Qué es filosofía?* dictada en Febrero de 1929 sobre la etiqueta de perspectivista que comenta le imputan los alemanes. Existe una diferencia de fechas de aproximadamente seis años. Este “lapsus” orteguiano no deja de ser mera anécdota, cuando lo realmente importante es poner de relieve la importancia extraordinaria que la nueva teoría o método tiene en el desarrollo del sistema orteguiano y su trascendencia en lo que constituye nuestra investigación.

Existen abundantes citas en la obra orteguiana referentes expresamente a este tema de la perspectiva, pero sobresalen de entre todas, el artículo de 1916 *Verdad y perspectiva*, primero de *El espectador*, “Confesiones del espectador”; la publicación de *El tema de nuestro tiempo*, cuya primera edición data de 1923, y en especial los capítulos III y X dedicados al “Relativismo y el Racionalismo” y a la “Doctrina del Punto de vista” respectivamente, así como el Apéndice “El sentido histórico de la teoría de Einstein”. Es rara, por otra parte, la publicación, estudio, ensayo y simple artículo dedicado a nuestro autor que no incluya en sus comentarios o exégesis referencias expresas a este tema. La variedad de opiniones es extensa, como fácilmente puede suponerse, pero existe práctica unanimidad en destacar lo oportuno del cambio efectuado: “la mutación profunda (...) que la nueva teoría supuso en los modos de concebir la verdad y la vida”. Opina así mismo García Morente, que “la publicación del

libro *El tema de nuestro tiempo* viene a precisar claramente los rasgos esenciales que presenta la faz del tiempo nuevo”⁴⁶.

Pueden diferenciarse en la obra dos partes perfectamente cohesionadas por el nexo de una misma doctrina. En la primera establece Ortega las características principales de nuestro tiempo, limitándose la segunda a recoger dos apéndices que Ortega añadió, publicados ambos en la prensa: en Marzo de 1923 en *La Nación* el que lleva por título “El ocaso de las revoluciones”, y en Julio del mismo año, en *El Sol*, “El sentido histórico de la teoría de Einstein”. “En todos los órdenes de la cultura, comenta García Morente, se nota hoy un estremecimiento, un desasosiego que, en algunas obras culminantes, llega a cuajar en doctrinas y conceptos de sorprendente novedad”⁴⁷. Este es el clima en que nació *El tema de nuestro tiempo* y la época en que cuajó en un admirable libro para “su tiempo”. “Tres siglos de subjetivismo, que han impreso en nuestro espíritu huellas casi imborrables, continúa García Morente, no son bastantes, sin embargo, para decidarnos a aceptar tan extraña subversión (...) Más que convencidos, el relativismo nos tenía como resignados. En el fondo de su alma, el relativista hace renuncia a la verdad para abrazarse al escepticismo (...) Urge a la generación presente restablecer la verdad en sus fueros”⁴⁸. Esta es la labor que asume Ortega y a su exposición sintetizada dedicaremos los párrafos siguientes.

Hemos aludido con García Morente al estremecimiento y desasosiego que Ortega y otros filósofos de su época detectaban en la cultura de su tiempo, debidos, entre otras causas, a la presencia de un subjetivismo secular y a un relativismo o escepticismo “agresivo, ceñudo, profesoral y democrático, con matices de mística

⁴⁶ *Obras Completas*, o.c., p. 714.

⁴⁷ o.c., p. 715.

⁴⁸ o.c., p. 716.

arrogancia y una especie de goce sádico en lo incomprensible”⁴⁹, necesitado de una profunda, inequívoca y urgente subversión, y hemos precipitado, de algún modo, la reacción de Ortega en 1923 con la publicación de *El tema de nuestro tiempo*. Sin embargo la teoría del perspectivismo no es nueva para Ortega a la altura de 1923. Ya en *Adán en el paraíso* (1909) atisban Rodríguez Huéscar y Julián Marías indicios de esta doctrina, y en *Meditaciones del Quijote* (1914) se aprecia un notable desarrollo, que se concreta en 1916 en el artículo *Verdad y perspectiva*.

Haremos breve mención a las obras citadas en primer lugar —*Adán en el paraíso* y *Meditaciones del Quijote*— para centrar nuestro análisis en *Verdad y Perspectiva* y *El tema de nuestro tiempo* respectivamente, no sin antes anticipar algunas ideas o conceptos básicos para comprender su importancia y significación, extractados, a su vez, de la obra *Perspectiva y verdad* como la aportación más completa y exhaustiva de Rodríguez Huéscar al estudio de esta teoría en Ortega. La única relación y, hasta en cierto sentido, la identificación de perspectiva y verdad —nos dice Rodríguez Huéscar al comienzo del capítulo III— se funda en el hecho de que la verdad pertenece a la estructura radical de la vida humana y que ésta es una perspectiva. “Y es precisamente el problema de la verdad el que conduce a Ortega a su doctrina perspectivista: hacer compatible la inmutabilidad y la validez de la verdad con el hecho indubitable de su adquisición a individuos, grupos o épocas, es decir, con el hecho de las variaciones personales e históricas”⁵⁰. El propósito que persigue es “salvar la objetividad y trascendencia de la verdad, sin renunciar a su arraigo en la vida personal o su función vital”⁵¹.

⁴⁹ *Ibíd.*,

⁵⁰ *Perspectiva y verdad*, o. c., p. 133.

⁵¹ *Ibíd.*

Es la idea de *perspectiva* y *punto de vista* la que Ortega presenta como solución al problema planteado, tema que inicia con profundidad en *Meditaciones del Quijote* y más tarde con mayor sistematicidad en *Verdad y perspectiva* y en *El tema de nuestro tiempo*. Referidos al tema del “perspectivismo” y “punto de vista” en la doctrina orteguiana existen multitud de ensayos, artículos y capítulos enteros de las obras generales dedicadas al autor, si bien debemos apoyarnos fundamentalmente en los propios textos orteguianos ya citados y en determinadas obras o ensayos que hemos considerado más significativos⁵².

En lo que sigue podemos referirnos a una u otra obra orteguiana indistintamente por entender que ambas forman en el fondo un bloque compacto de doctrina y comparten un propósito similar: el conocimiento de la verdad, “algo que Ortega ha buscado en torno, con mirada suplicante de náufrago, que considera una obligación y un derecho” (II, 60) y una cuestión que “va a conducirnos en vía recta hasta la raíz misma del «tema de nuestro tiempo»” (III, 572). No obstante, la estructura de las composiciones a que nos referimos varía de una a otra de forma que la editada en 1916 —*Verdad y perspectiva*— puede ser considerada el primer germen de la teoría perspectivista, que luego adquiriría definitiva consolidación y madurez en *El tema de nuestro tiempo*.

⁵² García Morente, Manuel: *Obras Completas I* (1906-1936), Vol. 2, edic. de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira, Anthropos —Fundación Caja Madrid, Madrid, 1996 pp. 713-722. Rodríguez Huéscar, Antonio: *Perspectiva y verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 1985. Martínez-Liébaná, Ismael: “Perspectivismo y vitalismo: un ensayo de superación de escepticismo e idealismo”, *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. XI (1998), Servicio de publicaciones Universidad Complutense, Madrid, pp. 245-259. Díaz Álvarez, Jesús M. *Racionalidad y relativismo.- En el laberinto de la diversidad*, Edit. Biblioteca Nueva, pp.109-128; Marías, Julián: *Las trayectorias*, cap. II, pp. 167-179; Ortega: circunstancia y vocación, cap. III, pp. 363-376. Lasaga Medina, José: *José Ortega y Gasset. Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva, pp. 66-71. Morón Arroyo, Ciriaco: *El sistema de Ortega y Gasset*, cap. VII, pp. 233-251. Cerezo Galán, Pedro: *La voluntad de aventura*. San Martín Sala, Javier: “La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*” en *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Javier Zamora Bonilla (ed.), edit. Comares, Granada, 2013, pp.58-68.

El primero de los artículos nace de la inquietud que en España y fuera de ella ha suscitado la supeditación de la teoría a la utilidad, “filosofía pragmatista que descubre la esencia de la verdad, de lo teórico por excelencia, en lo práctico, en lo vital (II, 159), es decir, el pensar utilitario a lo que debe oponerse una cultura de postrimerías. Ortega, como se ha indicado más arriba, busca “la verdad, la pura verdad, lo que las cosas son por sí mismas” (II, 160). Plantea a continuación Ortega, en breve digresión, el tema de Acción y Contemplación y la preeminencia o no de la una sobre la otra, si bien en nota a pie de página nos remite a un ensayo posterior sobre dicha materia y concluye que “acentuar esta diferencia entre la contemplación y la vida —la vida con su articulación política de intereses, deseos y conveniencias— era necesario. Y desembarca, a continuación, sin previo aviso, en el meollo de la cuestión, el problema secular del escepticismo y el dogmatismo, su génesis y el modo de superarlo. Se trata —y esto es fundamental— de cómo enfocar el tema de nuestro conocimiento.

Ambas corrientes parten de que el punto de vista del individuo es falso y deducen, o bien que no existe la verdad —escepticismo—, puesto que no hay más punto de vista que el individual, o que ha de tomarse un punto de vista sobreindividual —racionalismo—, dado que la verdad existe⁵³. Ortega discrepa de ambas soluciones que no le parecen sino puro artificio, y proclama como puntal básico y piedra angular de su nueva concepción que “el punto de vista individual es el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad” (II, 162). Los argumentos que esgrime a continuación a modo de ejemplos —la cita de Leibniz sobre el modo perspectivístico, pero real, en que se nos manifiesta una ciudad vista desde diversas posiciones o cotas, y las distintas perspectivas de la Sierra del Guadarrama, ejemplo, si se quiere, más familiar y cercano,—son tan primarios y evidentes que sobran

⁵³ Teniendo en cuenta que en *El tema de nuestro tiempo* Ortega equipara el escepticismo al relativismo, estaríamos refiriendo el texto que nos ocupa a “Relativismo y Racionalismo”.

explicaciones. Entre un ejemplo y otro aprovechó Ortega para objetar contra las posturas subjetivistas al afirmar que “la realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras y haces” (II, 162)⁵⁴.

No tiene desperdicio alguno asimismo el párrafo que Ortega inserta a continuación, ya que en él extiende su teoría de la perspectiva “a todo cuanto nos rodea —la verdad, lo real, el universo, la vida— como queráis llamarlo. Todo se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia el individuo” (II, 163). Este punto es fundamental y Ortega lo remarca más y más al decirnos que la realidad se ofrece en perspectivas individuales y esta percepción diferente la extiende también a cada raza, pueblo, nación, etc. en razón de ser consideradas como agrupaciones de individuos de algún modo afines. Pero es que, además, “sólo entre los hombres es vivido lo Humano” —concepto que sin duda engloba a todos los individuos— y esta dimensión de universalidad ha de llevarnos a integrar nuestras visiones en generosa colaboración espiritual, abandonando todo conato de disputa.

Dos notas sumamente importantes para concluir este breve comentario a *Verdad y perspectiva*. No sólo existe nuestro mirar en perspectiva visual, sino que esta misma realidad en que la perspectiva se fundamenta “ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo a nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acentos” (II, 163). Es decir, todo lo que nosotros somos —universo, verdad, vida , como queráis

⁵⁴ Incorpora Ortega una Nota a pie de página proclamando lo peculiar de su “perspectivismo” al margen de otros autores. No estimamos procedente plantear aquí la cuestión, muy debatida, aunque sí opinar que, siendo un tema filosófico debatido entre diversos filósofos y escuelas de la época —Leibniz, Nietzsche, Simmel, Sartre, Merleau Ponty, etc. es difícil no reconocer algún tipo de influencia en nuestro autor. Sobre esta cuestión puede consultarse, entre otras, la obra de Julián Marías: *Ortega, Circunstancia y vocación*, capítulo III.- “La idea de perspectiva”, pp. 363-370)

llamarlo— se ofrece en perspectiva con tamaños y distancias diferentes y todo en nosotros es percibido de esta forma constituyendo tanto nuestra perspectiva visual como nuestra perspectiva intelectual y nuestra perspectiva de valoración, incluyendo lo imaginario como otra forma de lo real. Concluyendo: nuestros sentimientos, nuestros deseos, nuestras aspiraciones en la vida, todo lo que somos y sentimos y aquello a lo que aspiramos tiene sus tamaños y distancias y lo que marca en cada momento nuestras preferencias es el corazón. Ortega aspira, finalmente, a contagiar a los demás la fidelidad a su perspectiva particular, sin ánimo alguno de imponer sus opiniones, con el oído atento a los rumores de nuestro corazón en una actitud de confianza, sin fiarnos del todo.

Puede que la aparente sencillez del artículo nos lleve a considerarlo obra menor y a no reconocer la novedad que su doctrina aporta —quizás aún en simple bosquejo— a nuestro acerbo cultural. Tres ideas básicas, como último resumen, queremos resaltar: la superación que del escepticismo (relativismo) y del dogmatismo propone con su doctrina del perspectivismo, ejemplarizado de forma tan evidente que es fácil comprobarlo por nosotros mismos en nuestra percepción cotidiana de la realidad que nos rodea y que nos constituye; la aplicación de esta teoría a todos los aspectos y circunstancias, tanto internas como externas, que conforman nuestra existencia, y el carácter ético que confiere a nuestra convivencia con hombres y cosas por cuanto, reconociendo nuestras limitaciones, intentamos ser fieles a nuestros puntos de vista que, en todo caso, son reales, y nos esforzamos por complementar nuestras propias visiones con las del resto de personas en un afán de comprensión y tolerancia.

Frente al relativismo subjetivista —nos dice Rodríguez Huéscar—, afirma la validez universal de la verdad por ser precisamente la perspectiva un componente de la realidad misma, constituyéndose en una forma esencial de su organización, sin

deformarla (...). Y precisamente por su valor de universalidad, la verdad es atemporal, no así su descubrimiento por el hombre que está fechado en todo momento⁵⁵.

“El que una verdad, si lo es, vale para todos —nos dice Ortega— y el que de éstos sólo uno o varios, o sólo una época, lleguen a conocerla y prestarle atención, son cosas completamente distintas” (VIII, 241).

El tema de nuestro tiempo es, tal vez, —nos dice San Martín— uno de los libros más comentados de su autor y el que mejor evidencia la filosofía sistemática de Ortega en su momento. Ortega, partiendo del binomio Vida—cultura, insiste en atacar la primacía de la cultura sobre la vida. Si el predominio de esta última lleva al relativismo, el de la cultura sobre la vida llevará al racionalismo. Frente a estas posturas irreconciliables en apariencia propuso Ortega una mediación que las integra y las supera: el raciovitalismo, cuyo núcleo doctrinal se asienta en que “la realidad sólo se da mediante la perspectiva, ya que ésta pertenece a la propia realidad.

Sin embargo, esta clara propuesta oculta un problema que proviene de la utilización que Ortega hace de lo que es concepto de cultura superior (Cultura, con mayúsculas) como equivalente tout court del concepto cultura (con minúsculas) como la red conceptual y de preferencias desde la que vemos y apreciamos el mundo y en consecuencia actuamos y que es anterior a la Cultura formada por la ciencia, la ética y la estética. Este problema —concluye— convierte el libro en un texto envejecido y desestimado años más tarde por el propio Ortega según su propio testimonio.

En efecto; el propio Ortega en *Prólogo para alemanes*⁵⁶, nos confiesa que:

“ante el anuncio y urgencia de la publicación de la tercera edición del libro —en palabras del propio Ortega—yo le rogué que suspendiera su publicación por lo menos hasta que le enviase un texto revisado y un prólogo dirigido a mis lectores alemanes (...), tenía la vaga impresión de que para lectores no españoles (...) expresaba muy defectuosamente la idea fundamental en él insinuada (...) porque, si bien no estimo el

⁵⁵ *Perspectiva y verdad*, o. c., pp. 135-136.

⁵⁶ “La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*”, en *Guía de Comares de Ortega y Gasset*, ed. Javier Zamora Bonilla, edit. Comares, Granada, 2013, pp. 58-68.

libro como tal libro, algunas de sus ideas me importan mucho y tengo obligación de oponerme a que aparezcan informes e indefensas ante el gran público, ante los no íntimos (IX, 125).

La causa de esta desafección y de los posibles problemas de interpretación o falta de suficiente fundamentación pueden radicar, en opinión del propio San Martín, en la “contraposición entre vida y cultura (Cultura) y el uso metonímico que se hace de sus propios conceptos”. Este texto, dotado de unidad temática, constituye el cimiento y culminación de su doctrina perspectivista, aborda en profundidad el tema de la verdad y merece de Ortega el título emblemático de “*el tema de nuestro tiempo*”, si bien en Nota al pie de página de *Pidiendo un Goethe desde dentro*, y refiriéndose al propio título, escribe: “Yo he publicado un libro en 1923 que con cierta solemnidad —tal vez la madurez de mi existencia me invitaría hoy a no emplearla— se titula “*El tema de nuestro tiempo*” (V, 128.— Nota).

Enunciaremos con suma brevedad los temas que desarrolla en los diferentes capítulos, tomando como texto de referencia la introducción a la edición crítica publicada por Hernández Sánchez⁵⁷. El libro consta de diez capítulos, más dos apéndices. Ortega parte del tema de las generaciones y su relación con el pasado y el futuro para, a continuación, mostrar la necesidad de no separar razón y vida, cultura y vida, insistiendo en que la cultura tiene que ser vital, al tiempo que presenta su teoría raciovitalista. Ese sería el esquema de los seis primeros capítulos, los que se corresponderían con la lección universitaria. En los cuatro restantes, si los primeros enfatizaban la conexión vida–cultura, Ortega trata de subrayar aún más los valores vitales, para culminar con la doctrina del punto de vista, de la perspectiva y la verdad selectiva. Los dos apéndices, por su parte, funcionarían a manera de casos concretos,

⁵⁷ José Ortega y Gasset. *El tema de nuestro tiempo*. Prólogo para alemanes. Tecnos, Madrid, 2002, pp. 26-27.

el primero respecto a la historia y la política y el segundo con referencia a las ciencias, ambos con la intención de caracterizar más detenidamente los cambios que conlleva la nueva sensibilidad.

Rodríguez Huéscar⁵⁸, por su parte, teniendo en cuenta el enfoque desde su dimensión perspectivista, nos indica que, de los diez capítulos, al menos el III, IV, V, VI y X están dedicados a diversos aspectos de la temática de la verdad. En el capítulo I (la idea de generaciones), por ejemplo, se habla del “cuerpo de la realidad histórica” como de una estructura perfectamente jerarquizada, que (...) podemos considerar como una aplicación de la idea de perspectiva a dicha realidad. El capítulo VII (las valoraciones de la vida) nos da una nueva fórmula del “tema de nuestro tiempo” de índole perspectivista: “ordenar el mundo desde el punto de vista de la vida”; el IX (nuevos síntomas) nos ofrece la expresión más rotunda e inequívoca de la movilidad y el carácter dinámico de la perspectiva. Los dos apéndices, por su parte (“El ocaso de la revoluciones” y “El sentido histórico de la teoría de Einstein”) “insisten sobre cuestiones más concretas, todas ellas conexas con la doctrina expuesta en la lección, según hace constar el propio autor en “Advertencia al lector”.

Es tiempo ya, no obstante, de poner fin a estas breves notas introductorias, tal vez inconexas y, con seguridad muy limitadas, para intentar profundizar en los temas que nos ocupan, comprendidos fundamentalmente en los capítulos III y X, “Relativismo y racionalismo” y “La doctrina del punto de vista” respectivamente.

En “Relativismo y racionalismo” nos plantea Ortega de forma directa y descarnada el problema, la raíz misma del “tema de nuestro tiempo”: la cuestión de la verdad, que no es otra, por cierto, que la que se ha venido planteando desde los

⁵⁸ *Perspectiva y verdad*, o. c., pp. 296-297.

albores de la filosofía: cómo conjugar la pluralidad de la vida humana, tan variada y diversa como real, con la unidad de la verdad en tanto que adecuado reflejo de lo que las cosas son, “¿Cómo avvicinar la verdad, en términos orteguianos, que es una e invariable, dentro de la vitalidad humana que es, por esencia, mudadiza y varía de individuo a individuo, de raza a raza, de edad a edad” (III, 572). Las opiniones de los filósofos a través de la historia han carecido de una respuesta uniforme y comúnmente aceptada, decantándose las diversas corrientes de opinión por dos soluciones en todo caso parciales y opuestas: Quienes “renuncian a la idea de que la verdad se deja captar por el hombre”, afirmando que cada individuo posee sus propias convicciones, más o menos duraderas, que son “para él” verdad: tal es la doctrina relativista” (Ibíd.); y quienes “siguiendo el procedimiento inverso, el racionalismo, para salvar la verdad, renuncian a la vida” (III, 572-3).

