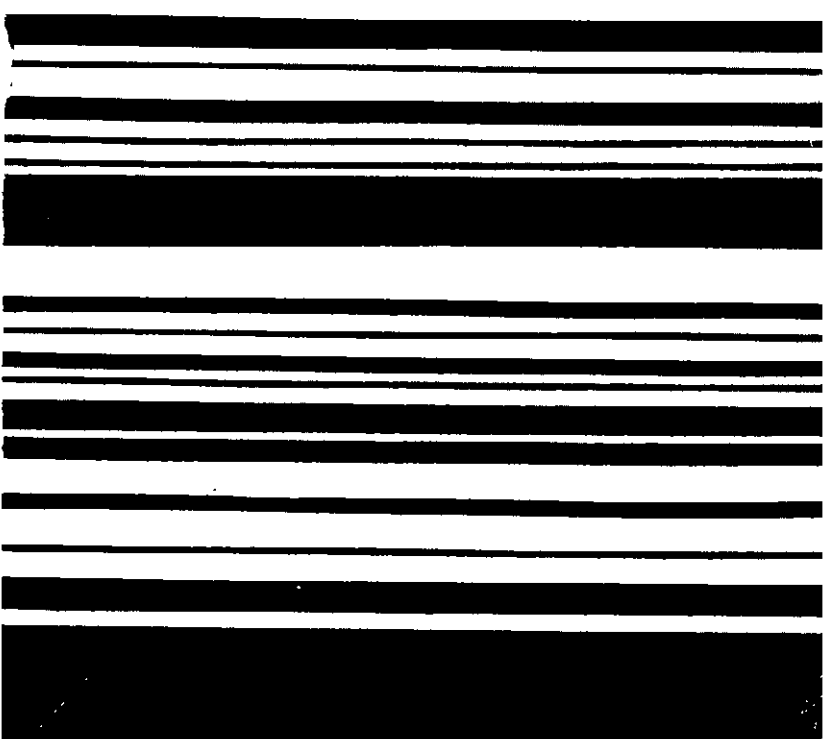


A. LOPEZ QUINTAS
EL PENSAMIENTO
FILOSOFICO DE
ORTEGA Y D'ORS

GUADARRAMA



EL PENSAMIENTO FILOSOFICO
DE ORTEGA Y D'ORS

COLECCION UNIVERSITARIA DE BOLSILLO

PUNTO OMEGA

145

ALFONSO LOPEZ QUINTAS

EL PENSAMIENTO
FILOSOFICO DE
ORTEGA Y D'ORS

UNA CLAVE DE INTERPRETACION



EDICIONES GUADARRAMA

Lope de Rueda, 13

MADRID

Portada de
NICOLAS GLESS

© *Copyright by*

A. LOPEZ QUINTAS

Derechos exclusivos en lengua española,
EDICIONES GUADARRAMA, S. A.
Madrid, 1972

Depósito Legal: M. 24594.—1972

Printed in Spain by

EOSGRAF, S. A. - Dolores, 9 - MADRID

CONTENIDO

Prólogo	11
---------------	----

PRIMERA PARTE

*LA EXPRESIVIDAD DE LO REAL
Y EL PENSAMIENTO FIGURATIVO.
ESTUDIO METODOLOGICO
DEL PENSAMIENTO DE EUGENIO D'ORS*

Intuición primaria	24
Dinamismo creador y dialéctica	31
Vitalismo y pragmatismo	35
Orden y armonía	40
Causalidad campal	48
Flexibilidad mental. Lógica superior	52
Método y punto de partida	55
La apertura al prójimo	62
Lo complejo como punto de partida	65
Pensamiento figurativo e irónico	77
Ideas y conceptos	89
Figura, símbolo	98
Denominación, figuración, símbolo	109
Cuerpo, alma, ángel	113
Sustitución de los primeros principios	121
Principios de figuración y función exigida ...	130

SEGUNDA PARTE

¿RAZON VITAL O RAZON ANALECTICA? ESTUDIO METODOLOGICO DEL PENSAMIENTO DE ORTEGA Y GASSET

I. <i>Posición ante Ortega de una crítica constructiva</i>	143
Orientación metodológica	143
El auténtico discipulaje	147
Mi actitud ante Ortega. Confrontación de Ortega y Husserl	151
Crítica por vía de contraste	163
Exigencias metodológicas	166
Diversas valoraciones del pensamiento orteguiano	168
II. <i>La meta de Ortega</i>	175
Flexibilización del estilo de pensar ...	175
1. Circunstancia personal	176
2. Circunstancia funcional	181
Situación de desamparo	189
La flexibilización del pensar y sus tareas	192
1. Carácter dinámico de la vida ...	195
2. Las creencias y el trato vital con el entorno	198
3. La vida como quehacer	200
4. Vida y circunstancia	201
5. Razón y vida	233
6. Vida y cultura	243
a) Enraizamiento vital orgánico de la cultura	244

b) Trascendencia de la cultura	249
7. El yo y el conocimiento de los otros	256
8. Vida personal, inter-individual, social	262
a) Acceso a los demás hombres	263
b) Las relaciones interindividuales	291
c) Las relaciones sociales ...	297
9. El espíritu como «contradictor del alma»	303
10. Fluidificación de lo sustantivo ...	316
11. Visión genética de los hechos históricos	321