En el primero de los casos se renuncia a la “verdad”, que queda reducida a la condición de cada sujeto, y en el segundo se renuncia a la condición dinámica de nuestra existencia, produciéndose una escisión total en nuestra persona: “De un lado queda todo lo que vital y concretamente somos, nuestra realidad palpitante e histórica. De otro, ese núcleo racional que nos capacita para alcanzar la verdad, pero que, en cambio, no vive” (III, 573). Se pregunta a continuación Ortega cómo no ha descubierto y tarda tanto en descubrir la razón el universo de las verdades y cómo explicar la muchedumbre de opiniones y gustos que han dominado la historia, concluyendo que no podemos instalarnos en “un absolutismo racionalista que salva la razón y nulifica la vida, ni en un realismo, que salva la vida, evaporando la razón” (III, 577) Y concluye que, “más allá del racionalismo que en el decurso de toda la historia ha sido capaz de convencernos de qué es la verdad, ni hemos sido capaces de compartir una serie de patrones universales, anacrónicos y deslocalizados, que intentan salvar la razón ignorando la realidad de la vida; y frente al relativismo que niega como hecho radical de la vida humana su fe en la verdad o reduce ésta al fuero

interno de cada uno—«hogar íntimo, que le mantiene cálido sobre el haz de la existencia»— amputando la razón a costa de reafirmar la vida”(Ibíd.). Ortega articula una tercera opinión que trata de integrar la idea de una necesaria unidad con el reconocimiento de una evidente pluralidad. Se trata de la doctrina del “punto de vista” que desarrolla en el capítulo X.

Presenta al inicio del capítulo —el más importante y decisivo de su nueva teoría y a modo de recordatorio o resumen— la antinomia entre cultura y vida apuntada en el capítulo tercero: ...”el racionalismo, para salvar la cultura, niega todo sentido a la vida (...), el relativismo, ensaya la operación inversa : desvanece el valor objetivo de la cultura para dejar paso a la vida (...) Nuestro tiempo (...) ni se aviene a aceptar que la verdad, que la justicia, que la belleza no existen, ni a olvidarse de que para existir necesitan el soporte de la vitalidad” (III, 611).

Hecha esta breve pero sustancial presentación, Ortega entra de lleno a exponer y analizar los términos exactos de la cuestión planteando en primer lugar la función del entendimiento como instrumento o facultad para la adquisición de las verdades. “Las verdades son eternas, únicas e invariables. ¿Cómo es posible su insaculación dentro del sujeto?” (III, 612). Pero en el fondo no es un problema de posibilidad o no de percepción del objeto por el sujeto, sino de respetar el universo trascendente (transubjetivo) de la realidad sin variación alguna, una realidad sujeta al cambio y al desarrollo que les imprime la vida. Si la verdad es invariable, única, eterna ¿cómo percibirla sin deformación en un sujeto que no sólo está sujeto al cambio, sino que se define como constante cambio como condición esencial de su vida y existencia? La exigencia del racionalismo es taxativa: “sólo es posible el conocimiento si la realidad puede penetrar en él sin la menor deformación”, pero no lo es menos la del relativismo: el conocimiento es imposible; no hay una realidad trascendente, porque “todo sujeto real es un recinto peculiarmente modelado” (vida, cambio, desarrollo, historia).

Ortega, avalado por las más recientes investigaciones de la psicología, biología y teoría del conocimiento, expone una tercera opinión, síntesis ejemplar de ambas:

Cuando se interpone un cedazo o retícula en una corriente, deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona, pero no que las deforma. Esta es la función del sujeto, del ser viviente ante la realidad cósmica que le circunda (...) Su función es claramente selectiva. De la infinitud de los elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un cierto número de ellos, cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible. Las demás cosas —fenómenos, hechos, verdades— quedan fuera, ignoradas, no percibidas (III, 612)

Se refiere a continuación, como ejemplos más claros, a la percepción visual y auditiva, afirmando que lo mismo ocurre con la percepción de las verdades, y amplía lo que experimentamos como percepción individual a lo que le ocurre a cada pueblo, época o raza. No ha mencionado hasta ahora el término “perspectiva”, pero sí nos indica en el párrafo siguiente que “desde distintos *puntos de vista* (el subrayado es nuestro) dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo”. Y a continuación hace alusión al término para afirmar y subrayar que “la perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización” (III, 613). Y no es que Ortega reniegue de este término, aunque según manifiesta en Nota a pie de página en *Goethe desde dentro* “hoy prefiero a este término otros más dinámicos y menos intelectuales” (V, 128, Nota). En opinión de García Morente respecto a este tema intrascendente,

Ortega parece vacilar entre punto de vista y perspectiva, aunque a él le parece más acertado el de perspectiva porque la expresión punto de vista alude demasiado al sujeto que contempla y nos invita a acentuar más de lo justo la participación del conocedor en el hecho de conocer. En cambio la palabra perspectiva, menos teñida de subjetivismo, se adhiere a las cosas y viene a designar como el escorzo de la realidad. Perspectiva y punto de vista, concluye García Morente, se corresponden como dos

caras de la misma moneda; pero la perspectiva representa la cara de la realidad, mientras que el punto de vista es más bien la condición, la posición del espectador⁵⁹.

Cerrado este paréntesis sobre la conveniencia de utilizar una u otra denominación como la más apropiada —perspectiva o punto de vista— ocuparemos nuestra atención en la frase subsiguiente de *El tema de nuestro tiempo*: “Lo que acontece con la visión corpórea se cumple igualmente en todo los demás. Todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado. La “*species aeternitatis*” de Spinoza, el punto de vista ubicuo, absoluto, no existe propiamente: es un punto de vista ficticio y abstracto. ¿Qué quiere decir Ortega con la aplicación del punto de vista *a todo lo demás*? ¿Por qué esta manera de pensar —como indica a continuación— lleva a una reforma radical de la filosofía y, lo que es más importante, de nuestra sensación cósmica? Porque el punto de vista ubicuo, absoluto, universal es un punto de vista ficticio. La percepción, todo tipo de percepción, es por sí misma individual, arraigada en cada hombre o persona humana y ejercitada a través de nuestra existencia conforme a nuestra constitución. Y ésta, tal como la sentimos en nuestro quehacer diario, tanto en nuestra percepción sensible, como en nuestra percepción intelectual, es limitada, incapaz de aprehender la totalidad de las realidades que nos circundan y nos constituyen.

“Dos sujetos diferentes, se pensaba, llegarán a verdades diferentes” (III, 614). No; dos sujetos diferentes conocerán o podrán conocer aspectos divergentes de la misma realidad porque siempre tendrán distintos puntos de vista, pero no aspectos contradictorios sino complementarios, porque “cada vida es un punto de vista sobre el universo y es la propia realidad —verdad universo o vida, como queráis llamarlo— [la que] se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las

⁵⁹ *Obras Completas, o. c.*, pp. 716-717.

cuales da hacia un individuo. La realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales —nos había dicho Ortega en *Verdad y perspectiva* (II, 162) — “sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras y haces”. La verdad, insiste, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. No existe perspectiva única, ni existe sujeto cognoscente no localizado y arraigado a un tiempo y lugar determinado. Las percepciones o visiones *sub species aeternitatis* son utópicas, imposibles. Es más; diríamos que ni la imaginación más exaltada sería capaz de imaginar espacios sin fin, no acotados de alguna forma y con referencias condicionadas por la evocación de algún límite.

La referencia sensible que le sirve a Ortega para describir la teoría de la perspectiva, aparte de ser vivo reflejo de la experiencia vital de cada individuo, por prosaica que ella sea, es magnífico ejemplo práctico accesible en todo tiempo, lugar y circunstancia, y facilísimo de comprender. Su extensión a “todo lo demás” abre un abanico de campos en el análisis y conocimiento de nuestra realidad que no deja nada al albur de la improvisación. Es, por ejemplo, un campo abonado al análisis de la cuestión ética, como lo es su transposición sin trauma alguno ni grandes esfuerzos de interpretación a las cuestiones estéticas.

“Cada vida es un punto de vista sobre el universo”. Y “universo” debemos entenderlo, a nuestro parecer, como “todo”, no sólo las “cosas” que nos circundan ni las realidades que constituyen nuestros mundos interiores, sino la interacción de unas y otras, todo lo que está presente en nuestra vida, incluida nuestra imaginación. Cada individuo, persona, pueblo, época, es un órgano insustituible para la conquista de la verdad, y “he aquí cómo ésta —que por sí misma es ajena a las variaciones históricas— adquiere una dimensión vital” (III, 614).

¿Por qué, nos preguntamos, una realidad tan evidente, tan fácil de comprender, al menos en apariencia, ha tardado dos siglos en ser descubierta? ¿Qué

sentido tiene que cada sistema pretendiese valer para todos los tiempos y para todos los hombres convirtiendo toda filosofía en utópica? ¿Cómo nadie de los ilustres pensadores pudo llegar a descubrir que la naturaleza humana es constitutivamente limitada y que estos límites afectaban tanto al modo de ser como al de comprender? Ortega achaca esta insondable laguna, este olvido plurisecular de las filosofías pretéritas a ciertos rasgos de primitivismo, candor o inseguridad que él concreta en el olvido de nosotros mismos y de la compleja realidad que nos circunda.

Su claro y sencillo esquematismo, su ingenua ilusión de haber descubierto toda la verdad, la seguridad con que se asientan en fórmulas que supone inmovibles, nos dan la impresión de un orbe caduco, definido, donde ya no hay problemas, donde todo está resuelto (...), pero cuando tornamos a nosotros mismos (...) vemos que el mundo definido por esas filosofías no era en verdad el mundo, sino el horizonte de los autores (III, 615).

No han tenido en cuenta nuestra realidad, la totalidad de nuestra realidad mundana e íntima, nuestra vida como realmente es y se nos manifiesta en constante cambio para adaptarse a cada tiempo y circunstancia, y que “nuestra razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación” (III, 615). La corriente de la vida, hecha realidad en el sujeto y en el mundo, en un continuo fluir que inunda los pueblos, las generaciones y los individuos, articulándolos y dotándolos de su parte alícuota de verdad. Cada pueblo, cada época y cada individuo es un aparato de conocimiento insustituible y “la verdad integral sólo se consigue articulando, sumando, yuxtaponiendo las visiones parciales de todos, sus perspectivas individuales, diversas pero ciertas, de una única realidad que se nos presenta pluriforme y multifacética.

En el apéndice segundo, “El sentido histórico de la teoría de Einstein”, apuntala Ortega su teoría de la perspectiva y el punto de vista en referencia expresa al perspectivismo (III, 645 ss.).

Una de las cualidades propias de la realidad, escribe, consiste en tener una perspectiva, esto es, en organizarse de diverso modo para ser vista desde uno u otro lugar (Se refiere a la observación de un determinado suceso desde el planeta Sirio y desde la tierra). Espacio y tiempo son los ingredientes objetivos de la perspectiva física, y es natural que varíen según el punto de vista (III, 646).

Pero esta doctrina “trasciende de la física y abarca toda la realidad. Sin sujeto, a quien la realidad aparezca, añade más adelante, no hay perspectiva (V, 646), pero, al contrario de lo que se pensaba hasta ahora, tanto la perspectiva como el punto de vista son objetivos, no deforman lo que la realidad es en sí al captarla. Y concluye este apartado apoyando la teoría de la relatividad de Einstein sobre la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista, y, lo que es esencial para dotarla de universalidad, ampliando esta idea a “lo moral y a lo estético” (III, 647). Esta visión justifica, por otra parte, el respeto a todo tipo de culturas ajenas a la nuestra. “Hay, dice Ortega, una perspectiva china tan justificada como la perspectiva occidental” (III, 648), en clara alusión al relativismo cultural.

Finaliza Ortega este apéndice con referencia expresa al tema del finitismo como una de las tendencias profundas que afloran en la teoría de la relatividad. Frente a tendencias antiguas, la física de Einstein “acota el universo, reconociendo en él su evidente curvatura, su cerrazón y finitud. El mundo se limita, es un huerto con muros confinantes, es un aposento, un interior” (III, 652); un universo limitado y mensurable al modo como lo concebía la cultura griega. Y este “límite, concluye Ortega, significa para nosotros una amputación” y para el propio universo una especie de muñón. Este punto de la limitación del universo y de nuestra propia limitación es un tema clave, a nuestro entender, para explicar nuestra realidad en la que somos, estamos y nos movemos, seres indigentes, circunstanciados, insertos en un mundo circundante, tanto exterior como interior —*yo soy yo y mis circunstancias*— que acotan nuestras posibilidades de existencia, pero nos dotan, a un tiempo, de ansias de trascendencia:

“alas de arena” impulsadas al vuelo para alcanzar altas cotas de autorealización, pero lastradas por la pesadumbre de nuestra esencial limitación.

Bien que mal, hemos expuesto a grandes rasgos y con el testimonio directo de nuestro autor la nociones fundamentales de su teoría de la perspectiva y el punto de vista, alma y corazón, sin duda, de su sistema filosófico en tanto que origen y desarrollo de sus nociones de vida, verdad, conocimiento y realidad. Hemos hecho alusión a que, tanto la doctrina de la vida como realidad radical, como la teoría de la perspectiva, no son ámbitos, intuiciones, que se les ocurren a nuestro autor de la noche a la mañana, ni fogonazos instantáneos que iluminan de pronto su pensamiento, sino maduraciones lentas en los modos de pensar y concebir las realidades elaboradas en el transcurso del discurrir filosófico a través de épocas señaladas. “Ortega es el pensador, el hombre que ha tomado por oficio el pensar, es decir, de representarse uno tras otro los problemas primarios de la vida y del ser, de reducirlos a términos claros y de describir con pulcritud lo que percibe interiormente(...) No dice, no escribe nunca nada por casualidad, ni por capricho momentáneos”⁶⁰. Cuestión aparte será la dimensión que estas teorías adquieran en cada autor y el alcance y justificación que a cada cual le otorga la comunidad filosófico–científica y el propio acerbo cultural que adquieren como “temas de nuestro tiempo”.

En nuestro caso, asistimos a un giro sustancial y espectacular en la forma de concebir la filosofía al uso, en un acercamiento manifiesto a la sencillez y aparente simpleza—privilegios de los que gozan las doctrinas con mayor impacto en la historia del pensamiento—alejada en todo caso de la mera especulación y arraigada en la experiencia vital del ser humano. Destaca en Ortega “la densidad de pensamiento, la

⁶⁰ García Morente, M., *Obras Completas* ., pp. 538-539.

luminosidad de la explicación, el rigor absoluto de los análisis y, por encima de todo ello, la riqueza de intuiciones claras que, por modo sorprendente, anuda mil hilos con los más remotos planos de la realidad vital y científica”⁶¹.

El tema de nuestro tiempo no contiene solamente un índice filosófico, sino una profunda lección de moralidad. La razón no es ella misma sino una función vital que debe plegarse dócil a las perspectivas reales, no sólo en el conocimiento físico y cósmico, sino también en la estructuración de la vida y la conducta. Como la luz alumbra, esto es, destaca los perfiles y sinuosidades de las cosas, así la razón ilumina la realidad y nos guía por la vida. La filosofía de la perspectiva aspira, en suma, a que la razón sea un auxilio, no un obstáculo de la vitalidad⁶².

La razón es sólo una forma o función de la vida, pero razón y vida son instancias ontológicas tanto para el racionalismo como para el relativismo. “No entendemos —dice Ortega— cómo puede hablarse de una vida humana a quien se ha amputado el órgano de la verdad, ni de una verdad que para existir necesita previamente desalojar la fluencia vital” (III, 578) “La realidad es mucho más compleja y rica en contenidos y funciones, y la razón mucho menos poderosa y absoluta de lo que el racionalismo supone”⁶³. La verdad, a su vez, es estática o *sub specie aeternitatis* para el racionalismo, mientras en Ortega está radicada en el hombre y surge siempre en un *hic et nunc* determinados. Las perspectivas son múltiples y cambiantes, sistemas abiertos pero objetivos, con validez universal y trascendente, dotadas de un carácter selectivo que las dota de una dimensión ética incuestionable: la selección es elección y esta supone una decisión moral que en todo caso deberemos justificar ante nosotros mismos y ante los demás.

⁶¹ *Ibíd.*, pp. 537-540.

⁶² *Ibíd.*, pp. 720-722.

⁶³ *Perspectiva y verdad*, o. c., p. 142.

No puede admitirse la reducción de la verdad a la utilidad, reacción que expone Ortega en *Verdad y perspectiva*. No obstante, más tarde reconoce el propio Ortega a esta corriente, tan arraigada en nuestro tiempo, el acierto de haber radicado el pensamiento, el conocimiento y la teoría en la “práctica”, en la vida, proyectando la contemplación en la acción, necesidades ambas vitales del individuo que busca en todo momento “saber a qué atenerse”.

¿Tuvo el concepto de “perspectiva” un desarrollo homogéneo a lo largo de toda la obra orteguiana o puede apreciarse algún tipo de evolución a partir de la originaria intuición hasta su concepción más madura y definitiva? Rodríguez Huéscar estudia y relata de forma exhaustiva en su obra *Perspectiva y verdad*, a la que tantas veces hemos aludido, los distintos niveles de concreción que ha experimentado esta teoría desde la cristalización inicial, siempre en conexión e implicación con los temas de la circunstancia y de la vida como realidad radical.

Debemos atenernos al precepto de la brevedad a la hora de entresacar las nociones principales que el autor expone y desarrolla en las ocho etapas en las que distribuye el estudio, seleccionando en cada una de ellas la obra principal a que se refiere. En *Adán en el paraíso*, primera etapa, se pone de relieve la idea de perspectiva como parte connatural de la vida, y todo hombre —*in genere*— es inseparable de su circunstancia, la cual se ordena en perspectiva, tanto espacial como temporal y afectiva. Las cosas o mundo son *interpretaciones* nuestras. En *Meditaciones del Quijote* la idea de perspectiva llega a su segunda “condensación”, mucho más rica, vasta y variada, resaltando la importancia de temas capitales en la filosofía orteguiana—vida humana, circunstancia y verdad—y acotando sus perfiles más importantes al ampliar y esclarecer considerablemente el propio tema de la perspectiva de forma expresa.

En *Verdad y perspectiva* —tercera etapa— la idea de perspectiva se constituye en tema principal del artículo en conexión expresa con el tema de la verdad. Frente a

la “cultura de medios” —pragmatismo y utilitarismo— debe prevalecer una “cultura de postrimerías”, constituyéndose la verdad no sólo como un derecho, sino también como una obligación, en clara referencia a su carácter ético, reafirmado, a su vez, por el carácter misivo, de auténtica misión, que reconoce en la propia verdad. El punto de vista individual es el único verdadero y, en consecuencia, las perspectivas no dejan de ser individuales, primando, en todo caso, el punto de vista del corazón e introduciendo como nuevo plano a tener en cuenta “lo imaginario”.

El tema de nuestro tiempo —cuarta etapa—es, como hemos indicado más arriba, el texto fundamental de toda su doctrina perspectivista, el que marca su culmen, y en él, como colofón, se afirma la necesidad de que “la razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital”, uno de los temas clave en el pensamiento filosófico orteguiano. Aunque el tema ya ha sido analizado, a modo de resumen, nos referiremos a sus características más sobresalientes. En el capítulo III se presenta el planteamiento mismo del problema, al que la idea de perspectiva se aduce como solución, siendo en el capítulo X donde Ortega recoge la doctrina expuesta en *Verdad y perspectiva* y la corrobora y reafirma en un nivel más maduro de su pensamiento. Allí se partía de la antinomia utilidad–verdad y aquí de la contraposición vida–cultura. En ambos casos, y esto es lo importante, se trata de armonizar la verdad y la vida y en ambas obras de superar el escepticismo–racionalismo, por una parte, y el relativismo por otra, teniendo en cuenta que para Ortega todo relativismo se resuelve en escepticismo.

Ortega, con su teoría de la perspectiva y el punto de vista lo que pretende es salvar la objetividad, inmutabilidad y trascendencia de la verdad, sin renunciar a su arraigo en la vida personal, es decir, a su función vital. La idea de perspectiva es la solución y la condición necesaria para la objetividad de la verdad, posibilitando que la perspectiva sea individual, personal. Si bien lo que plantea es fundamentalmente un perspectivismo gnoseológico, éste únicamente es inteligible desde un perspectivismo metafísico: la idea de vida como realidad radical y la perspectiva como componente

organizador y no deformador de la realidad. El sujeto, afirma Ortega, ni es un medio transparente, un “yo puro”, ni su recepción de la realidad produce en éste deformaciones, sino que actúa como un “cedazo” o retícula que *selecciona*, dejando pasar lo que le conviene y, adaptándose a las características de su malla, rechazando lo que no es capaz de captar o no le interesa. Y lo que acontece con las realidades sensibles —visión y audición son los ejemplos a que se refiere Ortega— se cumple igualmente en todo lo demás. Tema este que debemos resaltar, una vez más, con los caracteres de la mayor importancia por ser una de las pocas referencias, aunque abstracta, patentes en Ortega y que pueden servirnos de fundamento en su aplicación al relativismo ético.

En el apéndice segundo “El sentido histórico de la teoría de Einstein”, al referirse expresamente al perspectivismo, muestra Ortega cómo la teoría de la relatividad viene a ser una brillante corroboración, en el campo de la ciencia física, de su doctrina general de la perspectiva. Vuelve a recalcar que el perspectivismo en absoluto implica relativismo y añade en apoyo de su teoría una nueva imagen o ejemplo a las de “paisaje” y “cedazo” utilizadas anteriormente: la de una bola de billar. Postula, en fin y aquí de forma expresa, una ampliación de la idea de perspectiva a lo moral y a lo estético y condiciona el hallazgo de la verdad a una “predisposición del espíritu” y de la voluntad hacia ella: “no se descubren más verdades que las que de antemano se buscan. Es justamente darle la vuelta al dicho clásico “nil volitum quin praecognitum” por “nil praecognitum quin volitum”. El perspectivismo es en *El tema de nuestro tiempo*, en opinión de Ferrater Mora, la clave de bóveda de una disciplina básica: la teoría del conocimiento. El valor excepcional de este texto radica en la

simplificación para la doctrina orteguiana del conocimiento, en conexión directa con las nociones de “perspectiva” y “verdad”⁶⁴.

Sobre el punto de vista de las artes (1924), quinta etapa de las descritas por Rodríguez Huéscar, es el texto más importante para la noción de “perspectiva visual”. Ortega aplica la teoría de la perspectiva al contexto de la pintura, esbozando en sus diversas etapas o corrientes —Quattrocento, Renacimiento, Transición, Claroscuristas, Velázquez, Impresionismo y Cubismo— multitud de puntos de interés sobre el concepto de perspectiva y su pluralidad. Como problema general, la quinta etapa plantea el valor metafísico que encierra la traslación de este concepto a una interpretación total de la realidad y, por tanto, del conocimiento y de la verdad. Y lo que es más importante ¿es la perspectiva visual en realidad, como tan obviamente se supone, la noción originaria de “perspectiva”? ¿Y su dimensión metafísica, ética y estética?

En la etapa sexta es de importancia *Vitalidad, alma, espíritu*, puesto que es el alma —verdadero centro donde se construye la individualidad— la zona de intimidad donde Ortega hace radicar la noción de perspectiva afectiva (el “corazón”). En *Las Atlántidas* aborda los temas de “perspectiva vital” y “perspectiva histórica”, en conexión con los temas del amor y la comprensión, la verdad y la “razón histórica”. La perspectiva vital, afirma, tiene siempre un “horizonte”, un órgano vivo que colabora activamente en los destinos del hombre. Lo que a Ortega importa en este ensayo es la aplicación de la idea de perspectiva a la visión y entendimiento de la Historia, el saber histórico. En lo que va de siglo, opina Ortega, el horizonte histórico de Europa se ha ampliado en proporciones gigantescas gracias a la atención prestada a la prehistoria y a la etnografía que comienza a darnos la medida de la verdadera “universalidad” de la

⁶⁴ *Etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona, 1958, pg. 60

historia. Pero esta nueva visión pluralista no debe concluir en un “relativismo”, cuya tendencia natural sólo la noción de perspectivismo es capaz de superar, con el reconocimiento de la “relatividad” de las culturas y de los “puntos de vista” particulares que representa. El descubrimiento de una verdad, nos dice, es siempre un suceso con fecha y localización precisas. Pero la verdad descubierta es única, ubicua y ucrónica. En *La deshumanización del arte* se explica con ejemplaridad la idea de perspectiva a través de la imagen de un moribundo y los distintos puntos de vista con los que el hecho y la escena son percibidos y apreciados por la esposa, el médico, un periodista y un pintor.

En esta sexta etapa, por último, se establece definitiva y firmemente la primacía del “punto de vista” del “corazón” (realidad vivida). “Todo ver —arguye Ortega— es un mirar; pero el mirar va regido por la ley de la *atención*, y ésta por la del *interés*, por nuestro sistema de intereses y preferencias, que emanan de nuestro centro cordial. Todo mirar es selectivo y la selección la opera, en última instancia, el *corazón*. La perspectiva vital es siempre *universal*, “ecuménica”. Es fácil deducir de lo anteriormente dicho que los temas de *atención*, *interés* y *selección* constituyen elementos de primera magnitud en la transposición de toda perspectiva visual a “perspectiva afectiva y estimativa”, y su dimensión constitutivamente ética.

En *Mirabeau o el político* aparece de nuevo, y de manera expresa, la dimensión de perspectiva moral en relación con las nociones de magnanimidad o pusilanimidad que manifiestan nuestras almas. En *¿Qué es filosofía?*, replantea Ortega el “tema de nuestro tiempo” como la necesidad de superar la exclusiva dimensión de eternidad del racionalismo y la de temporalidad del relativismo, sin renunciar a lo que en cada posición haya de verdad. Y en el “Prólogo—conversación” con Fernando Vela que sirve de introducción a *Goethe desde dentro* advierte —como más arriba hemos indicado— que “la teoría del perspectivismo no es una teoría independiente y aparte de mi obra. Es la teoría de mi filosofía: el perspectivismo. Pero no es el “punto de vista” en el

sentido idealista, sino al revés: es que lo visto, la realidad, es también punto de vista” (V, 116).

Es tal el número de obras y la multiplicidad de temas que abarca el periodo de la séptima etapa (1925- 1945), todas ellas importantes a cual más, que resultaría difícil cualquier resumen, razón por la que nos limitaremos a señalar las principales aportaciones. Debería insistirse, en primer lugar, en la inversión de la afirmación clásica “nil volitum quin praecognitum” por la de “nil praecognitum quin volitum”, como hemos señalado anteriormente. Y es que el conocimiento es en nuestras vidas algo periférico y subordinado a ese fondo irreductible de las estimaciones y preferencias más profundas que son “lo más individual de cada uno”, lo único que propia y originalmente señala nuestro destino y en cuyo discernimiento nos encontramos solos. Aparece, por otra parte, con mayor nitidez el concepto de perspectiva moral, aplicada en una primera instancia a la descripción de los caracteres morales presentes en nuestra vida y en nuestra sociedad: la magnanimidad y la pusilanimidad. Lo que determina, en última instancia, la diversidad irreductible de las distintas perspectivas de los hombres es su destino individualizado, si bien nuestras perspectivas reales no son meramente subjetivas sino vitales, circunstanciadas, fruto de la colaboración, diríamos mejor, coimplicación de nuestro “yo” y el “mundo” o circunstancia que envuelven nuestras vidas. No hay perspectiva *de* la vida, sino que la vida es perspectiva.

Abordamos, por último, el resumen de la octava y última etapa, cuyo referente más significativo es *El hombre y la gente*. Es la última “condensación, una de las más importantes de toda la doctrina de la perspectiva, en opinión de Rodríguez Huéscar, y final de su trayectoria. Llevando la necesidad de resumen a la mínima expresión, debemos señalar como ideas primordiales que las cosas nos son originariamente “asuntos” o pragmata y, en cuanto tales, se articulan formando una perspectiva pragmática (nueva dimensión de la perspectiva), una de cuyas leyes es que siempre

hay ante nosotros muy pocas cosas *presentes* e innumerables cosas *latentes* o *copresentes*; que la idea de un "mundo común" nos traslada a la de perspectiva de lo humano o "perspectiva moral (otra faceta o dimensión de la perspectiva de suma importancia), pero dejando claro que la "perspectiva vital" más que la de nuestro mundo es la de *mi* mundo.

Si como hemos indicado páginas atrás de forma ingenua, la doctrina de la perspectiva nos parecía algo simple y de fácil comprensión, el propio Rodríguez Huéscar en su última obra, publicada después de su muerte, *Ethos y logos*⁶⁵, nos despierta de nuestra ingenuidad cuando afirma que "el concepto de perspectiva (...) es de enorme complejidad, correlativa a la de la vida misma de la que es trasunto. No podemos resistirnos a enumerar esquemáticamente los requisitos que la definen, teniendo en cuenta que sus aspectos meramente "visuales" —primera apreciación del término perspectiva— son igualmente aplicables a cualquier tipo o extensión de la perspectiva —ética, estética, histórica, sociológica, etc.

Se parte de alguien que mira desde un punto de vista en una dirección (sujeto), en primer lugar. De algo visto en ese mirar (objeto) que ocupa diferentes términos o planos (sentido de profundidad) escalándose estos en primer y último plano y planos intermedios. Lo visto en cada caso, viene exactamente determinado por el punto de vista y a cada punto de vista corresponde un aspecto y sólo uno. El punto de vista, en consecuencia, viene definido por alguien, por el sujeto del mirar, siendo todo ver un mirar, regido por la ley de la atención que selecciona y por el interés, movido por nuestras necesidades, deseos, apetencias, conveniencias vitales, sentimientos, preferencias, amores y desamores, es decir, por lo que Ortega designa como "nuestro corazón". Pero, a su vez, todos estos sentimientos funcionan en cada momento de

⁶⁵ *Ethos y logos., o. c.*

acuerdo con un proyecto–programa, por una situación determinada —hic et nunc— y por una previsión, guiados, en último término, por el destino personal de cada cual. Toda perspectiva real es problemática, como lo es la necesidad que todos tenemos por nuestra propia constitución de hacer algo en todo momento y saber en cada caso a qué atenernos para, coincidiendo con nosotros mismos, encajar en nuestro propio destino y alcanzar de este modo la felicidad.

Morón Arroyo, en su magnífica obra *El sistema de Ortega y Gasset*, capítulo VII dedicado a “perspectiva y verdad”, reduce las etapas del desarrollo del concepto de perspectiva orteguiano a cuatro: En torno a 1910, si Rodríguez Huéscar señala que *Adán en el paraíso* representa 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, para Morón Arroyo representa todo lo contrario de lo que va a ser el futuro perspectivismo orteguiano porque en ella supedita la realidad al punto de vista y no el punto de vista a la realidad, con un matiz claramente idealista, si bien se cura de profesar cualquier tipo de subjetivismo o relativismo. El perspectivismo de esta primera etapa se funda, en su opinión, en un idealismo, un constructivismo objetivista y en un antipluralismo o mejor, sentido universal⁶⁶.

En la segunda etapa (1914), fecha de la edición de *Meditaciones del Quijote*, afirma Ortega que el todo es una abstracción de las partes, únicas existentes en realidad. Es una clara confesión de pluralismo y supone un método intuitivo, no constructivo, del conocimiento. Lo pequeño tiene tanta justificación como lo grande y cada cosa adquiere su justificación en su propio contexto. En consecuencia es absurdo buscar en filosofías una última realidad que sea supuesta explicación de las realidades plurales: “el ser definitivo del mundo es una perspectiva” (I, 756). En *Meditaciones del*

⁶⁶ *El sistema de Ortega y Gasset, o. c.*, pp. 233-235.

Quijote Ortega defiende, en opinión de Morón Arroyo, un perspectivismo *realista* procedente de la escala de valores de Scheler. Se trata de un perspectivismo fenomenológico: la razón intuye los planos de la realidad y trata de seguir sus articulaciones. Pero la intuición fenomenológica, continúa, funciona dentro de una atmósfera atencional, por eso cobra un sentido subjetivista que fácilmente degenera en relativismo, el cual se salva considerando el enfoque perspectivista no como un capricho, sino como impuesto por la realidad. Se trata, en definitiva, de un perspectivismo pluralista.

En la tercera etapa (1923), fecha de edición de *El tema de nuestro tiempo*, es la realidad en sí lo que, en esa esfera atencional de la razón descubre que cada individuo, por su constitución vital, tiene afinidad para ciertas verdades y lo mismo le ocurre a las diversas generaciones, pueblos, razas o épocas: cuando se interpone un cedazo o retícula en una corriente, deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona, pero no las deforma. El perspectivismo se traslada, en su opinión, del plano individual al colectivo, pluralismo histórico y sociológico que difícilmente supera el relativismo. En la cuarta y última etapa, alrededor de 1949, cuando la vida, en opinión de Ortega, se hace “biografía”, se llega al fin a una noción de perspectivismo que funde e integra lo dicho y estimado en el resto de etapas. El hombre es un estar y un vivir en el mundo. Es drama, proyecto y quehacer en una vida limitada. Es simplemente una perspectiva. “La noción orteguiana de perspectiva —concluye Morón Arroyo— sufre una evolución paralela a la que sufre su idea de la vida y todo su pensamiento: Idealista, pluralista y vital o selectiva. El perspectivismo, como instalación vital es la “verdad” de la vida humana”⁶⁷.

⁶⁷ *El sistema de Ortega y Gasset*, o. c., pp. 236-239.

4.1.4. Limitación del ser humano

El eje de la filosofía orteguiana lo constituyen el hombre y su vida. “Vida es lo somos y lo que hacemos: es, pues, de todas las cosas la más próxima a cada cual” (VIII, 532). “Vivir es (...) encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado en las cosas y seres del mundo. Todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es vivir con una circunstancia” (VIII, 355). Pero esta realidad tan próxima a nosotros y tan evidente que Ortega nos presenta como “ave mansa” que se dejará apresar fácilmente, tiene una estructura compleja —“vivir es esencialmente, y antes que toda otra cosa, estructura... (II, 273)—a la que sólo podremos acceder mediante el estudio de sus atributos. La vida es una “realidad extraña”, es una revelación, un descubrimiento incesante. La “realidad radical” a la que tenemos que referir todas las demás, aunque no sea la última ni siquiera la más elevada, respetable, sublime o suprema; es justamente “radical” porque es la raíz.

“La vida —nos dice Ortega más tarde en *Principios de metafísica según la razón vital, curso 1932-1933*— es lo que hacemos y lo que nos pasa” (VIII, 570). Es cuestión de matices, pero en este texto introduce Ortega con mayor fuerza, si cabe, a nuestro entender, el tema de la circunstancia —lo que nos pasa— como parte constitutiva esencial de nuestro ser, con lo que tenemos el binomio consustancial: “yo” —lo que somos y lo que hacemos, según su otra fórmula— y “mi circunstancia”— lo que nos pasa—. No deja de ser, en definitiva, más que “un conjunto de relaciones” (II, 67). El hombre, por otra parte, es “el problema de la vida” (II, 65), realidad *in via*, peregrino del ser, relatividad e historicidad, ser menesteroso e indigente, exento de naturaleza —en el sentido clásico—, desorientación radical, incertidumbre, etc.

Nuestro conocimiento, por último, no deja de ser también problemático —como hemos indicado más arriba—, tanto por lo que se refiere a la realidad, como a la vida y al hombre mismo. La duda puede llegar, en opinión de Ortega, a la

desesperación. El hombre puede no hallar modo alguno de sostenerse sobre el mar de dudas en que ha caído (se refiere Ortega a la pérdida de fe en la tradición) y, en efecto, caer hasta el fondo. El fondo es la desesperación. Existe toda una “cultura de la desesperación” constituida por lo que el hombre hace cuando se queda en ella. En Nota a pie de página se refiere Ortega a una “desesperación del conocimiento” que suele llevar a una nueva época de fe” (VI, 160). “Pero la filosofía cree haber encontrado una salida en este terrible e imposible acantilado: es, precisamente una “vía” —hodos, methodos—, *lo cual indica que la filosofía es también una fe*. Consiste el creer que el hombre posee una facultad, —la “razón”— que le permite descubrir la auténtica realidad e instalarse en ella” (VI, 161)⁶⁸. No hay ideas innatas, ni el conocimiento es un “don nativo” o “natural” que pertenezca a la naturaleza del hombre. “De ser una facultad congénita del hombre [tal como tradicionalmente se consideraba], y, por lo mismo, inalienable y permanente, pasa a ser vista como una forma histórica a que la vida llegó en virtud de ciertas peripecias que antes había sufrido” (VI, 17).

Hemos destacado estos tres aspectos —vida, hombre y conocimiento— como introducción al tema de la limitación y contingencia en el pensamiento filosófico orteguiano porque consideramos que constituyen tres pilares fundamentales que lo sustentan y hacen posible. Un simple repaso a las características que definen nuestra vida y jalonan nuestra existencia nos muestra las “alas de arena” a la que nos hemos referido en otra ocasión como un ansia infinita de volar, de surcar los vientos y los espacios, y una permanente radicación en nuestro mundo, un convivir con las cosas en derredor nuestro —también nuestro mundo interior—, un anclaje irremediable en nuestras circunstancias.

⁶⁸ En Nota a pie de página analiza Ortega etimológicamente las palabras “aporía”, hodos (camino) y methodos (progreso) en una exposición enjundiosa y digna de ser tenida en cuenta.

La realidad vivida domestica nuestras ilusiones; es actividad que nos consume, que cercena nuestras actitudes de absoluta disponibilidad, que nos obliga a ser algo determinado y nos ata a un aquí y ahora que coarta de algún modo nuestros sueños El ansia de plenitud que nos marca horizontes infinitos, destinos de absoluta libertad y reclama para nuestra existencia cotas inmarcesibles de felicidad no es sino un grito de impotente necesidad de realizarnos, de búsqueda vital de lo absoluto. Pero constatamos que cuando reclamamos “más vivir” es porque nos sentimos impotentes de alcanzar las cotas que soñamos y deseamos, y entonces caemos en la cuenta de nuestras limitaciones. Experimentamos cierta incertidumbre e inseguridad; nos sentimos perdidos y preocupados, constreñidos por la circunstancias, sin saber qué rumbo tomar para alcanzar nuestro destino, nuestra felicidad.

Somos incapaces de realizar nuestros deseos; sentimos el aguijón de nuestra soledad y experimentamos en nuestras propias carnes y en nuestras almas la angustia de vivir; braceamos sin descanso en el piélago de nuestra existencia para no sucumbir a nuestro propio naufragio y apenas si atisbamos a ver tímidas luces en el horizonte que nos indican que seguimos vivos albergando un mínimo de esperanza de llegar a tierra firme. Es un drama. Es el verdadero drama que Ortega nos repite una y otra vez en su dilatada obra, que nos obliga a luchar como auténticos titanes para poder sobrevivir. Una y otra vez nos preguntamos con Ortega el por qué y nos alegramos, con el propio Ortega, de no haber caído en “angustia vital” como algunos de sus “compañeros de viaje” de la corriente filosófica existencialista.

Esta es la vida y este es el hombre en sus manifestaciones más profundas y radicales, y esta impresión, por negativa que nos pueda parecer, está inserta en nuestras vivencias y nuestros quehaceres, incluidos los de conocer, comprender, amar y sufrir, que muchas veces se nos ocultan o se nos muestran esquivos.

Ya no existen absolutos a los cuales referirnos, ni divinidades que dicten nuestras formas de comportamiento para conseguir algún tipo de plenitud. La soledad es nuestra única compañía. Para poder sobrevivir no tenemos más remedio que reconocer nuestras limitaciones: “Se ha hecho imposible el trato mano a mano con nada que, siendo real, pretenda ser ilimitado y absoluto” (I, 333). En consecuencia “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” (I, 756).

Entre los ensayos de varia lección que Ortega promete publicar, aparece como “en preparación” y en quinto lugar un “Ensayo sobre la limitación”. Nunca llevó a cabo Ortega ninguna de las “meditaciones” en preparación Sin embargo en “El obispo leproso” (1927) —comentario a la novela de idéntico título de Gabriel Miró— nos invita a complacernos “en reconocer nuestra limitación: así, a la vez, la superamos. Es el mayor privilegio del hombre este de poder asomarse, como a unas bardas, a sus propios límites y ver que él termina allí, pero no el mundo. De este modo el límite trágico queda transfigurado en dulce frontera” (IV, 145). Es clara, a nuestro entender, la alusión a la limitación del padre Damián y su mundo de leprosos y a un posible, o cierto, mundo ilimitado.

La descripción un tanto apocalíptica que hemos hecho de nuestra realidad, es corroborada de forma expresa por nuestro autor cuando en *Vicisitudes de las ciencias* nos indica que “todo lo que somos positivamente lo somos gracias a nuestra limitación. Y este ser limitados, este ser mancos, es lo que se llama destino, lo que nos falta, nos oprime, es lo que nos constituye y nos sostiene; aceptemos el destino” (IV, 296) porque “si fuese nuestra existencia ilimitada en formas posibles y en duración, no habría destino” (IV, 553). Es más, en el texto de *Misión de la Universidad* Ortega va más allá y nos habla de la limitación como una obligación, algo que nos vemos

obligados a realizar: “el imperativo de hacer, de conseguir efectivamente algo, nos fuerza a limitarnos. Y eso, limitarse, es la verdad, la autenticidad de la vida” (Ibíd.).