III. *El método de Ortega. Carácter objetivista del procedimiento flexibilizador orteguiano*

1. El objetivismo se mueve en un nivel de realidades sin relieve.	329
2. Devaluación de la fuerza creadora del espíritu	335
3. Supervaloración unilateral de lo sensible material concreto ...	340
4. Escisión de la vida humana en dos ámbitos: cosas de la circunstancia, mundo de proyectos e ideas	345
5. Primacía de lo infrapersonal ...	353
6. Atención de Ortega a esquemas espaciotemporales insuficientes	356
7. Preeminencia de la técnica y del registro de la posesión ...	366

IV. <i>La razón vital y la Metafísica</i>	371
Lo universal y su circunstancialización	372
El temor a lo cósmico y la desustancialización	377
Heterogeneidad del yo y las cosas ...	380
Desustancialización e intervinculación funcional	382
Distancia de perspectiva, distancia de contraposición	383
El preguntar humano y su trasfondo de plenitud	385
Desinterés, compromiso y técnica ...	387
Autenticidad individual, inautenticidad social	391
El conocimiento y la razón histórica.	398
Espaciotemporalidad empírica y espaciotemporalidad metaempírica.	406
Carácter funcional de la inserción del hombre en la circunstancia ...	408
Oposición al realismo y al idealismo.	413
La coexistencia del yo y las cosas como verdad radical	415
Historicidad humana y narración ...	422
La teoría de las ideas y el tema de la masa	425
La primacía de la soledad	427
Lo interindividual y lo comunitario.	429
Razón vital y razón analéctica	430

PROLOGO

Esta obra constituye una especie de «trabajo de seminario» que tiene por meta colaborar a resolver uno de los problemas más urgentes del quehacer filosófico, tanto en la vertiente investigadora como en la pedagógica: el logro de un método eficaz —sereno y radical a la vez— de *análisis de textos*.

«Repetición» e interpretación

Toda actividad filosófica que se quiera fecunda debe realizarse en muy estrecha vecindad con las riquezas que atesora la tradición. Y para que esta cercanía se dé a los niveles de hondura en que tienen lugar los contactos verdaderamente nutricios, la tarea hermenéutica debe ir impulsada por un afán rigurosamente creador, no meramente informativo. Sólo este impulso creador, inspirado por la voluntad de dar alcance a los temas estudiados por los autores que son objeto de análisis, otorga al pensar la energía suficiente para conferir a la lectura el rango de auténtico *diálogo* al que alude Heidegger con el término *Wiederholung*. «Por repetición de un problema fundamental entendemos el esclarecimiento de sus posibilidades originarias, hasta ahora todavía ocultas, con cuyo esclarecimiento dicho problema se trasforma y se mantiene de ese modo en su auténtica problemática. Mantener un problema en su problemática significa conservarlo libre y alerta en aquellas de sus fuerzas inter-

nas que lo hacen posible como problema en lo hondo de su ser»¹.

Unicamente a través de este género de «repetición» re-creadora pueden llevarse a cabo los modos penetrantes de interpretación que postula la hermenéutica actual. Respecto al problema concreto que plantea la interpretación de las obras kantianas, Heidegger y Jaspers subrayan la necesidad de desbordar toda forma de atenimiento a la letra que implique un modo rígido de enquistamiento. «Si una interpretación se limita a reproducir lo que Kant expresamente dijo, de antemano se puede afirmar que no es en absoluto una interpretación mientras la tarea de ésta siga siendo propiamente la de hacer ver lo que Kant puso a plena luz de un modo esencial a través de sus fórmulas expresas. Lo cual, sin embargo, no pudo el mismo Kant expresarlo, ya que, en general, lo decisivo en todo pensamiento filosófico no es lo que dice de modo expreso, sino lo que pone ante los ojos de modo implícito a través de aquello que dice»². «Dado que toda expresión objetiva —escribe Jaspers— es inadecuada a lo que no es captable objetivamente pero sólo puede ser expresado en cada momento de modo objetivo, echa mano Kant de las cuatro posibilidades de expresión objetiva a las que integra en una labor mutua de complementación»³.

Esta complementación se logra —según Fich-

¹ Cf. *Kant und das Problem der Metaphysik* (Edit. Klostermann, Francfort, 1929, 1951), p. 185.

² *Ibid.*, p. 182. Confróntese este pasaje con las pp. 71-73 de *Was heisst Denken?* (Max Niemeyer, Tubinga, 1954) en que destaca Heidegger el insoslayable deber, por parte de todo intérprete, de prestar atención a lo «Ungedachte» (lo no-pensado).

³ Cf. *Drei Gründer des Philosophierens. Plato, Augustin, Kant*, Edit. Piper, Munich, 1957, p. 199.

te— cuando, mediante una forma «enérgica» de pensar, se descubre la corriente soterrada de pensamiento que confiere al conjunto discursivo una profunda «conexión genética». Para que sus alumnos pudiesen alcanzar esta «visión genética» de la verdad solicitaba Fichte de los mismos al comienzo de sus cursos universitarios que realizasen con él la experiencia personal de cuanto había de exponer en sus lecciones. «Yo quisiera enmudecer y desaparecer en su ánimo para que pasasen ustedes mismos a ocupar mi puesto.» «Todo lo que de hoy en adelante haya de ser pensado en esta reunión será pensado y será verdadero únicamente en la medida en que ustedes mismos lo hayan pensado y visto como verdadero.» El lema fichteano de que «nada debe ser aceptado que no haya sido visto genéticamente» no implica una opción por la actitud *subjetivista*, sino un manifiesto a favor del carácter *interaccional*, rigurosamente *ambital*, del *conocer*. En esta ambitalidad se funda el estilo de pensar propio de la «filosofía trascendental»⁴. Como Descartes y Fichte subrayan insistentemente, la filosofía trascendental no puede ser asimilada mediante un sencillo proceso de «aprendizaje» —como si se tratase de un conjunto de proposiciones dotadas de un significado trasmisible de modo impersonal-objetivo—, antes exige ser «cocreada» esforzadamente en un proceso de «autorrealización del saber», en el cual quedan trascendidos por elevación los nefastos esquemas *objetivo-subjetivo*, *interioridad-exterioridad*, *ensimismamiento-alteración*, *teoría* (meramente espectacular)-*praxis* (meramente activista)⁵.

⁴ Cf. R. Lauth: *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, Edit. A. Pustet, Munich, 1965.

⁵ Véanse las precisiones realizadas en mi obra *Metodo-*

Método analéctico y triángulo hermenéutico

A este esforzado género de *hermenéutica en profundidad* puede ofrecer una sólida base el método que suelo denominar «analéctico» en razón de su carácter bipolar, es decir, de su atención fiel a los dos niveles que conjuga la realidad —como se hace patente sobre todo en sus estratos más elevados—: el objetivo y el superobjetivo, el expresivo y el expresante.

Para hacer justicia a estos dos niveles —con sus condiciones específicas de espaciotemporalidad— se requiere un conocimiento preciso de las interrelaciones que forman la trama de lo que denomino *triángulo hermenéutico*. Se necesita: 1) conocer en pormenor las distintas formas de inmediatez y distancia que se dan entre el sujeto y los diferentes objetos de conocimiento según el estatuto ontológico de éstos y la actitud espiritual de aquél; 2) hacerse cargo de las diversas formas de interrelación que tienen lugar entre estos diferentes modos de inmediatez y distancia en orden a captar los géneros de *presencialidad* a que estas interrelaciones dan lugar.

Bien dispuestos metodológicamente merced a este análisis de los conceptos de inmediatez, distancia y presencia, estaremos en condiciones de evitar toda extrapolación indebida de categorías y esquemas mentales —extrapolación que se comete cuando se adaptan coactivamente conceptos extraídos de unos estratos de ser a otros distintos, y se someten ciertos acontecimientos reales muy poderosos y, consiguientemente, en extremo flexibles a esquemas rígidos, sólo aptos

logía de lo suprainsensible II. El triángulo hermenéutico, Editora Nacional, Madrid, 1971, pp. 225 ss., 316 ss. sobre el método trascendental y la teoría fichteana del sobrecogimiento.

para explicar realidades localizadas en áreas inferiores de la realidad.

Esta fidelidad a lo real nos permite advertir la diferencia de rango entitativo que media entre las *realidades meramente objetivas* —mensurables, asibles, sometibles a verificación y control— y las *realidades ambivalentes* —constituidas de modo constelacional por la vinculación de ciertos elementos interrelacionales⁶.

El carácter ambivalencial —flexiblemente *sustantivo* más que rigidamente *sustancial*— de las realidades que constituyen el auténtico entorno humano hace que éste no venga constituido por un *contorno de objetos*, sino por un «entorno de presencias» (H. Friedmann) que ostentan —a la par— una poderosa firmeza entitativa y una sutil transparencia gnoseológica.

Si la *circunstancia auténtica* del hombre es todo menos opaca, extraña, foránea y hostil a éste, el conocimiento humano se halla exento de acudir al peligrosísimo recurso del «ensimismamiento», pues por urgencias *naturales* debe desplegarse conforme a un modo de distensión creadora de ámbitos interaccionales que denomino «intuición intelectual inmediata-indirecta» y que opera aliada muy fecundamente con el discurso espaciotemporal. Los más graves problemas gnoseológicos obtienen una sorprendente clarificación cuando se alcanza a poner de manifiesto el carácter autorrevelante que posee la realidad entorno en virtud de su mismo despliegue autoconstitutivo. Por eso el hombre —cuando no se somete a técnicas de retracción ante lo real— se halla *normalmente* en trance de tras-

⁶ Sobre el concepto de *ámbito* cf. *El triángulo hermenéutico*, pp. 55, 69, 119-176, 185-212, 340, 407-408, 435-499, 501-567.

endencia, ya que la realidad se autopatentiza por todos sus poros a quien tiene la energía personal necesaria para mantenerse en actitud de apertura cocreadora.

De ahí la atención que presta el método analéctico al estatuto ontológico que los diversos autores conceden a la trama de realidades que constituyen la verdadera circunstancia humana y a la actitud que el sujeto cognoscente guarda respecto a ésta.