No abandona Ortega el sentido realista de “lo que nos constituye” y, ya en los últimos años de vida —Curso de 1949-1950 de *El hombre y la gente*— pone de relieve que

lo más importante que necesitamos aprender a ver [es] que, siendo la condición humana en todo momento limitada, finita y, por tanto, constituida últimamente por negatividades, son éstas en lo que tenemos que apoyarnos puesto que son lo que sustancialmente somos, y, en consecuencia, que necesitamos verlas como positivities (...). En vez de derramar llanto sobre nuestras limitaciones, debemos utilizarlas como saltos de agua para nuestro beneficio. La cultura ha sido siempre aprovechamiento de inconvenientes (X, 287).

No exageramos, pues, lo más mínimo cuando situamos “la limitación” como el sustrato último, más arraigado, de nuestra existencia. Limitarse, reconocerse limitado, indigente, sustancialmente necesitado, no es vejación alguna: es la verdad, la autenticidad de la vida, “es un humilde reconocer en la ignorancia el elemento en que vivimos” (VII, 143). Este reconocimiento de nuestra ignorancia no deja de suponer un vuelco en lo proclamado por el racionalismo e idealismo del siglo XIX, ensobrecido por la razón como algo absoluto, capaz de explicarlo todo y programar, en consecuencia, toda nuestra existencia: Y aquí tienen ustedes, nos dice Ortega, la gran tarea goethiniana en que, a mi juicio comienza a entrar Europa: la construcción de una civilización que parta expresa y formalmente de las negatividades humanas, de sus inexorables limitaciones y en ellas se apoye para existir con plenitud. Europa había vivido de la petulancia. En contra de estas formas de pensar del racionalismo y del idealismo, parece clamar Ortega cuando en *Temas del Escorial* manifiesta con cierto ímpetu: “¡Ay del que crea que la manera de ser más, de aumentar su personalidad consiste en ser infiel a su limitación! No puedo detenerme en hablar de esto que sería un tema de alto interés. Sólo diré que, a mi juicio, la única manera de llegar más allá de

nuestra limitación es henchir ésta por completo, de ser plenamente lo que la naturaleza quiso que fuéramos” (VII, 410).

No deja de relacionar nuestro autor la experiencia vital de la limitación con otras realidades que igualmente nos constituyen: “Nuestras convicciones más arraigadas, más indubitables, nuestras creencias, constituyen nuestros límites, nuestros confines, nuestra prisión”. (III, 860).”Lejos, pues, de ser perniciosa la limitación del individuo es, al contrario, una fecundidad para el universo porque cada cual, al hallarse constituido por una estructura distinta, puede percibir modos diversos de esa realidad trascendente, puede construir sistemas distintos de verdad” (VII, 627). No puede desligarse este texto, a nuestro entender, de la teoría perspectivista y del punto de vista, si bien la mención a la realidad trascendente y a la construcción de sistemas distintos de verdad sería un tema a dilucidar en profundidad, y este no es el momento.

Somos conscientes de lo extensa que ha resultado nuestra introducción al tema de la “limitación” y el posible exceso de textos originales orteguianos. Pero hemos de tener en cuenta que se trata de un tema al que los comentaristas expertos del autor que nos son conocidos apenas si han dedicado referencias expresas excepto, quizás, José Lasaga en su libro *Figuras de la vida buena*, y para nuestra investigación y conclusiones tiene una importancia capital. Como puede observarse las citas mantienen un cierto criterio cronológico, aunque no todas, y se hallan dispersas en distintos ensayos y obras del autor. No es, pues, extraña la omisión involuntaria de alguna de ellas, incluso importante.

A modo de conclusión de esta presentación, citaremos un texto de *Idea de teatro. Anejo I, Máscaras*, fechado en 1946:

El hombre hizo desde luego la experiencia más radical que sobre la realidad de su vida le cabe hacer: descubrir que es una realidad limitada por todos lados, en todas

direcciones y, por tanto, de sobra impotente. El hombre puede algunas cosas que quiere, pero esto no hace sino subrayarle tanto más que no puede las mejores cosas que quiere. Experiencia tal produce automáticamente la imaginación de *otra* realidad, [en] la cual puede, sin limitación, todo lo que quiere. La conciencia de su propia relatividad es en el hombre inseparable de la conciencia postuladora de lo infinito. Y entonces se engendra en él el vehemente y equívoco afán de querer ser precisamente eso que no es: lo absoluto, participar en esa *otra* superior realidad, conseguir traerla a la suya menesterosa y limitada, procurar que lo omnipotente colabore en su nativa impotencia (IX, 868).

La experiencia radical del hombre es el descubrimiento de su propia limitación, de la incongruencia entre lo que quiere y lo que puede (IX, 871)

4.1.4.1. Limitación ontológica

Limitación equivale a finitud, categoría atribuible a todo ser que no es autosuficiente. Limitación o finitud es lo que tiene límites determinados, lo circunscrito, tanto ontológica, como gnoseológica y vitalmente. La limitación o finitud nos remite de forma ineluctable a la noción de contingencia como realidad que nos constituye y que no es otra que una cierta posibilidad de que cualquier hecho suceda o no suceda, sembrando en nuestras vidas la semilla de la incertidumbre y el desasosiego.

La limitación ontológica es consecuencia de la naturaleza finita del hombre, como realidad encarnada en un espacio y tiempo determinados. Hasta tal punto incide esta realidad temporal e histórica en la concepción del hombre en Ortega, que afirma reiteradamente que “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene...historia” (VI, 63), es decir, nada estable e inamovible, sino “acontecimiento”, temporalidad y espacialidad; finitud en último término. Comenta Aranguren al respecto que

esta proposición, tomada a la letra, es inadmisibile. Naturalmente se trata de una exageración —conocida es la positiva valoración orteguiana de la exageración— con la

que Ortega quiere meter por los ojos la “plasticidad” casi sin límites de lo humano, su historicidad. Ortega no niega — ¿cómo había de negar?— la realidad de la naturaleza, del cuerpo y del psiquismo, de lo psicossomático o psicobiológico en el hombre (...) Lo que de verdad quería decir Ortega en la frase anterior es esto: ‘el hombre tiene naturaleza pero no es naturaleza sino que es...historia’⁶⁹.

En esta misma interpretación que Aranguren insiste X. Zubiri cuando afirma que “la misma realidad, que es Naturaleza, es también Historia”⁷⁰.

Es un tema de los más debatidos de la filosofía orteguiana, respecto al cual existen numerosos y excelentes estudios que tratan de caracterizar el modo de ver la relación naturaleza–historia⁷¹. La vida es una “realidad radical”, un quehacer anclado en un sistema de creencias y preferencias que constituyen el estrato más profundo de la arquitectura de nuestra vida. “Frente a la creencia o fe en la revelación divina propia del Medievo, se suscita a partir del siglo XV la nueva fe en la razón físico–matemática como fundamento de todo proyecto futuro, creencia que se mantiene hasta bien entrado el siglo XX. Pero, a su vez, esta razón física y el modelo naturalista han fracasado en nuestro tiempo —nos referimos obviamente a los tiempos de Ortega— y

⁶⁹ *La ética de Ortega*, o. c., p. 517.

⁷⁰ “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado”, en *Naturaleza, historia, Dios*, o. c., pp. 325-326.

⁷¹ Citaremos algunos que nos han servido de referencia: Marquínez Argote, Germán: “Naturaleza e historia en Ortega y Gasset y Zubiri”, *Revista agustiniana*, nº 34 (1993), pp. 311-333; Merino, Lorenzo: “La vida humana, el mundo y el ser fundamental en Ortega”, (extracto de la tesis doctoral *La vida humana en el pensamiento de Ortega y Gasset*), *Revista de Filosofía* nº 23 (1964) pp.- 51-78; Camerón, Sara: *El problema del ser en Ortega y Gasset*, Troquel, Buenos Aires, 1970. Massa Rincón, Francisco J.: *El concepto de naturaleza en Ortega*, EditEuro Universitaria, Barcelona, 1996

han forzado la aparición en nuestro autor de la razón vital e histórica llamada a revelar el verdadero ser y sentido de la vida”⁷².

El auténtico meollo de la cuestión se centra, una vez más, en los conceptos de identidad y cambio: por un lado está la naturaleza que representa lo fijo e inmóvil, lo siempre idéntico a sí mismo, y por otro la historia que es continuo fluir o cambio, variabilidad sin ser ni consistencia. Ortega opina que nuestro mundo sigue prisionero dentro del círculo que dibujó la ontología eleática —fijación, inmovilidad, identidad— a pesar de los intentos de Aristóteles por introducir el concepto del tiempo en la *ousía* invariable con el fin de tender un puente entre la unidad latente del ser y su aparente multiplicidad y movilidad. En opinión de Marquínez la idea de Ortega de “mantener a toda costa la inmovilidad de la naturaleza, como telón de fondo sobre el cual resaltar al máximo la movilidad de la vida y el galope de la historia no deja de ser un hábil manejo hermenéutico por parte de nuestro autor, que confirmaría lo apuntado por Aranguren sobre la exageración como forma expresiva frecuente en su obra”.

Habría que elaborar una nueva ontología, reclama Ortega, un concepto no eleático del ser, como se ha elaborado una geometría no-euclidiana para recoger el incesante quehacer —que-hacerse— del hombre como universal y cotidiano acontecimiento de la vida humana individual y colectiva. La vida no es un “factum” en ningún momento y circunstancia de nuestra existencia, sino un continuo “faciendum”, un devenir constatable. Es hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha y sea desterrado el concepto estático inherente al ser parmenidiano. Es cierto que la sociedad no cambia al mismo ritmo que las personas individuales, pero no lo es menos que, al igual que a las individualidades que la componen, se le presentan a la misma

⁷² Marquínez Argote, Germán: “Naturaleza e historia en Ortega y Gasset y Zubiri”, en *Revista agustiniana*, vol. 34, nº 103 (1993), p. 314.

sociedad posibilidades de desarrollo y progreso que no nos son regaladas, sino que debemos conquistar con nuestro esfuerzo.

Vida es lo que hacemos y lo que nos pasa en el transcurso de nuestra existencia. Desempeñamos, en consecuencia, los papeles de creador y creatura. Somos proyecto, peregrinos del ser o sustanciales emigrantes, vagabundos curtidos por el sol y el frío de los tiempos y los espacios que nos circundan y limitan: “No hay, por tanto, que lagrimar demasiado, sobre la mudanza de lo humano. Es precisamente nuestro privilegio ontológico. Sólo progresa quien no está vinculado a lo que ayer era, preso para siempre es ese ser que ya es, sino que puede emigrar de ese ser a otro” (VI, 74)

“Naturaleza” es lo que las cosas “son”, es decir, una estructura o consistencia fija y dada. Pero el hombre no es una cosa: el hombre no es un cuerpo que es una cosa; ni un alma, psique, conciencia o espíritu que es también una cosa. El hombre no es ninguna cosa sino su vida y ésta es temporal e histórica. El hombre, pues, no tiene naturaleza, sino historia, bien como sistema de experiencias —pasado—, bien como esencial dimensión humana —proyecto de futuro.

No quisiéramos, sin embargo, concluir nuestro comentario sobre la “limitación ontológica” del hombre sin resaltar que, a pesar de experimentar como un privilegio su posibilidad—necesidad, diríamos—, de constante mudanza, su constitución o estructura no deja de ser una verdadera *limitación y finitud* que se pone de manifiesto en su esencial anhelo de plenitud y autosuficiencia y deriva en la decepcionante experiencia de soledad, preocupación, incertidumbre, sensación de naufragio y drama al no poder alcanzarlas.

4.1.4.2. Limitación gnoseológica

La finitud gnoseológica se manifiesta, subjetivamente, —nos dice Maceiras⁷³— como limitación de las posibilidades de alcanzar un conocimiento total, derivadas de las condiciones del propio sujeto, que no permiten extender el conocimiento hasta más allá de ciertos límites, y objetivamente experimentada como perspectiva en cuanto que, si partimos de las cosas, no podemos adquirir de ellas más que aspectos parciales”.

La limitación gnoseológica es un tema de conocimiento y constituye, sin duda, uno de los temas fundamentales de la filosofía orteguiana. Así como el alumbramiento de la vida como realidad radical supuso un absoluto cambio en la concepción de la realidad, la constatación del carácter limitado de nuestro conocimiento y la controversia surgida a raíz de la posibilidad de conocer o no la verdad y su absoluta o relatividad supuso, desde las primeras décadas del pasado siglo *el tema de nuestro tiempo* para Ortega y las corrientes filosóficas de su tiempo.

La verdad —nos dice Ortega— al reflejar adecuadamente lo que las cosas son, se obliga a ser una e invariable. Mas la vida humana, en su multiforme desarrollo, es decir, en la historia, ha cambiado constantemente de opinión, consagrando como “verdad” la que adoptaba en cada caso. ¿Cómo compaginar lo uno con lo otro? ¿Cómo avencindar la verdad, que es una e invariable, dentro de la vitalidad humana, que es, por esencia, mudadiza y varía de individuo a individuo, de raza a raza, de edad a edad? No puede plantearse de forma más nítida y justa la cuestión de la verdad, cuyo nombre mismo ‘oculta un problema sumamente dramático’ (III, 572).

La disyuntiva está planteada: o renunciamos a la idea de que la verdad se deja captar por el hombre, tal como la describe la doctrina relativista, o para salvar ésta renunciamos al multiforme desarrollo de la vida humana, un hecho constatable imposible de evitar como precisa el racionalismo. La escisión es total. De un lado lo

⁷³ Maceiras Fafian, Manuel: *Finitud*, <http://www.mercaba.org/JUANPABLOII/JORNADAS/marcopaz.htm> de Google al 30 oct. 2009, 18,42: 13 GMT, p. 2.

que somos, lo que en nosotros es vital, realidad histórica y constatable, y del otro “ese núcleo racional que nos capacita para alcanzar la verdad, pero que, en cambio, no vive (...), ajeno a las vicisitudes que son síntomas de vitalidad” (III, 573). El problema está planteado en toda su crudeza y con ejemplar nitidez en el capítulo III —Relativismo y Racionalismo— de *El tema de nuestro tiempo*, y su resolución propuesta con claridad no menos ejemplar en el capítulo X —“La doctrina del punto de vista”— de la misma obra, y a él hemos aludido en epígrafes anteriores.

“El conocimiento, dice Ortega, es la adquisición de verdades, y en las verdades se nos manifiesta el universo trascendente (transubjetivo) de la realidad. Las verdades son eternas, únicas e invariables. ¿Cómo es posible su insaculación en el sujeto?” (III, 612). Actuando el sujeto como un cedazo o retícula que deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona pero que no las deforma. Esta es su función ante la realidad cósmica que nos circunda, claramente selectiva. “El individuo, aparato receptor, de la infinitud de elementos que integran la realidad, deja pasar aquellos cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible, ignorando el resto. Así mismo la estructura psíquica de cada individuo, dotada de una forma determinada, permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado a inexorable ceguera para otras” (III, 613). El punto de vista y la visión de una misma realidad bajo determinadas perspectivas, todas igualmente ciertas y reales, nos permiten afirmar que, tanto el uno —punto de vista—, como la otra, —perspectiva— son aplicables a todas las estructura de nuestra vida en todos sus ámbitos.

Hemos enmarcado el tema del conocimiento y de la verdad en la teoría general de la limitación por su carácter de selección. Ni podemos alcanzar de un único intento y con un único golpe de entendimiento toda la verdad, ni podemos percibir la realidad en toda su dimensión y matices sino acumulando perspectivas y puntos de vista distintos pero complementarios, y aun así parte de la misma nos quedará oculta e

inédita. Es la demostración palmaria de nuestra limitación o finitud como parte constitutiva de nuestra individualidad, como dice Maceiras:

No obstante la limitación y finitud en que arraigan nuestros actos intelectivos tienden por sí mismos, a integrar la perspectiva, a sobrepasar lo conocido (la ilusión trascendental kantiana), y a buscar lo incondicionado o lo infinito (Descartes) que se presupone como condición de toda limitación o perspectiva. Eso convierte la finitud en mediación entre lo limitado, realmente conocido, y lo ilimitado, a lo que tiende el conocimiento como tal⁷⁴.

4.1.4.3. Limitación existencial y vital

Hemos hecho referencia expresa anteriormente a las nefastas consecuencias que experimentamos en nuestra vida a causa de nuestra limitación, situación que perfectamente puede achacarse a la general “inadecuación” del hombre respecto a sí mismo o desajuste entre su querer y su poder. Una de las principales características de la cultura desde finales del siglo XIX el utopismo, el culto a la diosa razón como la más excelsa de las dignidades y la fe en un progreso infinito, contexto que heredó Ortega y contra el que luchó denodadamente como él mismo nos indica en *Prólogo a la edición de sus obras*: “mi incesante batalla contra el utopismo no es sino la consecuencia de haber sorprendido estas dos verdades : que la vida, en el sentido de vida humana y no de fenómenos biológico, es el hecho radical, y que la vida es circunstancia. Cada cual existe náufrago de su circunstancia. En ella tiene, quiera o no, que bracear para sentirse a flote” (V, 93). Este componente—la circunstancia— que portamos a nuestras espaldas como un peso que nos impide volar —utopía— pero al tiempo nos da la oportunidad de poder realizarnos, es un exponente claro de nuestra limitación.

Constatar nuestra propia realidad olvidándonos de la “unidad de la razón” al uso; palpar de forma fehaciente la realidad de la vida, aparcando definitivamente

⁷⁴ *Finitud, o. c.*, p. 3.

cualquier utopía, condujeron a las corrientes existencialistas de la filosofía, en la mayoría de los casos, a una angustia vital insoportable, y a la desesperación. No fue el caso de nuestro autor, si bien del trasfondo de su filosofía brota una cierta sensación de inseguridad y desasosiego al coincidir el desplome de la cultura europea con un descalabro político mucho más profundo en la llamada generación del 98. Ortega declara que su obra es circunstancial. Añadiremos, por nuestra cuenta, que, no sólo su obra sino toda su existencia, es circunstancial. La vida no deja de ser más que “un acontecimiento”, un continuo quehacer para seguir viviendo, y el hombre es “lo que hacemos y lo que nos pasa” —en su propia definición—, hechos, sin duda, circunstanciales, enraizados en un espacio y un tiempo limitados y fijados.

Circunstanciales son así mismo los proyectos que nos forjamos, los destinos a los que nos proponemos llegar, la vocación, incluso, que nos impulsa en cada momento, por cuanto todos estos componentes de nuestras vidas nacen, se nutren y desarrollan en unas determinadas circunstancias personales y sociales que nos limitan, aunque puedan ser propicias a nuestros deseos. Circunstancial es nuestro sentimiento que dirige nuestras preferencias para obrar en un determinado momento de tal o cual modo. Circunstanciales, en tanto que limitados, son nuestros propios conceptos al poner coto o límites en la definición de las cosas. No es posible, en conclusión, referirnos a las cosas, hechos o situaciones que se plantean en nuestra existencia, sin referirlas a unos límites, porque nuestro entendimiento no admite lo infinito o indefinido si no es con relación a lo conocido y delimitado, y la misma concepción del ser como algo absoluto, fijo, eterno, ha debido encarnarse en una *realidad ondulante*, en continuo cambio y transformación como es nuestra vida.

Hemos prescindido en lo que precede, como puede observarse, de cualquier tipo de cita, en un ejercicio de memoria selectiva, también limitada, por entender que *grosso modo* lo escrito muestra una visión más personal de los que consideramos puntos esenciales de la filosofía orteguiana. No obstante, no podemos resistirnos a

dejar constancia de dos pensamientos de Ortega acerca del concepto de limitación ya expuesto. En *El tema de nuestro tiempo*, insertado en el apéndice “El sentido histórico de la teoría de Einstein”, titulado “Finitismo”, dice:

Mientras el pasado utopista lo arreglaba todo recurriendo al infinito en el espacio y el tiempo, la física de Einstein (...) acota el universo (...), la infinitud del cosmos fue una de las grandes ideas que produjo el Renacimiento (...). Durante toda la época moderna, bajo los afanes del hombre occidental, ha latido como un fondo mágico de infinitud del paisaje cósmico. Ahora, de pronto, el mundo se limita, es un huerto con muros confinantes, es un aposento, un interior ¿No sugiere este nuevo escenario todo un estilo de vida opuesto al usado? (III, 651-652).

¿Y no supone la doctrina orteguiana —nos preguntamos nosotros— un estilo de vida nuevo al centrar todo su desarrollo en lo que constituye su “realidad radical”?