Lectura analéctica de dos pensadores

Sobre la base de estos principios metodológicos, que se hallan más ampliamente expuestos en mis obras anteriores —sobre todo en los dos volúmenes de la *Metodología de lo suprasensible*— y en páginas posteriores, especialmente en la 166 y siguientes, abordé el estudio del pensamiento filosófico de dos pensadores característicos de la primera mitad del siglo xx español: *Ortega* y *D'Ors*. Quisiera a lo largo de estos análisis mostrar la fecundidad del método analéctico en orden a destacar de la producción global de un pensador las intuiciones que todavía conserven vigencia y fecundidad, y señalar la vía que pueda llevarlas a pleno logro.

A la luz que arroja una lectura «analéctica» de los escritos de *D'Ors* y *Ortega*, sus intuiciones fundamentales —no siempre del todo precisas— adquieren una sorprendente clarificación y desarrollo. La lectura de *D'Ors* es de corte predominantemente *expositivo*. La de *Ortega* ofrece un carácter más bien *crítico-analítico* y responde a la línea marcada por mi orientación metodológica, según la cual lo decisivo en el estudio de un pensador es sorprender los esquemas mentales y categorías que vertebran su pensamiento así

como las posibles extrapolaciones categoriales que pueda cometer.

Esta visión genética del pensamiento de los diferentes autores permite distinguir nítidamente los planteamientos de las soluciones, las intenciones de las realizaciones, y advertir cómo en casos los pensadores se cierran a sí mismos el paso en orden al despliegue de sus fecundas intuiciones iniciales por no reparar debidamente en las consecuencias que encierra el asumir como modélicos ciertos estratos de lo real y sus categorías correspondientes.

Visto desde 1972, pienso que el gran Ortega es más bien el promotor de empresas intelectuales y ojeador de temas decisivos que el sistemático diseñador de vías fecundas de solución. Lo decisivo es, pues, en la actualidad determinar —merced a la amplitud de perspectiva de que disponemos— el núcleo de intuiciones centrales de su pensamiento, el grado de desarrollo que ostentan en su obra y las posibilidades que hoy se ofrecen —y por qué medios— de llevarlas a más cumplida sazón. Este análisis nos permitirá explicar el desazonante fenómeno de la disparidad de posiciones críticas frente a Ortega y, lo que es más importante, proseguir la tarea intelectual tan animosamente iniciada por él en una época menos generosamente dispuesta para el pensar filosófico equilibrado que la actual.

El análisis del pensamiento orteguelano pone de manifiesto la importancia decisiva que revisite en filosofía precisar con cierta finura metodológica la peculiar interacción del yo y la circunstancia verdadera del hombre. En este punto se inserta la vertiente más fecunda y actual de la obra filosófica de Eugenio d'Ors, centrada en torno a la dualidad dialéctica «Potencia-Resistencia». A lo largo de una obra copiosa y multi-

forme, D'Ors persiguió con tenacidad sistemática, es decir, con un estilo de pensar preciso y constante, una meta clara: *tensar y flexibilizar el pensamiento en la medida exigida por la realidad vista en su inexhaustible riqueza y movilidad creadora*. D'Ors se cuida de analizar y destacar la diversa densidad entitativa de los diferentes estratos de la realidad con el propósito de esclarecer el nexo que media entre las realidades cargadas de expresividad y la intuición intelectual. Vista a niveles de hondura, la relación del hombre con su entorno *específico* se flexibiliza y hace sobremanera penetrante. A su vez, los conceptos fundamentales de la teoría del conocimiento ganan en esta matizada y potenciada interacción entre el sujeto y su circunstancia una singular maleabilidad. *Orden, belleza, juego, potencia creadora, eón, numen* son categorías que desempeñan en la trama del pensamiento dorsiano una función axial y pueden ofrecer a un análisis hondo valiosas precisiones en orden a la clarificación de los conceptos fundamentales de la «filosofía de los ámbitos». En el momento filosófico actual, consagrado a la tarea de superar el alicorto horizonte empirista por la vía difícil de la inmersión en lo concreto sin concesión alguna a fáciles y nefastos abstraccionismos, nada más aleccionador que asistir al proceso de gestación de un pensamiento nutrido en exclusiva por la contemplación de los estratos más hondos de lo real.

Me interesa consignar expresamente que no intento en esta obra ofrecer una exposición cumplida de la amplia temática filosófica de ambos autores, sino exponer —como indica el subtítulo— lo que estimo constituye una «clave de interpretación» de su estilo de pensar. Estamos ante dos pensadores netamente promocionales, que

intentaron explícitamente imponer una reforma del filosofar. Si esta reforma fue viable y fecunda en su momento, y qué enseñanzas se desprenden de la misma en orden al desarrollo de la tarea investigadora que nos compete realizar en la actualidad son los puntos en torno a los cuales se polarizan los análisis de esta obra.

Tecnicismo y diafanidad

La recensión del pensamiento de Ortega realizada en mi obra *Filosofía española contemporánea* fue considerada por algún crítico como excesivamente técnica y esotérica, sobre todo si se la compara con la «diafanidad del estilo orteguiano». De ordinario, los análisis metodológicos, cuando están realizados con cierto afán de rigor, suelen exigir la movilización de un vocabulario especializado y la puesta en juego de un método preciso. Ello hace la lectura más premiosa que la de las obras analizadas. Así, el estudio filológico de un poema o el análisis estético de una composición musical requieren del lector una preparación más honda y un tiempo más reposado que la lectura o audición directa de tales obras. Singularmente en el caso de ensayistas, acontece a menudo que la mayoría de los pasajes más importantes en el orden filosófico pasan inadvertidos a una lectura fugaz, si no se está muy sobreaviso y se mantiene la atención en dos frentes: el de lo expresamente comunicado y el de lo tan sólo sugerido. La tarea de un estudio metodológico es justamente poner de manifiesto esta zona de lo meramente sugerido que, no obstante su connatural discreción, juega en la trama del pensamiento de tales autores un papel fundamental.

Por otra parte, si la verdadera claridad filosó-

fica consiste en dejar al descubierto las bases en que se afirma el propio pensamiento y clarificar debidamente los conceptos que desempeñan la función de ideas-eje en el mismo, tal vez deba mitigarse el optimismo respecto a la pretendida diafanidad de los escritos orteguianos. Uno de sus más adictos intérpretes, Julián Marias, afirma que muy pocos lectores se han hecho una idea precisa de lo que significa la razón vital orteguiana, y confiesa que la recta intelección de este difícil y decisivo tema le ha costado a él mismo muy laboriosos y largos esfuerzos. Aun cuando se juzgue un tanto exagerada esta declaración, resulta claro que no constituye, en modo alguno, un argumento en favor de la diafanidad de los escritos filosóficos orteguianos.

Algunos párrafos de esta obra fueron publicados previamente en mi obra *Filosofía española contemporánea* (recensiones de Ortega y D'Ors) y en las revistas «Atlántida», «Estudios» y «Arbor». Quiero dejar constancia de mi gratitud a la dirección de las mismas y de la Biblioteca de Autores Cristianos.

No me resta sino mostrar mi profundo agradecimiento a don José Ortega Spottorno, a los hijos de don Eugenio d'Ors, don Juan Pablo, don Alvaro y don Víctor, y a la Editorial Iberia (Barcelona) por las facilidades que me han concedido para la reproducción de textos.

A. LÓPEZ QUINTÁS

Madrid, Chamartín 1972

PRIMERA PARTE

***LA EXPRESIVIDAD DE LO REAL
Y EL PENSAMIENTO FIGURATIVO.
ESTUDIO METODOLOGICO
DEL PENSAMIENTO DE EUGENIO D'ORS***

El calificativo «metodológico» aplicado al estudio del pensamiento dorsiano quiere indicar que se tocarán aquí los puntos decisivos para la cabal intelección del autor, y que estos puntos serán analizados a niveles lo suficientemente radicales para poder ser vistos desde la perspectiva adecuada. Ello exige una lectura de los textos un tanto «irónica», en sentido dorsiano, es decir, más atenta y fiel a las intenciones del pensador que a sus concretas realizaciones. De este modo es posible, en casos, llevar sin violencia a un escritor más allá de lo que sus mismos textos parecen de hecho alcanzar. La experiencia nos advierte que esta interpretación de tal manera libre de la servidumbre de la letra que coarta permite, en una segunda lectura, penetrar más hondamente en el mundo del autor y adivinar en el mismo horizontes antes inadvertidos.

Este procedimiento de interpretar a un autor «sobrevolando», por así decir, sus escritos y movilizándolo, para ello, recursos intelectuales que no se hallan expresamente en los mismos, responde muy exactamente al método utilizado por D'Ors en su búsqueda del «sentido» de los autores y obras estudiados. «Lo que importa en la obra del filósofo, lo que importa en la obra del pensador, no son esos detalles, sino una disposición general, un orden, un ritmo, que traducen una ley general, derivada de la existencia de una visión personal del mundo, de una *intuición central y matriz*. Aquí, precisamente, en esta intuición, radica y aquí debe buscarse —aquí, y no en otra parte alguna— la *originalidad* auténtica de cada pen-

sador verdadero. Esto es su *creación*, su producto infungible, su lote, su mensaje. Quizá revelable en una página única, en una fórmula, en una palabra¹.

INTUICION PRIMARIA

Eugenio d'Ors, gran señor de las Letras y las Artes, abierto a mil horizontes culturales y a una labor multiforme de publicista, conferenciante y promotor de altas empresas del espíritu, abordó en su caudalosa y dispersa obra una tarea tan precisa como apenas definible: *conferir al pensamiento humano la flexibilidad suficiente para dar alcance en alguna medida a la realidad vista en toda su plenitud y dinamismo creador*².

Esta tarea viene en él determinada e impulsada por la intuición primaria y, a mi entender, decisiva de cinco aspectos de lo real:

1. La existencia de un género de entidades dotadas de unas características prodigiosas: un *dominio* singular sobre los elementos de lo real en que se encarnan; capacidad de hacerse *presentes* con una forma muy intensa de inmediatez, proporcional a su carácter metasensible; poder *creador* de los antedichos medios expresivos a través de los que se revelan. —Piénsese en la forma intensa de presencia que funda la mirada a través de los ojos, el significado de una frase a través de las palabras que la expresan, la obra de arte a través del velo trasfigurado de los medios expresivos, el principio vital de un ser animado a través de la materia asumida como elemento corpóreo expresivo.