En el *Prólogo a una edición de sus obras* —texto admirable para comprender el pensamiento orteguiano hasta 1932 y su progresivo desarrollo—, después de narrarnos el por qué de sus intuiciones sobre la vida y la circunstancialidad de la misma, continúa exponiendo que

la idea de eternidad, de ser incondicionado, ubicuo, brota en el hombre porque ha menester de ella como *contrapposto* salvador a su inalienable circunstancialidad. Le duele al hombre ser de un tiempo y de un lugar, y la quejumbre de esa adscripción a la gleba espacio—temporal retumba en su pensamiento bajo la especie de eternidad. El hombre quisiera ser eterno precisamente porque es lo contrario (V, 93-94).

Es el querer y no poder; el ansia de verdad y felicidad absolutas que percibe nuestro ser y que contrasta con su confinamiento, con su limitación por una realidad radicada que nos constituye.

4.2. UNIVERSALISMO, PLURALISMO Y RELATIVISMO EN LA ÉTICA ORTEGUIANA

Se deduce fácilmente de lo expuesto en el epígrafe anterior que nos estamos refiriendo a la *humana conditio* que han intentado e intentan poner de relieve eminentes sociólogos y filósofos como, por ejemplo, Hannah Arendt, Norbert Elias y Eugenio Trías⁷⁵. No es, por otra parte, invención nueva ya que en todos los tiempos y lugares nos hemos estado preguntando a nosotros mismos qué es lo que realmente somos, cuál es nuestra condición de habitantes del mundo. Nuestras ideas y las de la propia sociedad de la que formamos parte han ido acomodando las preguntas concretas y las consiguientes respuestas a las características y acontecimientos más relevantes de cada época como, por otra parte, es propio de toda ética que se precie de tal e intente iluminar y dar sentido a nuestros comportamientos. Así, por ejemplo, las visiones de las dos guerras mundiales, que no dejan de producir un brutal impacto en nuestras conciencias.

Elias analiza en su obra estos magnos y estremecedores acontecimientos acaecidos en Europa y Norteamérica y se plantea el dilema o alternativa en que sitúan el hombre contemporáneo: destrucción generalizada y despiadada o superación de las actitudes totalitarias que conducen a la violencia. La elección es obvia pero exige una civilización superior todavía por conquistar, en su opinión.

Arendt, por su parte, personalmente afectada anímicamente por los episodios antisemitas de la IIª guerra mundial que le tocó vivir como parte integrante de la comunidad judía, postula que el ser humano ni es bueno ni es malo por naturaleza y que sólo el individuo es responsable de sus actos, contraponiendo el egoísmo personal a las exigencias de la comunidad de la que forman parte y reclamando una ética

⁷⁵—Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993; Elías, Norbert, *Humana conditio: Consideraciones a la evolución de la humanidad*, Península, Barcelona, 2002. y Trías, Eugenio, *Ética y condición humana*, Península, Barcelona, 2000.

comunitaria negociable y negociada una y otra vez. Es el individuo el que tiene la tarea de configurar el mundo que le ha tocado vivir en conexión con las demás personas en base a la *labor*, el *trabajo* y la *acción*. La labor, en tanto que proceso vital, —nos comenta— asegura la supervivencia del individuo y la especie; el trabajo permite la durabilidad ante la futilidad de la vida mortal, y la acción, en tanto es capaz de preservar la singularidad humana, crea la condición para el recuerdo e inaugura la historia. Lo que nos propone Arendt es una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias, y pensar más en lo que hacemos.

Ambos estudios tratan sobre el estado de la humanidad en el mundo contemporáneo y las imprescindibles articulaciones que deben existir entre los individuos y las sociedades que lo conforman y la constituyen con la vista puesta en un desarrollo armónico de las personas y la superación de cualquier tipo de conflicto, sea de la naturaleza o escala que sea. Se trata de aunar comportamientos específicos de unos y otras en un mundo diverso y plural; de construir tramas interdependientes con fines, medios e intenciones que busquen el desarrollo integral de las personas y las sociedades.

Párrafo aparte requiere el tema de la *humana conditio* en Eugenio Trías por cuanto su estudio y desarrollo constituye el fundamento de su sistema filosófico. Es el sentido ontológico del “límite” el que le permite elucidar la naturaleza y condición de *lo que somos, la humana conditio*. No podemos detenernos en desarrollar, ni siquiera en esquema, lo que constituye su sistema filosófico en torno al tema del “límite”, pero sí apuntar algunas ideas sobre “su” ética, plasmada, al menos en líneas generales, en su obra *Ética y condición humana*. “Una reflexión sobre nuestra propia condición (humana) nos permite esclarecer *eso que somos*. Ya que en última instancia la gran

pregunta filosófica, que parece condensar todas las demás, es la pregunta: « ¿Qué es el hombre?»⁷⁶ Y para Trías *somos los límites del mundo*. La ética de Trías está perfectamente ligada y condicionada por la acción de forma tal que “una ética que no se atenga a las condiciones humanas de su posible realización a través de la acción no puede legitimarse como tal (...). De hecho la ética no hace sino adecuar el marco general en el que puede desarrollarse la acción a las condiciones virtuales, o potenciales, que el ser humano permite”⁷⁷.

En su reflexión ética enfocada a una realización práctica, no falta un imperativo, al modo kantiano, que Trías formula del siguiente modo:

Obra de tal manera que ajustes tu máxima de conducta, o de acción, a la propia condición humana; es decir, a tu condición de habitante de la frontera”, que no deja de ser una variante del viejo dicho de Píndaro: “Llega a ser lo que eres”. Es también una variante del adagio délfico: “Conócete a ti mismo” (y obra en consecuencia)⁷⁸.

Concluye Trías el primero de los capítulos de la obra referenciada anotando que “en nuestra época esta reflexión es necesaria, ya que nos hallamos zarandeados por falsos universalismos (como los que ciertas formas economicistas o tecnológicas de “globalización” proponen) y por irredentos e irritantes particularismos (como los que ciertos modos de integrista religioso o nacionalista disponen)”⁷⁹.

⁷⁶ *Ética y condición humana*, Península, Barcelona, 2000, p. 12

⁷⁷ *Ibíd.*, p.35.

⁷⁸ *Ibíd.* p. 16.

⁷⁹ *Ibíd.*, pp. 17-18.

Y como referencia expresa a este tema del universalismo, dedica el capítulo veinte, breve pero enjundioso, a la “Universalidad y pluralismo de la ética”, afirmando que

la ética que aquí se expone pretende, a la vez, ser una ética universalista que, sin embargo, asuma y acoja la pluralidad (como garantía del pluralismo). Es universal en su propuesta, pero es completamente plural en las posibles respuestas a ésta⁸⁰.

Pluralidad no significa necesariamente relativismo (moral o cultural). El relativismo ético implicaría una pluralidad de opciones determinadas por una pluralidad de códigos morales que especificarían conminaciones o requisitorias de la acción de carácter totalmente diferenciado en razón de los contextos sociales, culturales, nacionales o históricos. Pero aquí se defiende el carácter unitario y universal de una propuesta ética que tiene por base y por refrendo la pre—comprensión que puede alcanzarse en relación a la “humana conditio”⁸¹.

Universalidad, pues, y unidad de lo humano y pluralidad de formas de vida. Propuesta universal y única, pero respuestas que siempre serán plurales, propias de sujetos personalizados y singulares. Posibilidad de mediaciones culturales, sociales, históricas o de cualquier otro tipo entre la universalidad de la propuesta y la singularidad de las respuestas. Pero una cosa clara: imputabilidad de los actos éticos a los sujetos individuales y nunca a las sociedades o instituciones que éstos constituyen y desarrollan.

También José Lasaga, concluye su libro *Figuras de la vida buena (Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset)* con el título elocuente de “La indigencia de lo real”, enfrentándose con “esa desagradable sospecha de que la ética y la metafísica

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 135.

⁸¹ *Ibíd.*

orteguianas contengan un peligroso desencaje entre la exigencia idealizante de la primera y las constataciones realistas de la segunda”⁸²:

Lo que da sus perfiles al mundo de cada cual, es el sistema de creencias, configurado históricamente, constituyendo “el estrato más profundo de nuestra vida” (V, 392). Pero, advierte Ortega, “dejemos intacta la cuestión de si bajo ese estrato más profundo no hay aún algo más, un fondo metafísico al que ni siquiera llegan nuestra creencias (ibíd.)⁸³.

La realidad es, a la vez, claridad y misterio, un enigma que se comporta con esencial doblez y “las creencias mismas no dejan de ser, al fin y al cabo, interpretaciones humanas y no realidad sin más (...) El estrato último que sostiene la realidad apariencial de las creencias, es desconocido e incognoscible” (Ibíd. p. 219). Es en la fórmula que emplea Ortega para definir la vida —“la vida es lo que hacemos y lo que nos pasa”— donde nos muestra la contingencia e indigencia de nuestro vivir por cuanto “lo que nos pasa” carece de una cierta seguridad y queda abierto a los designios de nuestro propio quehacer. Y es que, como nos dice el propio Ortega, “lo terrible de la realidad efectiva es que contiene siempre rasgos equívocos. Nunca sabe uno bien cómo es en definitiva, y consecuentemente, no sabe uno cómo comportarse ante ella. Y esto en todos los órdenes (II, 594).

No debemos ocultar la importancia de esta observación en la definición y estructura de la ética orteguiana basada fundamentalmente en la vocación y la circunstancia, así como la íntima relación con cuanto llevamos escrito sobre la “limitación de nuestro propio ser y de nuestra existencia que se recoge en la expresión “humana conditio”. La vida no tiene de por sí realidad alguna; es puro acontecimiento

⁸² *Figuras de la vida buena*, o.c., p. 218.

⁸³ o.c., pp. 218-219.

y el acceso a la realidad no deja de ser enigmático y opaco la mayoría de las veces. Y concluye Lasaga:

Hay que hablar, pues, de opacidad de lo real en el sentido de que lo que hay tiene una dimensión que se resiste a la experiencia humana, que no puede ser humanizada, tanto por “arriba”, ámbito de lo suprasensible, como por “abajo”, lo infrasensible, Lo que llamamos “cosas”, son extracciones conformadas sobre lo que está más allá de toda forma, de todo nombre, de todo sentido⁸⁴,

El epígrafe segundo del capítulo lo dedica Lasaga al problema del mal, poniendo de manifiesto que “la condición humana se nos revela en la unidad interna de la carencia ontológica de lo real y en la necesidad de llenar el hueco o vacío metafísico que es siempre toda vida humana”⁸⁵. Se refiere a continuación a la actitud que puede tomarse ante la existencia del mal, pesimista en opinión de Ortega por lo que se refiere al mundo cristiano al “reconocerse el hombre con todo en su derredor [como algo indigente], insuficiente, pecador, menesteroso de pleno ser y de salvación” (IX, 1392).

Después de profundizar en el estudio del mal y de la indigencia del ser en Leibniz, transcribe Lasaga el texto en que, en su opinión, Ortega pone de manifiesto el fundamento ontológico de su metafísica de la vida humana, mediante “el compromiso de pensar una nueva modalidad de ser, cuya característica esencial residiría en que su actualidad no está garantizada por ninguna instancia ontológica, frente al ser autárquico y suficiente de Platón y Aristóteles. Y a este nuevo modo de ser, propio de la vida humana individual, es a lo que Ortega llama “ser indigente”: “Frente al ser suficiente de la sustancia o cosa, la vida es el ser indigente, el ente que lo único que

⁸⁴ *Figuras de la vida buena*, o.c., p. 222.

⁸⁵ o.c., p. 223.

tiene es, propiamente, menesteres” (VI, 65). Pero es que “la indigencia nombra no sólo la mera dificultad, sino una tendencia de la vida humana a no darse en formas plenas”⁸⁶. “El mal es consustancial a la vida humana como manifestación de nuestra insuficiencia y limitación y se constituye en una dimensión virtual de toda la vida humana. Ortega se refiere al mal radical, fundamental, y no tanto al mal moral, cuando el yo se niega a ser el que verdaderamente es, incumpliendo el imperativo pindárico de “ser el que tienes que ser”.

Basten estas ligeras pinceladas para tejer la urdimbre de nuestra vida entrelazando las nociones de “limitación” y “ser indigente” del ser humano analizados desde las perspectivas de los males más recientes, en la visión de dos sociólogos y filósofos contemporáneos (Arendt y Elias), la nueva filosofía surgida del concepto del “límite” de Eugenio Trías, y la interpretación de Ortega,—en análisis brillante de Lasaga, que hemos intentado, con mayor o menor fortuna, reproducir o interpretar— surgida igualmente de un período de profunda crisis intelectual y moral en la sociedad europea.

Señalábamos en los inicios de nuestra investigación nuestra pretensión de poner en relieve que la ética orteguiana, en su afán de orientación y clarificación de nuestra existencia como vida y proyecto, era un trasunto fidedigno de su propia concepción filosófica. Hemos intentado plasmar a través del estudio que antecede las líneas fundamentales de su sistema filosófico y es hora de constatar si nuestra pretensión alcanzó su objetivo; si, como indica en el *Prólogo a una edición de sus obras*, su vida y obras se corresponden con los principios básicos de su filosofía y pueden presentarse como una realización o caso ejecutivo de las mismas.

⁸⁶ o.c., p. 236.

El *problema de su tiempo* para Ortega era la superación del idealismo que, de alguna forma, había desarraigado la vida de nuestra existencia en favor de una preocupación desorbitada por la razón pura, la diosa razón. El sistema filosófico nacido de tal concepción, radicalmente deforme, nos muestra una existencia hierática, sin fuste, como meras construcciones idealistas de nuestro intelecto que en nada se correspondían con nuestras percepciones vitales. Deberíamos, en consecuencia volver a las cosas, al mundo real, encauzar de algún modo nuestras desaforadas mentes, embridarlas, y pisar la gleba de nuestra vida cotidiana. Y en esta tarea estaban ocupados varios filósofos de la época orteguiana, junto con él, resucitando o proyectando nuevas formas de pensamiento (fenomenología, existencialismo, vitalismo, etc.). Es el devenir histórico de nuestras ideas que nacen y desaparecen o se estabilizan siguiendo una ley pendular de acción, reacción y reposo. Quizás no todos pensaron propugnar un vuelco total a los sistemas filosóficos pretéritos y alumbrar nuevas perspectivas en la forma de concebir la vida, sus estructuras y complejidades como lo hizo Ortega, quien dio ese paso trascendental e inauguró nuevos modos de explicar nuestra existencia y el mundo que nos rodea, inventando nuevos conceptos o nuevas formas de interpretar a los antiguos y arropando sus investigaciones y conclusiones con un lenguaje más próximo, más inteligible, incluso poético y brillante.

Se nos va a exculpar en lo sucesivo el escaso recurso a las citas y el uso parco de lenguajes filosóficos más depurados. Pretendemos desinhibirnos en lo posible de todo pensamiento y ropaje preconcebido y manifestar de forma más personal las conclusiones a las que hemos llegado después de haber convivido durante muchos meses con los lenguajes e ideas de nuestro autor y de sus más conspicuos comentaristas. Tampoco Ortega fue muy partidario de excesivas notas a pie de página.

El vuelco que sufrió la investigación filosófica con Ortega, repetimos, fue total como él mismo se precia de recordarnos en sucesivos tramos de sus obras. Y eso que los cambios afectaron a lo más “sagrado” de los sistemas pretéritos. Por ejemplo: la

concepción del “ser” heredado de la filosofía griega; el exceso del idealismo llevado por Descartes hasta la exaltación de la razón pura como forma suprema del pensamiento, y la superación de las concepciones éticas heredadas, incluida la kantiana, como fórmulas periclitadas que atendían fundamentalmente a normas de comportamiento individual o colectivo pero que olvidaban la razón última de nuestras formas de actuar. Una característica negativa, a nuestro entender, hemos de imputar al quehacer y exponer filosófico orteguiano: llevar las posiciones contrarias a su forma de pensar al extremo, para resaltar su propia posición, mediante el recurso a la exageración, a la descarnada exposición de las cuestiones suscitadas por el adversario sin matiz alguno. Quizás la novedad de lo expuesto en su nueva concepción filosófica, que más de una vez podría apreciarse como auténtica “herejía”, podría servirle de excusa.

Ortega parte en su nuevo sistema de tres ideas germinales: *la vida humana* como auténtico hontanar y “realidad radical”; *el hombre*, la persona humana como sujeto de esta realidad, y *la circunstancia* como escenario en el que vivimos e interactuamos con cuanto nos rodea y nos constituye.

La vida humana es la primera realidad que se nos manifiesta y sus constantes cambios y evolución es algo patente a nuestros sentidos y a nuestra inteligencia. La vida es un ondulante devenir y su estancamiento no es sino signo de muerte, necrosis subyacente que acaba por aniquilarnos. Pero la vida es un don que recibimos, sin previo conocimiento ni consentimiento alguno por nuestra parte. Es un “acontecimiento” que nos surge y se nos impone, —“me han nacido”, en expresión unamuniana— constituyendo un reto al que debemos responder en cada instante, porque en cada instante deseamos seguir viviendo. No existe un “ser” inmutable, sustancia o esencia fija y permanente, que nos constituya, al modo de pensar griego que se extiende hasta nuestra época contemporánea, pero esta afirmación nos lleva a un mundo de inseguridades y enigmas de difícil comprensión.

Si nos preguntamos qué es la vida, nuestra vida —y esta es una pregunta que surge en nosotros en todo momento— hemos de contestarnos con Ortega que nuestra vida es “*lo que somos y lo que hacemos*”. Claro está que lo que hacemos lo experimentamos de continuo y de lo que somos tenemos ignorancia constatada. Esta razón nos mueve a preferir la otra definición que nos sugiere el propio Ortega: la vida es *lo que hacemos y lo que nos pasa*. Ambas fórmulas expresan con nitidez, a nuestro entender, las ideas germinales que hemos anunciado: *vida* como problema, *hombre* como aquello que somos y hacemos y *circunstancia* como aquello que nos pasa, de tal forma entrelazados que forman a modo de una urdimbre indestructible hasta el punto que hasta el propio Ortega, al menos en sus primeros escritos, identifica vida con hombre y viceversa.

Hemos sido arrojados a este mundo sin previo consentimiento nuestro y debemos interactuar en él y con él en nuestro desarrollo personal y comunitario, razón por la cual necesitamos conocer nuestra propia realidad y la del mundo que nos rodea, ya sean otras personas semejantes a nosotros como el resto de seres animados con distintos modos de vida al nuestro, y el mundo inanimado. Esta necesidad de conocimiento implica necesariamente un deber de comprensión. Realidad mucho más profunda y compleja que el mero observar y saber. Es la comprensión de los demás y de cuanto nos rodea, por nimio que nos parezca, lo que propiciará nuevos descubrimientos en los/lo demás e irá moldeando nuestro espíritu para alcanzar a “ser nosotros mismos” y lograr la felicidad. La comprensión es el grado supremo del amor. De ahí el deseo y anhelo de Ortega en *Meditaciones del Quijote*. Y esta comprensión, este amor circunstanciado, es la palanca que mueve el mundo, nos acerca o nos distancia de los demás y propicia el que aunemos nuestras perspectivas y puntos de vista personales en un afán conjunto de “salvaciones”.

Apenas hemos aludido al tema de la vida y aterrizamos sin apenas proponérselo en el tema del hombre, sujeto donde se sustancia con mayor plenitud,

y que se constituye en “el verdadero y único problema de la ética”. No podría serlo, de otro modo por cuanto es únicamente el hombre el que tiene la facultad de tomar decisiones, de elegir entre varias opciones y es ésta, la elección, la que constituye en último término, nuestra dimensión ética. Pero Ortega nos marca como premisa inicial, incontrovertible, que el hombre “no tiene naturaleza”, no es un “ser”, al modo parmenidiano, extático, inmóvil, siempre igual a sí mismo en su esencia, sino que “es historia”, es decir, algo no hecho sino que está continuamente haciéndose, viviéndose y desviviéndose, algo “ondulante”, en continuo devenir, que hoy es una cosa, una forma de ser, y mañana puede ser otra. No cabe, en consecuencia, inseguridad mayor por cuanto es imposible dotarlo de la mínima fijeza. El hombre es continuo “quehacer”, cambio por definición, necesaria adaptación a las circunstancias que nos va deparando la vida si queremos seguir existiendo; lo que hacemos y lo que nos pasa. Pero el hombre vive radicado en una circunstancia, en una sociedad.

Y ¿a qué llamamos circunstancia? No sólo a lo que está en nuestro derredor y constituye lo que llamamos mundo, sino a cuanto pueda afectarnos de cualquier modo, tanto interno como externo a nosotros. Es uno de los componentes de nuestro yo —*yo soy yo y mi circunstancia*—, la otra mitad de mi ser, pero no como algo adyacente o añadido, sino que constituye de forma inextricable, fundido con mi yo, mi vida. Y de tal forma que, en mi persona, lo uno y la otra no pueden tener vida propia: nacen, conviven y mueren al tiempo. Son coexistentes. Tanto la vida, como el hombre y la circunstancia, enraizadas en el tiempo y el espacio, tienen como característica común, entre otras, la limitación, la temporalidad y la contingencia que afectan a nuestra misma constitución, a nuestra forma de conocimiento y, en consecuencia, a la toma de nuestras decisiones.

Como puede observarse nuestras ideas sobre el sistema filosófico de Ortega brotan aquí y allá como a borbotones, sin un esquema prefijado ex profeso, y espero que no sea demasiado óbice para tener una idea exacta sobre las cuestiones

principales que plantea. El propio Ortega —y Dios me libre de la mínima comparación— escribió multitud de artículos y ensayos de modo similar, remitiendo a estudios o pruebas posteriores que nunca llegó a concretar, pero que imprimen a sus escritos ese aire fresco y espontáneo de los que carecen los mamotretos al uso en filosofía. No es excusa pero, como ya indicamos, procuramos huir en este capítulo final de todo intento de prueba por entender que ya han sido aportadas en el resto de capítulos precedentes. Nos resta simplemente abordar el tema de la ética y su posible relativismo para culminar nuestra investigación y a ello dedicaremos la parte final de este último capítulo.

A una vida, a un hombre y a unas circunstancias en continuo cambio, en continua generación y regeneración por nuestra parte, no se les puede atribuir otro tipo de ética que la postulada por Ortega: una ética abierta, más de principios que de normas, que estimule nuestras ansias de vivir en libertad y felicidad; una ética de responsabilidad y autenticidad en cuanto creación nuestra y no impuesta por influjos de una divinidad creadora, por imposiciones de nuestra sociedad, o por concepciones “a priori” de nuestra propia naturaleza; una ética que no produzca en nosotros hastío o el mínimo decaimiento sino ilusión y alegría en cuanto creación nuestra; una ética, en fin, que nos ayude a ser nosotros mismos como base y principio de nuestra felicidad.

Hemos indicado que para Ortega lo que constituye nuestra realidad moral no es la propia moral, tal como ésta ha sido entendida en tiempos pretéritos como “conjunto de normas ideales que tal vez aceptamos con la mente, pero que a menudo no cumplimos”, ni es la ética como justificación ideológica de la propia moral, sino el *ethos* como manifestación efectiva y espontánea, que de hecho informa cada vida. Es el *ethos*, un sistema peculiar de amores y odios, de preferencias y negligencias, el ser mismo de cada hombre cuando está en su quicio y vital eficiencia (...), el ser inexorable de cada hombre y cada pueblo” (IV, 304), si bien este último párrafo lo aplica Ortega a

“la moral” en una clara transposición o equiparación de significados entre moral, ética y *ethos* a la que ya hemos hecho referencia. Que el hombre es constitutivamente moral no cabe la menor duda, y que el hombre no sólo es constitutivamente moral en sí, sino que extiende este modo de ser a la sociedad es algo igualmente patente. Ambas realidades son afirmadas años después por su discípulo Xavier Zubiri cuando escribe: “Que el hombre sea realidad moral no es cuestión de reglas y de normas, sino de su propia estructura formal como esencia constitutivamente abierta (...), La realidad moral del hombre no solamente es realidad, sino que es una realidad social histórica. La moralidad misma es social y es histórica”⁸⁷.

Se imponía, en consecuencia, una regeneración de las actitudes éticas personales y colectivas, eliminando las rigideces de su estructura fundamentalmente normativa y muy mediatizada por concepciones religiosas y políticas en declive, para dotarlas de espontaneidad, de vida y de ilusión, que eliminasen por una parte los temores ancestrales a la libertad de conciencia y fomentasen por otra las ansias de vivir sin ataduras impuestas. Frente al anquilosamiento de las fórmulas que prometían salvaciones futuras, tierras que manaban leche y miel, pero que fomentaban el individualismo y el “sálvese quien pueda”, deberían emprenderse nuevos caminos hacia la omnímoda y universal comprensión, base imprescindible de la tolerancia. Y este cambio exigía, por una parte, desdramatizar la “casuística de la moral” tan fomentada en púlpitos y confesionarios, las estrecheces y dictaduras de las normas, y potenciar la “actitud” de cada cual, como auténtico hontanar de comportamientos y actitudes realmente morales. Esta “actitud” interior es convicción que nos impele a cumplir nuestros deberes como verdadera responsabilidad asumida por nosotros y va creando en nuestras vidas un “carácter” propio, como una “segunda naturaleza”, en expresión aristotélica.

⁸⁷ *Sobre el hombre*, o.c., pp. 421-422.

Pero todo cambio se basa en exigencias y renunciaciones que, en el caso de cambios de actitud, multiplican sus dificultades de efectiva realización. Hemos de dotarnos, el hombre debe adquirir, todo tipo de instrumentos que le ayuden a planificar su existencia y le doten de medios convenientes para alcanzar sus fines. Nos estamos refiriendo a una inteligencia o facultad de comprender, a un lenguaje en que expresarnos y poderemos comunicar, a una cierta empatía como modo de convivir en sociedad, a un espíritu abierto a estimar o desestimar las novedades que nos presentan la circunstancia o mundo como facultad de discernimiento y a una cierta clarividencia para proyectar nuestra existencia y concretar los fines que deseamos alcanzar. ¡Ahí es nada la panoplia de exigencias que nuestra vida nos reclama para poder ser nosotros mismos! Pero son también inmensas las posibilidades que el ser humano encierra, muchas aún sin descubrir, y las que ya han aflorado es dudoso que estén rindiendo al pleno de sus potencialidades. También es cierto, y en esto no podemos engañarnos, que el máximo desarrollo de nuestras potencialidades es limitado, como lo es nuestra realidad, pero que existe un mundo de fabulaciones, imaginaciones e idealidades que nos hacen concebir mundos y situaciones irreales que fomentan nuestra imaginación y nos hacen soñar como huida de nuestra realidad no siempre tan lisonjera como la hubiésemos deseado. Pero ¡Ay de nosotros! Los sueños, en expresión de nuestro ilustre poeta Calderón de la Barca, sueños son.

Las facultades que hemos enumerado más arriba no agotan nuestro mundo de posibilidades, pero sí debemos dejar constancia de que no nos han sido regaladas, no son algo constitutivo de nuestra naturaleza como consustancial a la misma, ni algo “a priori” dimanante de nuestro propio “ser”, sino algo que el hombre ha ido conquistando a través de su existencia, de siglos y siglos, y que han ido manifestándose en épocas determinadas de maduración del ser humano en lucha apasionada y constante por mantenerse en su existencia ante las dificultades y facilidades que le ofrecían el mundo y las circunstancias de cada momento. De ahí el

progreso que le ha ido jalonando el camino y la cultura que ha ido reposándose en cada época cristalizando en nuevas ideas y múltiples creencias.

Son los hombres y las sociedades los que conforman seres e instituciones complejas, dotados de mecanismos intrincados que forman auténticas urdimbres inextricables y profundamente relacionadas e interpuestas. Son, en efecto, realidades milenarias que han sufrido a lo largo de los siglos cambios, más o menos profundos, que en el primero de los casos no han incidido, ni pueden incidir en su estructura, pero que en caso de las sociedades han experimentado vuelcos excepcionales e imprevistos. Las incidencias de unos y otras no pueden determinar la estructura de nuestra moralidad: “ni el individuo, ni la sociedad, nos indica Zubiri, pueden determinar un sistema de deberes, si no es en vista de una cierta idea del hombre”⁸⁸. Los cambios que experimentan los hombres y las sociedades no son cambios de moral, sino desarrollo de la propia moral que, en cuanto tal, tiene que ser desarrollable. “El hecho de que en toda sociedad, continúa, haya una idea del hombre arranca de que los hombres, que componen esa sociedad, son realidades abiertas, en virtud de la inteligencia sentiente”⁸⁹.

Traemos este pasaje de Zubiri a propósito por su incidencia en el tema de la “apertura” del hombre y de las sociedades, como constituyente esencial de la moralidad, y antesala de estudio de un posible relativismo por cuanto éste se alimenta y sienta sus bases en la discrepancia de pareceres entre personas y sociedades. Es condición *sine qua non* para que nuestras personas y sociedades puedan responder adecuadamente a las exigencias que su propio desarrollo y proyecto les requieren en cada momento que sean auténticos patios abiertos y no claustros cerrados para

⁸⁸ o.c., p. 425.

⁸⁹ o.c., pp. 428-429.

acoger, examinar y aprobar o rechazar cuanto en su derredor sucede, incluidas las sensaciones que experimenta su espíritu en cada circunstancia. Es la única forma de poder discernir con conocimiento de causa y “saber a qué atenerse” en todo tiempo y lugar. Ortega postula o, mejor, reclama— esta “apertura” para toda ética auténtica y, en consecuencia, para la suya. Otro tema es su posible declive o deriva hacia una “ética de situación”, posibilidad sin consistencia si consideramos la ética como una actitud y no sólo como una norma, y cuya imputación Aranguren descarta argumentando que

para la ética de la situación, las normas de conducta, inexistentes *a priori*, surgen, cada una, del seno de la situación correspondiente, de tal modo que *se inventan o crean* en ella y sólo para ella; de ahí que, en rigor, haya *tantas normas como situaciones*: ninguna vale fuera de la situación en y para la que ha surgido. Por el contrario, en Ortega no hay, propiamente, más que *una norma*, el proyecto fundamental, la llamada de la vocación: norma además producida *a priori* no depende de las cambiantes situaciones, sino sólo —y eso, parcialmente— de la circunstancia originaria de mi vida⁹⁰.

No obstante, las argumentaciones tanto de Zubiri sobre la no influencia del hombre y de las sociedades en la definición de nuestra moralidad, como la de Aranguren descartando la aplicación de la llamada “ética de situación” a la ética orteguiana, aunque perfectamente argumentadas desde un plano teórico, no dejan de suscitar dudas razonables en situaciones prácticas que son las que corresponden a nuestras circunstancias reales. Que las sociedades no tengan algo o mucho que decir en el enraizamiento y difusión de nuestras creencias, y, por tanto, en su influjo en nuestros comportamientos, y que la idea que tengamos del hombre en cada sociedad, fácilmente constatable, no tenga incidencia en nuestros proyectos de vida y “ultimidades”, es algo que no podemos obviar, aunque carezcan de justificación

⁹⁰ *La ética de Ortega*, o. c., p. 534.

metafísica. Lo mismo podemos decir de la no aplicación de una ética de situación a doctrinas éticas como la de Ortega que tiene a gala remarcar como un constitutivo básico de nuestra existencia el valor esencial de “la circunstancia”.

Apertura, por tanto, del hombre a la sociedad y a las circunstancias como una actitud más del continuo “quehacer” que reclama nuestra existencia. Ética personal y social que intenta comprender lo que nos rodea, y a nosotros mismos, en una actitud de *amor intellectualis* como el que exige el propio Ortega al inicio de *Meditaciones del Quijote*. Afán de darle vida a las cosas nimias que hemos abandonado en los pozos de nuestra indiferencia y deseos de poner de manifiesto los valores que guardan para salvarlas y dotarlas de vida. Es, por otra parte, la búsqueda de la verdad, descubriendo el velo que las oculta, el alumbramiento de su feliz “epifanía”. No podemos pasar por alto en este breve corolario de la ética orteguiana el tema de “la verdad” como auténtico argumento axial de la ética orteguiana.

Hemos resaltado con anterioridad la raigambre de la condición ética en nuestras personas, su falta de “apriorismos” o exigencias “innatas” de nuestra naturaleza en su concepción y realización prácticas, lo que nos lleva a tener que engendrarla nosotros mismos y darle vida con nuestro exclusivo esfuerzo a lo largo de nuestra existencia. De ahí que, tanto el vivir como el hacerlo conforme a nuestra forma de ser, de sentir y de proyectarnos exija, no sólo imaginación y ciertas dosis de tenacidad, sino compromiso y fidelidad. La vida y las condiciones que comportan su existencia, no es algo hecho, un “factum”, sino un “faciendum”, una labor de irse abriendo caminos, a veces dificultosos y otras más propicios, para llegar a ser lo que queremos ser, lo que somos, la coincidencia con nosotros mismos.

En la obra *En torno a Galileo* (1933) dedica Ortega un capítulo a “La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo” destacando su equivalencia a la *autenticidad* y equiparando la expresión a otras similares escritas por él mismo, como

“ser plenamente el que se es”, “ser sí mismo”, “ser fiel a sí mismo”, “encajar en sí mismo” o “encajar en el propio destino”. “Se trata en suma del viejo imperativo pindárico —“llega a ser el que eres”—, que Ortega adopta para su ética, dramáticamente actualizado”⁹¹, en opinión de Rodríguez Huéscar. Tal imperativo apunta sin duda a la *responsabilidad*, cuestión ética por excelencia. Y es que, como señala el propio comentarista,

la verdad es una cuestión de ética en la medida en que la raíz de la ética (o de *lo ético*) es metafísica, o, si se quiere, en cuanto que la libertad constituye la estructura primaria de la “realidad radical”, la cual, como sabemos, es para Ortega la “vida humana” o, mejor, “mi vida”; tal estructura, en efecto, requiere esencialmente la verdad, que entra así también a formar parte de ella, justa y precisamente como exigencia estricta —esto es, como “requisito”—de la libertad (...) La verdad es, pues, cuestión de ética, por serlo de metafísica⁹².

Los rasgos fundamentales que se derivan de esta “relación” metafísica entre verdad y ética, los reduce el propio Rodríguez Huéscar a los siguientes⁹³:

—*Circunstancialidad*: la verdad tiene una fecha, un lugar y un sujeto: los de la situación concreta de quien la piensa. “Verdad es lo que ahora es verdad”. ¿Subjetivismo? ¿Relativismo? No: perspectivismo, historicidad.

—*Justificación*: La verdad es un proceso de descubrimiento, un hacer intelectual que, como todo hacer humano, exige justificación.

—*Responsabilidad*: “Cada día trae su afán” y cada momento exige su verdad. La *circunstancialidad* debe ser *deliberada*, y *el tema de su tiempo —y del nuestro—* es sustituir la razón pura por la razón viviente o vital.

—*Soledad*: Nadie puede decidir por mí ni pensar por mí.

⁹¹ *Semblanza de Ortega*, Anthropos, Barcelona, 1994, p. 204.

⁹² *Ibíd.*

⁹³ *o.c.*, p. 206.

—*Liberación hacia sí mismo*: Me libero de las interpretaciones y opiniones ajenas (...) para entrar en mí mismo y poder, en fin, ser el que soy, ser “yo mismo”. Cuando esa coincidencia consigo mismo se ha logrado, se está en la verdad.

Finaliza el autor su artículo señalando, como agradecido discípulo, que “Ortega fue la viviente encarnación de esta idea suya, y lo fue en tan perfecta identificación que su vida entera resultó una impresionante, continuada y luminosa predicación con el ejemplo⁹⁴”.

Pudiera parecer que el problema de nuestra orientación para guiarnos acertadamente en la vida está felizmente resuelto. Pero ¿todos sabemos lo que somos? ¿El saber lo que somos, en el mejor de los casos, nos asegura su cumplimiento? El comportamiento de un ladrón que se siente ladrón y quiere llegar a ser lo que es ¿podemos considerarlo como ético? ¿Y el de Hitler o Stalin, autores del mayor exterminio sufrido por la humanidad en toda su historia? He aquí uno de los problemas de la ética orteguiana si se lleva su idea de la “vocación” hasta sus últimas consecuencias. Y de la mano de este concepto entramos en uno de los “santuarios” fundamentales de la ética orteguiana: la vocación como imperativo formal de autorrealización en la verdad de nosotros mismos, secreta “llamada” o reclamación conjunta del yo y la circunstancia, nacida del lo más profundo del fondo vital, de su ineludible tarea en la vida como es un “programa íntegro e individual de existencia”. Pero esta misma realidad, esta necesidad de proyectarnos que todos experimentamos en lo más profundo de nosotros mismos, nos sume en la perplejidad más absoluta: nunca estamos seguros en concreto de lo que hay que hacer.

El concepto de vocación en Ortega es conflictivo y confuso. Su teoría carece de un desarrollo sistemático debiendo perseguir sus especificaciones a salto de cita en diferentes ensayos u obras y contextualizar en cada caso la extensión y profundidad de

⁹⁴ o.c., p. 207

su significado. Es problemático, por otra parte, decidir el tipo de persona que queremos ser y el tipo de vida que queremos llevar. Muchas veces desconocemos o percibimos con poca claridad y nitidez suficiente quiénes somos y lo que realmente queremos. En general no conocemos bien nuestra vocación debiendo echar mano la mayoría de las veces de la intuición. En consecuencia, difícilmente podremos cumplir con el imperativo orteguiano “sé el que eres”. Y siendo la vocación una orientación radical pero dependiente no sólo del “yo” sino de la circunstancia —algo externo a mí y que difícilmente puedo controlar—, de las directrices u orientaciones vocacionales apenas si tengo “un vago conocimiento”. “El yo auténtico de la vocación —nos dice Díaz Álvarez— no se nos muestra como algo completo, hecho, terminado, con perfiles claros. No es cristalino y cerrado, sino opaco y abierto, enigmático”⁹⁵. Enigma del yo, por tanto, correlativo al enigma del mundo y de la circunstancia, pilares básicos del sistema orteguiano y fundamentos de su concepción ética, ya que “el sentido del yo, su destino y vocación —en opinión de Pedro Cerezo— es indisociable del sentido del mundo, pues tener un *sí mismo* o serlo, es haber sido capaz de realizar-se en una circunstancia, realizando-la, a su vez, como mundo del yo. De este modo se abre la idea de vocación al contexto social”⁹⁶.

Lo grave, por decirlo de algún modo, lo verdaderamente importante a nuestro parco entender, es que el núcleo de la ética orteguiana es la ética de la vocación y que —en opinión del propio Ortega— nuestro yo es nuestra vocación. Es decir, el fundamento último de nuestra dimensión ética está sustentado en última instancia en algo que se nos presenta como enigma, con un nivel poco deseable de opacidad y con perfiles difusos. Nuestra orientación en la vida, en consecuencia, es muy precaria. Quizás no andaba tan descaminado Aranguren cuando escribió que Ortega no piensa

⁹⁵ “Cuestión de libertad. Ética y filosofía política”, o.c., p.264, nota.

⁹⁶ *La voluntad de aventura*, o.c., p. 364.

suficientemente “en situación” su idea de la vocación, es decir, no pone a ésta en toda su relación con la circunstancia. La vocación como “llamada” oída pasivamente le parece harto abstracta, a pesar de que, en su opinión, cuando Ortega llega a poseer y dominar su propia filosofía y articuló en el “quehacer” la vocación y la circunstancia, hizo desaparecer este rasgo abstracto⁹⁷.

Existe, por otra parte, una interrelación entre los conceptos de vocación, fondo insobornable, proyecto, misión, destino, etc. que se suceden en diversos escritos dependiendo de los contextos con los que se relacionan, pero que vienen a referirse a la misma o parecida cuestión. Renunciamos en este momento a un detalle más concreto por estimar que ya se ha hecho suficiente referencia a ellos en las páginas anteriores. Una referencia de San Martín parece corroborar nuestra leve apreciación cuando afirma que “el yo originario e individual se convertirá en el “fondo insobornable” en el que reside la voz última, que terminará Ortega llamando la vocación”⁹⁸. No son, con todo, simples relaciones, exentas de dificultad. Lasaga, en su admirable libro *Figuras de la vida buena*, nos advierte de que “la idea del yo como proyecto es una de las más complejas de la metafísica de Ortega y clave para entenderla” y que en “el fondo insobornable está en intuición no articulada la idea de la vocación y su apertura al principio de autenticidad como guía de la propia existencia”⁹⁹.

El propio Lasaga, dedica una parte importante del citado libro, el capítulo VII, a “El papel de la vocación (su función ética)”, destacando que “el núcleo de la ética orteguiana es la ilusión como punto de partida y la autenticidad del propio quehacer,

⁹⁷ *La ética de Ortega*, O. c., pp. 532-533.

⁹⁸ “Vocación y Profesión”, o. c., p. 106.

⁹⁹ *Figuras de la vida buena*, o. c., pp. 190 y 192 respectivamente.

del propio mundo, de la propia vida” (p. 184); que “el imperativo de Píndaro “sé el que tienes que ser” es obviamente formal porque no dice qué tiene uno que ser” (p. 195) y “es también vacío porque no proporciona un criterio racional que ofrezca máximas capaces de orientar la conducta. Exige la creación de criterios propios de actuación y esto convierte a la moral orteguiana en una moral abierta, circunstancial y, sobre todo, creativa” (p. 197); que “de los muchos imperativos o llamadas que los hombres pueden sentir destaca uno para Ortega: el imperativo de ser mejor.