¹ Cf. *Estilos de pensar*, Epesa, Madrid, 1945, p. 14.

² Una amplia, casi exhaustiva bibliografía de y sobre D'Ors puede verse en mi obra *Filosofía española contemporánea*, B. A. C., Madrid, 1970, pp. 107-113.

2. La *potencia genético-creadora* de las entidades en que late una tensión *germinal*, abierta a los vaivenes del futuro con toda la decisión y precisión que le confiere el pertenecer a un tipo específico determinado.

3. La *distensión correlacional* que presentan todos los seres del Universo debido a su vinculación intergravitacional y que los orla de un *nimbo* singular. Cada ser, no obstante su delimitación, se muestra *abierto* a los demás con una peculiar vibración correlacional que potencia sus límites, sin diluirlos, al integrar su individualidad en la trama fecunda del cosmos.

4. La existencia de *complejos de sentido* que envuelven, plenifican y ordenan los *significados* restringidos de cada entidad del Universo.

5. El carácter «sintáctico», conjugado, internamente grávido e interfuncional de la realidad conjunta.

A esta intuición múltiple llega D'Ors, hombre de muy sensibles antenas, tras convertirse espiritualmente en una especie de resonador de los movimientos culturales de su época y realizar el esfuerzo de revivirlos desde su personal actitud *integradora*, inspirada —a mi entender— por un radical sentido estético que no tolera escisiones injustificadas. Por eso acierta a ver con el debido relieve, y, por tanto, con profundidad, datos que otros pensadores se limitan a proyectar sobre una superficie flácida de dos dimensiones. Piénsese, por ejemplo, en el poder inspirador que ejerce sobre el pensamiento dorsiano la condición flexible y abierta de lo real a que remite la polaridad «onda-corpúsculo».

Debido a la importancia de esta intuición pri-

maria conviene meditar algunos textos dorsianos referentes a las cinco modalidades antedichas de la misma:

1. La mirada humana tiene lugar, es decir, «acontece» a través de los ojos, pero no yace incrustada en ellos. Se halla «atenida» a esta vertiente «objetiva» —asible, mensurable, sensible— de lo real, pero la remonta con una intensidad proporcional a la densidad entitativa del espíritu que se revela a su través. La forma de *dominio ontológico* que implica este modo de trascendencia es el prodigio radical que nutre el pensamiento filosófico dorsiano. «En este preciso instante, dos interlocutores, nosotros, nos estamos mirando mutuamente a los ojos... Yo veo sus ojos de usted. Pero veo además su mirada. Su mirada se halla en sus ojos; pero no contenida en ellos. Usted, por su parte, me ve y ve que le miro. ¡Cuán enorme carga potencial, pero trascendente, no trae la actividad del mirar, respecto de la estructura de los ojos! Por qué negáramos su realidad? ¿Por qué la regateáramos?

La mirada metamorfosea a los ojos: el acento, ¿no metamorfosea a los vocablos? Ahora, para no ir más lejos, estos que acabo de pronunciar, ¿son los mismos, continúan siendo los mismos, desde el momento en que los he pronunciado con énfasis de interrogación? Materialmente, sí. Conceptualmente, también. Ante la inteligencia, sin embargo, ya no son los mismos...» (*El secreto de la Filosofía*, p. 399) ³.

³ El disponer de la obra *El secreto de la Filosofía* (Iberia, Barcelona, 1947), elaborada por D'Ors a base de materiales de sus obras y cursos anteriores, nos dispensa en gran número de casos de citar éstos y nos permite concentrar la atención en un texto escrito con ciertas exigencias de sistematismo y orden. Esta obra será citada en adelante con la sigla *S. F.*

2. Un *germen* es un modo de entidad que, siendo estrictamente individual, se proyecta grávidamente hacia un futuro que lo altera dentro de una línea de autoperfeccionamiento y fecundidad. En la ambigüedad enigmática de la entidad germinal se aúnan fecundísimamente la *figura* y el *impulso*. «El germen no sólo posee, en cada uno de los momentos de su existir, una figura que le aísla como entidad concebible separadamente, sino que añade a esta figura actual una potencia de proliferación en figuras posibles, que van a determinar su aparición en el desarrollo futuro. *Un germen es una realidad, en cuya sustancia entra una vocación*. En la semilla se encuentra ya la figura del árbol. En el embrión está el retrato en abreviatura del organismo. Y este impulso que de lo embrionario hereda lo específico, no cesa, a través de las sucesivas performaciones. No se termina, y logra así una manera de eternidad que no excluye la vicisitud, un absoluto que no excluye, antes incluye, la historia; un orden que pone límites a la indeterminación, sin entrar por ello en las cárceles de la necesidad» (S. F., p. 302).