Insiste una y otra vez Lasaga en la precariedad de nuestro ser, de nuestro conocer y del mundo que nos rodea: “la realidad es sistemáticamente presencia y enigma, claridad y misterio”¹⁰⁰. Nuestra relación con las cosas es constitutivamente inseguridad (...) y la realidad misma se comporta con esencial doblez, recubierta de interpretaciones y usos; la vida no es sino una especie de “acontecimiento”, contingencia, vida no asegurada de antemano, abierta a designios que no se muestran en su quehacer constituyente. Lo terrible de la realidad efectiva es — nos sigue diciendo el propio Ortega en *¿Qué es el conocimiento?*— que contiene siempre rasgos equívocos. Nunca sabe uno bien cómo es en definitiva, y, consecuentemente, no sabe uno como comportarse ante ella. Y esto en todos los órdenes. “La vocación, continúa Lasaga, no termina nunca por tanto de revelarse de un modo inequívoco, sólo habla por alusiones; no cabe, por tanto, certidumbre alguna”¹⁰¹. La realidad efectiva no es transparente, sino opaca. “El «modo de ser» de la vida humana es, pues, un ser indigente, incapaz de asegurar su logro o perfección, insustancial, sometido al tiempo, ser en devenir que puede en cualquier momento cesar en la experiencia”¹⁰². Y toda

¹⁰⁰ *Figuras de la vida buena*, o.c., p. 219.

¹⁰¹ *Ibíd.*

¹⁰² o. c., p. 232.

esta incertidumbre, esta perplejidad no es más que fruto de la finitud del ser humano a la que hemos hecho cumplida referencia más atrás. Según Pedro Cerezo:

“El problema sustancial [de la vida] no está para él [Ortega] en la complejidad de la vida, y mucho menos en su interna contradicción, como cree el agonismo, sino en la propia constitución indigente. (...) el fenómeno de la vida se presenta (...) con una herida de finitud que no es la muerte, sino algo más profundo que la muerte misma: la dependencia de lo otro de sí, de lo irrebalsable e irreductible”¹⁰³.

No obstante la incertidumbre y perplejidad que suscitan en nuestro ánimo y en nuestras vidas la realidad, y la vocación en particular, existe otro tipo de problemas más trascendentales que no dejan de importarnos e inquietarnos: “La irrevocabilidad y necesidad de la vocación, por ejemplo, en el contexto de una ética metafísica más allá de toda ética de valores o de una ética formal”¹⁰⁴. Para evitar el esquema determinista, Ortega señala que es una *posibilidad necesaria*. De hecho disponemos del mecanismo de la voluntad para negarnos a que ese yo auténtico se realice, si bien ello no impide que siga imponiéndose en permanente reclamación, como dice Larrea:

Sin embargo el carácter necesario e irrevocable de la vocación plantea el problema de cómo puede el hombre proponerse un proyecto de vida que se le impone como el único que puede desarrollar y confirmar su ser sin que a ello subyazca un secreto esencialismo o una suerte de figura ontológica que, por otra parte, torne superflua la dimensión histórica y temporal de la vida. Ortega y Heidegger se defienden con holgura por ser la vocación de naturaleza histórica y transitiva. Esto significa que la vocación concreta de cada cual no constituye a priori un yo puro y como aislado del

¹⁰³ “Pathos, *ethos*, logos”, o.c ., pp. 91-92.

¹⁰⁴ Larrea Jaspe, Beatriz., “El sentido de la vocación en Ortega”, en *El primado de la vida*, Atilano Domínguez, Jacobo Muñoz y Jaime de Salas, (Coords) Universidad Complutense de Madrid, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997, p. 54.

mundo (...) La vocación es previa a todo querer (o desear) y actúa en la región más profunda de nuestro yo como “requerimiento” o como “un necesitar ser tal”¹⁰⁵.

“Ortega no sólo se resiste a entender la vocación al margen de su sentido histórico—vital, en clave esencialista, concluye Larrea, sino que también se niega a entenderla como mera cristalización de condiciones psíquicas o sociales”¹⁰⁶.

Al problema de la irrevocabilidad, se unen, en opinión de Lasaga, “el del autoconocimiento o revelación efectiva de la vocación, su posibilidad de conocerla inequívocamente o si puede o no cambiar a lo largo de nuestra vida, el problema de su ejecución, si lo que nos «susurra» en este momento es lo auténtico o si podré, en definitiva, realizar su mandato, teniendo en cuenta las circunstancias¹⁰⁷. “¿Qué sentido tiene vivir en una realidad que contiene un imperativo de autenticidad como exigencia moral ineludible, pero que sistemáticamente no garantiza la realización de dicho imperativo?”, se pregunta¹⁰⁸.

En *Pidiendo un Goethe desde dentro* utiliza Ortega el concepto de autenticidad como la fidelidad del individuo a su propia vocación hasta tal extremo que puede incluso que la vocación le lleve a un individuo a convertirse en ladrón. La vocación, desde su punto de vista ético es más vinculante que cualquiera otra norma general o más abstracta: “El hombre cuya entelequia fuera ser ladrón *tiene* que serlo, aunque sus ideas morales se opongan a ello, reprima su incanjeable destino y logre que su vida efectiva sea de una correcta civilidad” (V, 130) .Es un tema este de la moral del ladrón

¹⁰⁵ o.c., p. 55.

¹⁰⁶ o.c., p. 57.

¹⁰⁷ *Figuras de la vida buena*, o. c., p. 202.

¹⁰⁸ o.c., p. 217.

muy controvertido entre los estudiosos de la obra de Ortega y las posturas que mantiene cada cual discrepan en la correcta interpretación del texto orteguiano. :

Cerezo, al igual que Aranguren, opina que Ortega estaría, con su ejemplo, haciendo un “razonamiento *per impossibile*. Es decir, que para Ortega la vocación de ladrón es un contrasentido porque no responde a ninguna verdadera aspiración de la vida humana y, en conclusión, no puede haber vocaciones perversas ni tampoco una multiplicidad absoluta e irreconocible de las vocaciones. Cerezo, en opinión de Díaz Álvarez, “parece atribuir a la ética de la vocación orteguiana una vocación genérica común, que serviría como muro de contención de la posible diseminación de la esfera de lo moral”¹⁰⁹. Lasaga, por su parte, discrepa de la opinión de Aranguren y Cerezo. Entiende que hay que tomarse muy en serio el ejemplo del ladrón e interpretarlo a la luz del carácter enigmático de la vocación que siempre se corresponde con el carácter así mismo enigmático del mundo. No es posible rechazar desde los postulados orteguianos que existe una vocación para el mal. Ni sería posible, en sentido estricto, reconducir racionalmente la pluralidad moral. Opina Díaz Álvarez que “en lo sustancial comparto su tesis. Creo que no es posible desde los postulados filosóficos de la ética de la vocación tratar de acomodar, en líneas generales, un universalismo moral. Es casi una cuestión de método, de modelo filosófico. El imperativo pindárico no puede ser colonizado por el imperativo categórico”¹¹⁰.

Existen, a nuestro entender, dos cuestiones en la controversia a la que acabamos de hacer alusión. Una se refiere a si la vocación es irrevocable y necesaria, a la que Ortega contesta, en parte, que “el hombre es la única y casi inconcebible realidad que existe sin tener un ser irremediable prefijado, que no es desde luego y ya

¹⁰⁹ “Cuestión de libertad. Ética y filosofía”. o. c., p. 265.

¹¹⁰ O.c., pg. 266.

lo que es, sino que necesita elegir su propio ser” (V, 351), y la cuestión de del universalismo moral o “vocación genérica común”. De la primera nos cabe decir que no es una exigencia necesaria, un a priori, algo que nos constituya ontológicamente de forma irremediable y obligatoria por su misma naturaleza, sino, como hemos indicado citando a Beatriz Larrea, una “posibilidad necesaria”, que no afecta al libre albedrío de la persona ya que somos libres de vivir o no conforme a la vocación y ésta no se nos presenta con nitidez y sentido de imperativo insoslayable. Es posible que los textos orteguianos insistan, incluso con cierta reiteración, en la importancia primordial de esta sensación de estar llamados a una determinada forma de actuar y así poder realizarnos con plenitud. Pero no lo es menos el afán de exageración, los pleonasmos que utiliza Ortega a la hora de intentar transmitirnos las ideas que considera fundamentales. Un ejemplo claro es el uso del término “inexorable” que tan profusamente utiliza en el transcurso de su obra y no siempre con idéntica significación contextual.

La otra cuestión, el universalismo moral o la “vocación genérica común” enlaza con el tema anterior —la vocación de ladrón— por cuanto el propio Ortega inserta una nota donde se plantea “el problema decisivo [que] es si, en efecto, el ser ladrón es una forma de auténtica humanidad” (V, 130 Nota). Y ¿cuál sería el destino o la vocación de humanidad? Obviamente la vida buena, que, en modo alguno excluye la vocación personal. Sobre la justificación de esta vocación universal que fundamentaría un universalismo moral, nos dice Ortega que “la mayor parte de lo que tenemos que hacer para ser auténticos nos es común con los demás hombres lanzados sobre el área de la vida a una misma altura del largo destino humano, es decir, con los demás hombres de nuestra época” (VI, 483). En otro lugar, precisando aún más y aquilatando el carácter individual de la propia vocación, nos indica:

Sólo quiero hacerle notar que, aunque la vocación es siempre individual, se compone, claro está, de no pocos ingredientes genéricos. Por muy individuo que usted sea,

amigo mío, tiene usted que ser hombre, que ser alemán o francés, que ser de un tiempo o de otro, y cada uno de estos títulos arrastra todo un repertorio de determinaciones de destino. Sólo que todo eso no es propiamente destino mientras no quede modulado individualmente (V, 134)

Por eso, para Cerezo: “el caso es que Ortega no insistió en este nivel de vocación genérica humana, o del individuo *qua* hombre, que es el tema relevante de la ética”¹¹¹. “He aquí, el problema ético relevante ¿qué significa que la vida nos impone, nos llama apremiantemente a todos y cada uno, *singularitim*, a una vocación genérica de humanidad, por encima o por debajo de las diferencias culturales, sociales e individuales? ¿Es un simple vínculo de cohesión colectiva o un vínculo de solidaridad”¹¹². Y ¿por qué —nos preguntamos nosotros— no puede ser un síntoma o manifestación de comprensión? Lo que sí está claro es que Ortega ha rebajado considerablemente, sin renunciar a él, el nivel de exigencia individualísima de la vocación, comprendiendo nuestro arraigo en la realidad, en la circunstancia, que nos obliga a compartir horizontes, sentimientos, ideas y creencias con los demás. Es un claro signo de apertura a los demás, de sociabilidad, de comprensión, de querer perfeccionarnos y salvarnos nosotros, pero con las cosas en nuestro derredor.

Pero este universalismo moral no es sino una consecuencia necesaria del universalismo de la verdad. La verdad es única, requisito esencial que comparte con la ética, pero ambas son universalistas, aunque acojan y asuman la pluralidad. La propuesta es universal, pero las posibles respuestas son, o pueden ser, plurales, asumiendo el carácter radicalmente personal del sujeto de la persona y respetando en todo momento su particular vocación y punto de vista. La realidad es única pero se nos muestra diversificada en mil haces, cual maravilloso caleidoscopio acomodando sus

¹¹¹ “La ética de la alegría creadora”, en *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, o. c., p. 228.

¹¹² o.c., p. 229.

múltiples perfiles a nuestra perspectiva y puntos de vista. Ni podemos conocer toda la verdad, ni todas las verdades a causa de nuestras limitaciones humanas. Pero lo que no puede arrebatar nos esta limitación es el carácter de realidad de aquello que conocemos, ni la posibilidad, mejor exigencia, de complementar nuestras perspectivas o puntos de vista para tener una visión más completa de la misma. Ortega rara vez se ha referido a la perspectiva ética, pero sí ha procurado extender toda su filosofía del perspectivismo y el punto de vista al resto de realidades de nuestra vida y nuestros modos de conocer y vivir, citando expresamente en algunos de ellos el sentido ético.

Unidad moral, pues, humanidad, nacida como exigencia de la unicidad de la verdad, pero pluralismo en la vocación personal y en el comportamiento ético de cada cual, sin que esta pluralidad signifique necesariamente relativismo ontológico, epistemológico, moral o cultural.

La búsqueda de la verdad es un anhelo de nuestra condición humana que necesita adaptarse a las circunstancias, pero a costa de renunciar por esa misma condición a una verdad total y absoluta. Nuestro conocimiento no deja de ser parcial y nuestros conceptos borrosos, poco determinados en determinadas ocasiones.

En lo referente al relativismo, constatamos, y nos parece de sentido común, que una misma realidad no es conocida por todos del mismo modo, sino que su conocimiento es relativo a la dotación sensorial, a la experiencia ya adquirida y a las teorías de que dispone cada sujeto. Para evitar, no obstante, el peligro de que proliferen en exceso los conocimientos exclusivamente individuales, negando la existencia misma de un conocimiento común, debemos, de alguna forma, propiciar una perspectiva común. Esta perspectiva común existe ya por cuanto todos los seres humanos poseemos un sistema de representación y una competencia lingüística que es básicamente la misma en todos, a pesar de nuestras diferencias individuales en la percepción, preparación intelectual y experiencia

El conocimiento de las cosas es *relativo* a la perspectiva espacio-temporal, social y cultural del sujeto del conocimiento y el perspectivismo aparece como una forma de pluralismo, es decir, como la tesis de que la realidad se compone de perspectivas plurales, lo cual hace legítimo hablar de diferentes formas de presentársenos la realidad, de distintas clases de conocimiento y de diversas posibilidades de acción. Frente al monismo, en cualesquiera de sus modalidades, el perspectivismo o pluralismo ontológico sostiene que hay varios tipos de realidad; que la realidad se fragmenta, por así decir, en varios niveles con sus categorías propias e irreductibles; que hay varias clases de conocimiento, además del científico (el cotidiano, el artístico, el religioso, por ejemplo), y que hay varias formas de acción de las cuales dependen la libertad y la responsabilidad. En suma, el pluralismo aparece como una opción filosófica razonable y prometedora, ya que se empeña en desterrar tanto el “pensamiento como la acción única”¹¹³

¹¹³ Los dos últimos párrafos copian o extractan parte de la “Presentación” del libro *Universalismos, relativismos, pluralismos*, a cargo de Pascual F. Martínez Freire quien, junto con Jorge V. Arregui, David Mantero y Pedro Ginés Sánchez forman el grupo de sus editores. *Thémata*, Revista de Filosofía, nº 27, 2001, edición de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2001, pp. 9-12.

CAPÍTULO QUINTO

A MODO DE CONCLUSIONES

Todos llevamos a modo de segunda naturaleza el peso y responsabilidad de nuestras acciones como carga pesada o liviana dependiendo del modo en que hayamos podido afrontar nuestra existencia. Esta es nuestra cruz o nuestro estímulo para seguir viviendo y viviéndonos. Y todos somos, lo queramos o no, nos afecte con mayor o menor intensidad, hijos de nuestro tiempo.

La época y circunstancias en que Ortega inició, desarrollo y culminó su recorrido vital, tanto como mero espectador como preparando y ejerciendo su profesión de catedrático de Filosofía, fueron las de una cierta bonanza intelectual, mediada por una profunda crisis cultural y espiritual en Europa, protagonista de los mayores conflictos bélicos, tanto a nivel mundial como nacional —dos guerras a nivel mundial y una guerra civil en España demasiado cruenta—. Estos acontecimientos dejan, sin duda, impronta en las mentes y en las almas de las personas y provocan reacciones concretas, imprevistas la mayoría de las veces, en las formas de pensar y de actuar. No es una excepción nuestro filósofo que pasó la práctica totalidad de su vida analizando las causas de tanto desastre y proyectando desde la cátedra, la prensa escrita y toda clase de foros, nuevos horizontes de libertad y “salvación”.

Conocer, por tanto, la circunstancia en que vivió y desarrolló su pensamiento Ortega es una ineludible necesidad. Aparece en Ortega la modernidad con toda su parafernalia de cambios y nuevas formas de vivir y Ortega, “nada moderno y muy siglo XX”, se siente obligado a pergeñar su vida y sus acciones con este telón de fondo. Europa estaba en crisis en el sistema de sus ideas vitales y España se presentaba como

un auténtico problema. Se palpaba un cambio sustancial en el horizonte vital del hombre de esta sociedad contemporánea desde los puntos de vista de los gustos y las sensibilidades, que tenían consecuencias evidentes en la visión moral de los individuos y las instituciones. Daba la sensación de que las antiguas creencias, ideas y valores perdían súbitamente su vigencia y el pensamiento contemporáneo no aceptaba ya verdades, cánones, absolutismos, advirtiéndose que la verdad, la belleza y demás cosas admitían diversas interpretaciones y que podía aprehenderse desde múltiples y diversas perspectivas.

La modernidad en España se mostró problemática y contradictoria. Frente al desastre colonial, con la pérdida de Cuba como última posesión ultramarina, florece una pléyade de grandes pensadores, artistas e intelectuales de todo tipo. Los cambios políticos, sin embargo, fueron la expresión de una profunda crisis nacional, que veían, si bien no todos, en la Europa de la crisis, la solución a nuestro estancamiento científico, universitario, democrático, de competencia y modernidad.

En el mundo de las ideas, la aparición de las masas, el tipo social nuevo, gregario y sin moral, que habían creado el desarrollo y la revolución y que dominaba la vida social, era el factor más importante de la decadencia de Occidente. Las ideas de pluralismo, liberalismo y la propia democracia habían hecho igualmente crisis. Se imponía, en consecuencia, una reforma intelectual y moral a nivel europeo, pero con mayor intensidad y urgencia en España, objetivo fundamental en Ortega en todo momento. Comprender la vida por sí misma, frente a la desproporcionada atención que se dedicaba a la razón, era la principal preocupación de la primera mitad del siglo XX, constituyendo para Ortega el problema de definir ese modo de ser, esa realidad primaria su primer y fundamental objetivo. Habérselas con la realidad para saber a qué atenerse; averiguar qué eran las cosas en cuanto fuente de posibilidades para la acción humana, se eran conocimientos necesarios para saber cómo conducirse o comportarse

en cada circunstancia y, en consecuencia, poder dar cuenta y justificación del repertorio de nuestras respuestas vitales, de nuestras preferencias valorativas.

No es fácil seleccionar entre las múltiples reformas que propuso Ortega para reconducir a España y Europa a las veredas del progreso y plenitud en todos los campos, sobre todo los intelectuales y vitales. Nos inclinamos por su honda repercusión y radicalidad a dos: La reforma de la idea del ser y la reforma de la idea de la verdad frente al dilema entre el absolutismo racionalista y el relativismo. La primera, la ontológica, era tributaria de su crítica al idealismo, en su versión extrema subjetivista, identificada con Descartes. En la reforma de la idea de la verdad, congruente, por otra parte, con la reforma de la idea del “ser”, Ortega se aparta tanto del sentido absoluto de la verdad en el racionalismo como en el relativismo subjetivista, buscando una vía media a la que corresponde su perspectivismo. La ética, por su parte, no es “ética de crisis”, sino ética pensada y predicada para salir de ella, para más allá de la crisis. Es una ética o moral “abierta” frente a la moral cerrada, dogmática y convencionalmente religiosa al uso, alternativa tanto al pragmatismo como al normativismo moral kantiano, y cuyas características fundamentales son la autenticidad como fidelidad a la vocación y la magnanimidad como disposición, actitud, para dedicarse íntegramente a ella.

Frente al encumbramiento de la diosa razón por parte del racionalismo, el ensalzamiento en exceso del idealismo, adhesión inquebrantable a todo tipo de absolutismos y *a priori*, la intelectualidad filosófica se había olvidado en exceso de la vida. Las elucubraciones de la mente, la idea de explicarlo todo de forma racional al margen de la experiencia cotidiana confiándolo todo o meras interpretaciones de la realidad, habían condenado al desván de los recuerdos lo que era más cercano y cierto a la experiencia espontánea humana: la vida. El “pienso, luego existo” de Descartes debía tener como premisa inicial no el pensamiento sino la vida donde arraiga *ab initio* todo pensamiento, convirtiendo la afirmación idealista en otra que podría proponerse

como “pienso porque vivo”. Este es el giro fundamental, existencial, que experimenta la filosofía en los tiempos en que Ortega iniciaba los primeros escauceos filosóficos, junto a otros intelectuales europeos, y que le lleva a formular su tesis inicial de la vida como “realidad radical”. Pero esta vida la apreciamos a primera vista arraigada en un tiempo y un espacio y rodeada por un mundo y una pléyade de “cosas” y situaciones, tanto externas como internas a nosotros, que Ortega denomina “circunstancias”.

Vida como realidad radical circunstanciada y hombre como sujeto que la encarna, le llevan a concretar su filosofía en el slogan, por llamarlo de alguna forma “yo soy yo y mi circunstancia”. Pero la vida es un don, algo que nos ha sido dado *gratis et amore*, sin previa anuencia por parte nuestra, que necesita un cuidado continuo para su conservación y desarrollo en un escenario en principio hostil. La vida, en definitiva, es un qué hacer que nos da muchos quehaceres. Debemos planificarla con el máximo cuidado y trazar para ella un camino por el que debe transitar a lo largo de la existencia, no exento de peligros y esfuerzo. Somos peregrinos, caminantes en ruta permanente, y portamos como macutos a nuestra espalda nuestras limitaciones en tanto que seres indigentes.

Nuestra existencia y nuestro tránsito por tierras muchas veces hostiles requieren para poder sobrevivir un conocimiento, cuanto más extenso y profundo mejor, del mundo que nos rodea. Hemos de echar mano de todos los recursos que la naturaleza y nuestro progreso ponen a nuestro alcance, conscientes de que nuestra vida hemos de proyectarla, construirla y mantenerla eficiente y eficaz en todo tiempo nosotros mismos. En este afán de proyección y progreso se suceden a lo largo de la historia diversas concepciones y corrientes de opinión, por lo que se refiere a la filosofía, unas más acertadas que otras, pero todas imbuidas por el afán de clarificar nuestras vidas aportando explicaciones y pretendidas soluciones a nuestras excesivas dudas sobre nosotros mismos y sobre el mundo.

Es el caso de Ortega y las profundas innovaciones que nos plantea su sistema filosófico, que rompe con todo el resto de concepciones pretéritas. El novísimo planteamiento de Ortega responde con fidelidad a nuestras más espontáneas y originales experiencias y no deja de ser como “genial intuición” primigenia, cuyo desarrollo posterior, a pesar de múltiples vicisitudes que no son del caso, ha fructificado en un sistema filosófico perfectamente adaptado a nuestros tiempos de continuo cambio y graves indecisiones y encrucijadas.

No pueden existir verdades absolutas que impidan la menor duda y obvien las variadas certezas de diversos individuos, pueblos y sociedades radicados aún en sociedades primitivas que no han podido o querido acceder a cotas más elevadas de conocimiento, ni morales únicas que puedan orientar los comportamientos de los muy variados colectivos que pueblan la tierra. No estamos negando que la verdad exista ni que la moral, la ética, sean *a radice* una exigencia constitutiva de nuestra persona plural según el sujeto que deba conocerla o practicarla. Pero esto no obsta para que cada cual tenga su punto de vista sobre una y otra, ni que tanto la una como la otra dejen de existir como realidades a causa de las discrepancias en su interpretación.

Ortega lo intuyó perfectamente buscando vías de solución a las corrientes antagónicas existentes en su tiempo. Frente al racionalismo y el escepticismo o relativismo, propone su teoría del perspectivismo, que se convierte en fulcro de su sistema filosófico, y lo que a primera vista se percibe como razonable y obvio en la percepción visual, lo extiende a todo tipo de percepciones con idéntica nitidez y necesidad, multiplicando hasta cotas insospechadas las perspectivas físicas, morales y estéticas. No trata expresamente, que nos conste, del *relativismo ético*—objetivo específico de nuestra investigación—. Pero no deja de llamarnos la atención el espíritu combativo que manifiesta contra todo subjetivismo cuando, por otra parte, y en la teoría concreta del perspectivismo y punto de vista, quien percibe y juzga en todo momento es —y no puede ser de otra forma— el sujeto, convirtiéndose, de alguna

forma, en “medida” de las cosas, al menos desde el punto de vista cognitivo, tal como proclamaba Protágoras y a cuya opinión no se opuso Ortega en ningún momento.

Esta teoría orteguiana de la perspectiva y el punto de vista tiene un complemento esencial y necesario: la *humana conditio*, su forma limitada de conocer y percibir el mundo y las cosas que le rodean y le constituyen. De tal forma es importante esta condición humana, consustancial a toda persona, que condiciona todo acercamiento y afán de comprensión de la propia verdad y de la realidad del mundo, tanto nuestro mundo interior como el que nos cerca y nos rodea.

Ante esta realidad, —la circunstancia del aforismo orteguiano “yo soy yo y mi circunstancia”—, tal como se nos presenta en la vida, muchas veces enigmática y no menos opaca o falta de limitación concreta y real en otras tantas, que inculca en nuestros ánimos y en nuestras conciencias la incertidumbre y el no saber qué camino tomar cuando se trata de una encrucijada, nos preguntamos si la ética de Ortega, guía necesaria para nuestro correcto obrar, padece de lo que se ha pronosticado como enfermedad del siglo: el relativismo. Ortega rechaza los relativismos extremos, aquellos que niegan que la verdad o la bondad existan o que no podamos conocerlos; niega el que la verdad o bondad dependa exclusivamente de nuestras condiciones subjetivas o aquellas posturas que postulan que la auténtica verdad o bondad es privilegio de un determinado grupo, raza o religión”. Acepta, sin embargo, un moderado relativismo como algo evidente y necesario de nuestra propia condición humana, o como auténtica realidad en su teoría del perspectivismo referida a nuestros modos de conocer y de obrar. Lo que conocemos o estimamos, nuestros puntos de vista, tanto perceptivos como morales o espirituales, son aspectos parciales de nuestra percepción de las cosas y de nuestras emociones y sentimientos que nos impulsan a obrar, y obrar el bien, y no “toda la realidad”. Esta percepción parcial es fruto de nuestra limitación constitutiva, pero no impide que nuestro conocimiento o percepción sean *verdaderos*, ni propicia que de alguna forma *deformen* la realidad. Lo

relativo es la realidad y no nuestro conocimiento de ella. Nuestro conocimiento de la realidad es auténtico y real, aunque *parcial*, de una realidad que es relativa, que dice siempre relación a la vida. Nos estamos refiriendo, en consecuencia a una “relativa relatividad” en el pensamiento orteguiano, que es, por otra parte, la que realmente experimentamos en nuestras vidas circunstanciadas y al margen de meras posiciones intelectualistas extremas.

Ortega distingue perfectamente en su pensamiento filosófico la relatividad y el relativismo —nunca fue amigo de los “ismos”—y nos insta a estar en todo momento a la “altura de los tiempos” situándonos en el nivel civilizatorio propio de nuestra época. “Hay una vocación general y común a todos los hombres. Todos los hombres, en efecto, se sienten llamados a ser felices,—nos dice en el *Prólogo a veinte años de caza mayor, del Conde de Yebes*—pero en cada individuo esa difusa apelación se concreta en un perfil más o menos singular con que la felicidad se le presenta” (VI, 273). Todo “quehacer”, puntualiza Aranguren, es concebido como una concreción, determinación o ajustamiento de una norma *general* —general en Ortega porque vale para la totalidad unitaria de la vida, aun cuando sea personalmente *individualísima* a una circunstancia”¹.

Es posible que estas citas aclaren algo las discrepancias existentes entre el carácter individual, *personalísimo*, que pueda atribuirse a la ética orteguiana y su exigencia de *universalidad*. Otro tanto ocurre con el modo en que su dimensión de relatividad, que no de relativismo, pueda ser superada. Y en este punto existen, al menos, dos opiniones diversas pero similares en el fondo: la de San Martín que nos habla de una posible *superación hegeliana* mediante la integración de perspectivas ² y

¹ *La ética de Ortega*, o.c., p.534.

² “Para una superación «hegeliana» del relativismo”, o.c.

la de Díaz Álvarez que apunta a “una *composibilidad de perspectivas* mediante el intercambio de pareceres, por ejemplo, a modo de hegelianismo sin espíritu absoluto”³.

No debemos concluir nuestra tarea sin resaltar la responsabilidad, el esfuerzo y la magnanimidad que exige la ética orteguiana por cuanto es un camino ideado y delimitado por nosotros mismos para adquirir la plenitud de nuestros anhelos y, en último término, la felicidad. Nadie nos está dictando normas o formas adecuadas de comportamiento, tanto personal como social. Nos encontramos en soledad con nosotros mismos y, en consecuencia, los dictados de nuestro “yo insobornable”, las llamadas “silentes” de nuestra vocación son nuestras íntimas exigencias, resultando su cumplimiento un ejercicio de sinceridad y lealtad con nosotros mismos. Nuestra misión es creadora y en cuanto tal alegre e ilusionada. Somos dueños de nosotros mismos y responsables únicos de nuestros actos. Pero estamos integrados en una sociedad que nos cobija, nos instruye con su milenaria experiencia y, en parte, nos condiciona. La limitación que, en todos los órdenes, experimentamos en nuestras formas de conocer y de actuar, puede ser paliada en parte, y soportada con mejor temple, si somos capaces de comunicar e intercambiar nuestras perspectivas y puntos de vista con los demás hasta alcanzar “la plenitud de los tiempos” —en sentido orteguiano— a la que todos somos requeridos.

³ “Más allá del racionalismo y el relativismo.- Algunas consideraciones sobre la teoría de la perspectiva en «El tema de nuestro tiempo»”, o.c.

BIBLIOGRAFÍA

- ABAD PASCUAL, J. J., *El método de la razón vital y su teoría en Ortega y Gasset*, Teatropoe, Madrid, 1992.
- ÁLVAREZ GONZÁLEZ, E., “El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 25 (2012), pp. 163-183.
- “La vida del yo: el problema del sujeto en Ortega”, *Signos Filosóficos*, vol. XII, núm. 24, julio—diciembre, 2010.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, M., *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- ARANGUREN, J. L., *Obras completas*, ed. de BLAZQUEZ, F., Trotta, Madrid, 1994.
- ARENAS, L., y otros, *El desafío del relativismo*, Edición de Luis Arenas, Jacobo Muñoz y Ángeles J. Perona, Trotta, Madrid, 1997.
- BILBENY, N., *Ética*, Ariel, Barcelona, 2012.
- BIRULES, F., “Relativismo e historia. La actualidad de la comprensión”, *El desafío del relativismo*, Trotta, 1997, pp. 183-191.
- BRENTANO, F., *El origen del conocimiento moral*, Técnos, Madrid, 2013.
- CAMERON, S., *El problema del ser en Ortega*, Ed. Troquel, Buenos Aires, 1970.
- CASTELLÓ MELIÁ, J. C., *La hermenéutica narrativa de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2009.
- CEREZO GALÁN, P., *La voluntad de aventura. Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona, 1984.
- *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva/ Fundación José Ortega y Gasset — Gregorio Marañón, Madrid, 2011.
- “Páthos, éthos, logos (en homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar)”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 24 (2012), pp. 85-107.
- CONILL, J., *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos
- “Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 7 (2003), pp. 05-117.

- CSEJTEI, D., "La dimensión hermenéutica de las *Meditaciones del Quijote*, en LASAGA, J., MÁRQUEZ, M., NAVARRO, J. M., Y SAN MARTÍN, J., (eds.), *Ortega en pasado y futuro. Medio siglo después*, Biblioteca Nueva/ Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2007, pp. 47-63.
- DE SANTIAGO GUERVÓS, L.F., "Las ilusiones del conocimiento: perspectivismo e interpretación", en MARTÍNEZ FREIRE, P. F., ARREGUI, J. V., MANTERO, D., GINÉS SÁNCHEZ, P., (eds.), *Universalismos, relativismos, pluralismos, Thémata. — Revista de Filosofía*, 27 (2001), Sevilla, 2001, pp. 123-139.
- DÍAZ ÁLVAREZ, J.M., "El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega", en SAN MARTÍN, J., Y LASAGA, J., *Ortega en circunstancia*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2005, pp. 143-170.
- "Más allá del racionalismo y el relativismo. Algunas consideraciones sobre la teoría de la perspectiva en *El tema de nuestro tiempo*", en LÓPEZ SÁENZ, M^o. C. y DÍAZ ÁLVAREZ, J.M., (eds.), *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, pp. 109-128.
- "Cuestión de libertad. Ética y filosofía política", en ZAMORA BONILLA, J., (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2013, pp. 251-286.
- FERRATER MORA, J., *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona, 1967.
- *Diccionario de filosofía de bolsillo*, Alianza Editorial, 1999.
- FRAIJÓ, M., "Relativismo y religión", en ARENAS L., MUÑOZ, J., PERONA, A. J., (eds.), *El desafío del relativismo*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 163-181.
- GARAGORRI, P., *Ensayos sobre la generación del 98*, Alianza, Madrid, 1981.
- GARCÍA-GOMEZ, J., *Caminos de la reflexión: la teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid*, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2009.
- GARCÍA MORENTE, M., *Obras completas*. Anthropos, Barcelona, 1996.
- GÓMEZ, C., Y MUGUERZA, J., *La aventura de la moralidad*, Alianza, Madrid, 2007.

- GONZÁLEZ-SANDOVAL BUENO, J., “La intuición en el pensamiento de Ortega”. *Contrastes, Revista interdisciplinar de Filosofía*, Málaga, 1996, pp.
- GROUDIN, J., “Fenomenología o hermenéutica. Un intento de comprender con afán común dentro del movimiento fenomenológico desde su práctica hermenéutica”, en RODRÍGUEZ, R., Y CAZZARELLI, S., (Eds.), *Lenguaje y categorías de la hermenéutica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.
- “Carta sobre el humanismo”, *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- HIERRO SÁNCHEZ PESCADOR, J., “La idea del yo en Ortega” en LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (eds.), *Meditaciones sobre el Quijote*, Tébar, Madrid, 2005.
- HIRSCHBERGER, H., *Historia de la Filosofía*, Tomo II, Herder, Barcelona, 1972.
- LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, Revista de Occidente, Madrid.
- LARREA, JASPE, B., “El sentido de la vocación en Ortega”, DOMÍNGUEZ, A., MOÑOZ, J., DE SALAS, J., (coords.), *El primado de la vida: cultura, estética y política en Ortega y Gasset*, Universidad de Castilla—La Mancha, Cuenca, 1997, pp. 53-68.
- LASAGA NEDINA, J., *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*. Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003.
- *Figuras de la vida buena (Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset)*, Enigma, Madrid, 2006.
- “Los nombres de una filosofía: razón vital o razón histórica”, *Revista de Occidente*, 293 (2005), pp. 5-25.
- La cuestión del yo en Ortega, www.uned.es/dpto_fim/InvFen00/Boletin/04/06_LASAGA.pdf.
- LUCAS, R., *Hacerse hombre*, Typis Pontificae Universitatis Gregorianae, Roma, 1989.
- LUKES, S., *El relativismo moral*, Paidós, Madrid, 2011.
- MACEIRAS, F., *Finitud*, <http://www.mercaba.org/JUANPABLOII/marcopaz.htm>.
- MALDONADO DE GUEVARA., *Cinco salvaciones*, Revista de Occidente, Madrid, 1953.

- MARIAS, J., Ortega, I. *Circunstancia y vocación*. Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- Ortega, I., *Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- *Tratado de lo mejor*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- MARQUÍNEZ ARGOTE, G., “Naturaleza e Historia en Ortega y Gasset y Zubiri”, *Revista Agustiniana*, vol. 34, núm. 103 (1993).
- MCLUHAN y POVVERS, B. R., *La aldea global. Transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*, Gedisa, Barcelona, 1990.
- MARTIN, F. J., “Hacer concepto. Meditaciones del Quijote y filosofía española”, *Revista de Occidente*, nº 288, Mayo 2005.
- MARTÍNEZ CARRASCO, A., *Náufragos de sí mismos. La filosofía de Ortega y Gasset*, Eunsa, Pamplona, 2011.
- MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, J. E., “Ortega y Gasset: Hacia una nueva concepción de una ética radicada en la vida”, VELÁZQUEZ FERNÁNDEZ, A., ÁLVAREZ ÁLVAREZ, B., (eds.), *Conversaciones sobre Ortega* (Actas de las 1ª Jornadas Culturales de Aller), I. N. B. “Príncipe de Asturias”, Aller, pp. 169-181.
- MARTÍNEZ-FREIRE, P. F., “Presentación”, *Universalismos, relativismos, pluralismos*, Themata, Revista de Filosofía, nº 27, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2001.
- MARTÍNEZ-LIÉBANA, I., “Perspectivismo y vitalismo: un ensayo de superación del escepticismo e idealismo”, *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. XI, Universidad Complutense. Madrid, 1998.
- MORATALLA, A. D., “José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica”, LLANO HARO, F. y CASTRO SÁENZ, A., (Eds.), *Meditaciones sobre el Quijote*, Tébar, Madrid, 2005.
- MORÓN ARROYO, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, Ediciones Alcalá, Madrid, 1968.
- NICOLÁS, G.A., *El hombre, un ser en vías de realización*, Gredos, 1974.
- NUBIOLA, J., “La dictadura del relativismo”, *Gaceta de los Negocios*, 4-5 Julio 2005.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010.

- *Meditaciones del Quijote*, ed. de MARIAS, J., Cátedra, Madrid, 1984.
 - *El tema de nuestro tiempo*, ed. de HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D., Técnos, Madrid, 2002.
- PINTOR RAMOS, A., “Ortega y su filosofía no escrita”, *Diálogo Filosófico*, nº 63 (2005).
- RÁBADE ROMEO, S., “Hombre y conocimiento en Ortega”, *Obras completas*, IV, Trotta, Madrid, 2009.
- RAMÍREZ, S., *La filosofía de Ortega y Gasset*, Herder, Barcelona, 1958.
- RECASENS SICHES, L., “Ortega y Gasset: algunos temas capitales de su filosofía”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 23 (2013).
- ROLDÁN, A., “Fundamentos del relativismo filosófico moderno”, *Revista Pensamiento*, vol. I, 1945.
- RODRÍGUEZ, J. A., “Ética, razón vital, conciencia de crisis en Ortega: la influencia kantiana”, *Revista Observaciones filosóficas*, 2 (2006).
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Perspectiva y verdad*, Alianza, Madrid, 1985.
- *Ethos y Logos*, ed. de LASAGA MEDINA, J., UNED, Madrid, 1996.
 - *La innovación metafísica de Ortega*, Minist. Educación y Ciencia, Madrid, 1992.
 - *Semblanza de Ortega*, ed. de LASAGA MEDINA, J., Anthropos, Barcelona, 1994.
- RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M., “Spinoza y las Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset”, ed. DOMÍNGUEZ, A., *Spinoza y España. Actas del congreso Internacional sobre “Relaciones entre Spinoza y España*, Universidad de Castilla—La Mancha, Ciudad Real, 1994.
- SALAS, J. DE., “Perspectiva y el método de salvación en Ortega”, ZAMORA BONILLA, J., (Ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada, 2013, pp. 231-249.
- “Ortega y la ética de la perspectiva”, *Revista de Estudios orteguianos*, 6, (2003), pp. 89-100.
- SELLES, A. F. L., “Percepción y emociones en la moralidad”, *Isegoría*, 1999, pp. 217-226.

SÁNCHEZ CÁMARA, I., "Ortega y Gasset y la teoría de los valores", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 1 (2000).

SÁNCHEZ DURÁ, N., "El desafiador desafiado: ¿es sensato el relativismo cultural?", ARENAS, L., MUÑOZ, J., PERONA, A, J., (Eds.), *El desafío del relativismo*, Trotta, 1997, pp. 145-161.

SAN MARTÍN, J., *Para una superación del relativismo cultural*, Tecnos, Madrid, 2009.

— "La ética de Ortega: nuevas perspectivas", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 1, (2000), pp. 151-158.

— *Ensayos sobre Ortega*, Uned, Madrid, 1994.

— "Vocación y profesión: Bases orteguianas para una ética del futuro", CERESO GALÁN, P., (Ed.), *Ortega en perspectiva*, Instituto de España, Madrid, 2007, pp. 89-112.

— "Para una superación «hegeliana» del relativismo", SAN MARTÍN, J., SÁNCHEZ, J. J., (Eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Trotta/Uned, Madrid, 2013, pp. 268-283.

— *Tolerancia, fundamentalismo y dignidad. Tres cuestiones de nuestro tiempo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.

— "La antropología de Ortega como filosofía primera", SAN MARTÍN, J., MORATALLA, T. D., (Eds.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri y Laín Entralgo*. Biblioteca Nueva/fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2010.

— *Fenomenología y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid, 1998.

— *Antropología II, Vida humana, persona y cultura*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2015

TUGENDHAT, E., *Antropología en vez de metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2008.

ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1978.

— *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

— "Introducción a la filosofía: La metafísica de Aristóteles", *Cursos Universitarios*, vol.I, 1931-1932 Alianza Editorial, Madrid, 2007.