3. El nexos —aparentemente paradójico— que se da, en el *germen*, entre la estricta individualidad y la tensión hacia un proceso evolutivo confiere al ser de este género de entidades un carácter ambiguo, atmosférico, sutilmente situado a medio camino entre la rigidez sustancialista ^{3 bis}

^{3 bis} La investigación histórica nos advierte que buen número de los ataques dirigidos contra la noción de *sustancia* sobre la base de su pretendida *rigidez* sólo tienen valor cuando se considera la sustancia como un mero sujeto o *sub-strato* inalterable de cualidades adventicias. De hecho, vista con hondura y en toda su amplitud, la sustancia presenta en buena medida la flexibilidad y energía configuradora de la *sustantividad* (entendida al modo

y la fluida vaguedad relativista. El germen es, a la par, sustantivo y relativo, esencial e histórico, permanente y móvil. Este fenómeno de entretrejimiento mutuo de la *figura* con la *vocación* es denominado por D'Ors «nimbo», en expresa alusión al halo de luz que rodea en la pintura piadosa la cabeza de los santos. «Este nimbo *forma y no forma parte*, a un tiempo mismo, del cuerpo o de la cabeza en cuestión. Forma y no forma parte, a un tiempo mismo, de la atmósfera circundante. Este nimbo ¿es él todavía —el Santo de que se trate—, no es él ya?... Pero ¿qué significa *ser* en expresiones como ésta?» (S. F., página 304).

Los sorprendentes hallazgos biológicos del primer cuarto de siglo sensibilizaron a D'Ors para advertir el carácter de «nimbo» que ostenta la realidad orgánica. «Mientras del campo de la Op-

de X. Zubiri en *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962). Cuando se afirma, pues, que la *rigidez sustancialista* debe ceder el puesto a la *flexibilidad sustantivista*, ha de suponerse que se parte de un sentido restringido de «sustancialismo», entendido como mero «subjettualismo». Cuando, a través de muchas vicisitudes, un término llega a adquirir un significado poco conforme a su verdadero alcance, conviene sustituirlo por otro menos lastrado de equívocos que nos permita reflejar de modo fiel nuestra visión de la realidad. El término *sustantividad* sugiere un modo de unidad lograda por vía de *entretrejimiento sistemático de notas autosuficientes*, que forman una especie de *constelación* en la que cada elemento actúa en función de todos los demás bajo el impulso de la unidad que los sobrevuela e informa a todos. La noción de *sustancia* suele aludir a un género de *unidad constituida mediante la inherencia de diversos caracteres accidentales en un sujeto más bien pasivo que les confiere apoyo, firmeza y unidad*. Aunque esta versión de la *sustancia* como *sujeto* sea parcial y superficial, lo cierto es que fue tomando cuerpo al hilo de un proceso banalizador, y hoy día urge restablecer el sentido integral de la *sustancia* como «ousia», más comprensivo que su valor como «hypokeimenon» (sub-stantia).

tica venía la imposición de esta necesidad de un recurso al nimbo, del campo de la Fisiología resultaba necesario acudir —en el terreno de la dinámica cerebral, por ejemplo— a explicaciones funcionales cuyo resorte no podían ser únicamente las explicaciones de estructura. Al lado, valga el caso, de un dinamismo referible a localizaciones anatómicas, otros hay que no corresponden a estructura especificada alguna. Independiente de ellas hasta el punto de que una lesión de órgano, y hasta su misma destrucción, pueden verse compensadas, más o menos parcialmente, por intervenciones, venidas no de órgano alguno, sino de lo que llamaríamos nimbo orgánico; es decir, por una energía difusa, capaz de socorrer la carencia con soluciones de reemplazo» (S. F., p. 305.)

4. Este carácter *distenso*, entitativamente abierto de los seres, insta a revisar el concepto de *individuo* y de *objeto*. D'Ors advierte la dificultad de precisar las relaciones que median entre un individuo y su especie, determinar los relentes ontológicos que llamamos *herencia* e, incluso, pespuntear con exactitud el perfil real de una bola de billar. «Paralelamente, en el mundo de los objetos, el más homogéneo y elemental inclusive, digamos —en renuncia, por su complejidad, a nuestra estilográfica— una bola de billar, el objeto más macizo en su estructura, el másroso y falto de donaire, tiene, si más no, en su superficie una cierta asunción de la realidad circundante, una sequedad o humedad, una temperatura, unos reflejos, que, inevitablemente, insertan en su objetividad algo perteneciente a la vez a otras objetividades.»

«Para emplear otros términos, que ni objetos ni individuos viven en una campana neumática

conceptual. Que, a cada paso, desde cualquier punto de vista, nos vemos forzados a reconocer en ellos realidades que *son y no son* ellos. Todavía de otro modo: que ni Publio ni la estilográfica o la bola de billar *acaban* donde conveniría que acabasen, en beneficio de nuestro nominal esquema. Añadamos que tampoco su respectiva entidad *empieza* al mismo nivel que la observación de nuestros sentidos sobre ellas» (S. F., p. 55-56).

5. D'Ors subraya a la par, el carácter *distenso* y *sustantivo* de los seres, la condición *atmosférica* del ámbito de realidad correlacional que envuelve y plenifica a cada ser, y la *firmeza entitativa* del mismo. Dadas estas condiciones, el conjunto de los seres deberá constituir una *realidad sintáctica* —subrayando con la misma energía el sustantivo y el adjetivo que lo califica—. «Cada objeto, cada individuo, es, pues, el receptáculo, el campo y, como se dice en matemáticas, *el lugar* de un racimo —¿y por qué no decir un enjambre?— de relaciones, cuyo número, por leve que en ello se pare la reflexión, se nos ofrecerá como de cálculo infinito. Este enjambre o racimo, con todo, *no agota* la realidad del individuo u objeto, no puede sustituirle en nuestra consideración de entidad. Un elemento infungible se alberga en él sobre el cual resultaría vana cualquier tentativa de escamoteo ideológico» (S. F., p. 57).

D'Ors muestra un sexto sentido para apreciar el carácter *difuso* de los seres y su inquebrantable *irreductibilidad*. Uno de sus aforismos lo revela nítidamente: «¡No la toques ya más, que así es la rosa! No la quintaesencias, que así es la Inteligencia» (S. F., p. 405).

Para que la distensión propia de las realidades

con *nimbo* no anule la firmeza de lo sustantivo, D'Ors subraya la densidad entitativa de la categoría de *relación*. «La 'correlación', en cambio, da expresión a una solidaridad sustantiva, en la cual se inserta hasta cierto punto el vigor de la necesidad, aunque esta necesidad no llegue al extremo de permitir la previsión cuantitativa. Los objetos referibles entre sí a tenor de lo que se llama 'cálculo de probabilidades' admiten la vigencia de una determinación sólo verificable *a posteriori* y dentro de la elasticidad estadística. Pero lo elástico no es lo amorfo» (S. F., p. 308).

DINAMISMO CREADOR Y DIALECTICA

Al hacer el balance de esta quintuple intuición, D'Ors advierte la presencia en el Universo de una forma sutilísimamente ambigua —en el sentido más positivo, bipolar, del vocablo— de *dinamismo creador* que conjuga dos vertientes entitativas dialécticamente trabadas y jerárquicamente estructuradas. El enigma de esta interacción —*en horizontal y en vertical*— de los elementos del Universo se halla en el trasfondo del pensamiento dorsiano como motivo inspirador y propulsor de su estilo de pensar.

Todo fenómeno expresivo implica la encarnación de una realidad *expresante* en un medio *expresivo*, al que, lejos de anular, trasfigura por el hecho de asumirlo como tal. La Antropología y la Estética de la formatividad facilitaron a D'Ors múltiples ocasiones de constatar que todo proceso expresivo constituye una especie de lucha entre el «poder ontológico de expresión» de la entidad que pugna por revelarse y la resistencia que el medio expresivo ofrece a tal intento, viendo este modo de resistencia más bien como

un punto de apoyo que como una forma de oposición ⁴.

Esta dualidad se descubre en todos los procesos creadores que tensan el Universo, pero se afirma de modo gradualmente creciente a medida que ascendemos de nivel entitativo. «Menos que nunca, tratándose de una creación del espíritu humano, de un libro, de una pintura, de una estatua, cabe prescindir de esa doble objetividad» (S. F., p. 57). En la obra de creación que es un libro podemos distinguir el mundo de ideas, sentimientos y percepciones que quiso encarnar en él su autor y los elementos materiales que le sirven de soporte expresivo.

Lo mismo puede afirmarse de una obra musical y su partitura, de una obra de arte y su materia expresiva.

Afinando más las cosas, advierte D'Ors de nue-

⁴ Esta valoración positiva de la Resistencia —decisiva, a mi juicio, para la recta comprensión del pensamiento dorsiano— viene avalada por el concepto cabal que tiene D'Ors del problema como «estímulo» del pensar. «Llegamos, por fin —y ya respiramos mejor en su proximidad—, a la actitud en que la problemática no es sentida como una diversión, ni como una tragedia, ni como un pecado, ni como una dificultad, sino más bien como un estímulo. Ya se deja adivinar que ésta es la propia-mente humanística, la del hombre cabal, 'el hombre que trabaja y juega'. Cuando el hombre está en función de filósofo, éste se encara con el problema en función de la energía que sabe en sí. De una parte, el problema es algo que se le resiste. De otra parte, algo en que su propio poder se emplea y se ejercita. En lo primero halla una dificultad, bien que superable. En lo segundo, una satisfacción, bien que pasajera. En el conjunto, un incentivo, que no deja de recordar el incentivo del amor. Pongamos, para no perdernos entre precisiones de sexualidad, al estímulo del apetito. En la Filosofía entendida así, la problemática es apetitosa. Digamos también que es nutritora; a diferencia de lo que ocurre en otras actitudes, donde la problemática, cuando no resulta embriagadora, resulta estu- pefaciente» (S. F., p. 72).

vo el esquema de esta duplicidad en cada una de las antedichas vertientes. En el aspecto intelectual —el más significativo en este contexto— cada libro alberga un *significado preciso* —todo aquello que en él expresamente se dice—, y a través de éste, latiendo en él y trascendiéndolo en todas direcciones, vibra un *sentido*, es decir —en la acepción dorsiana— un entramado envolvente de significados que enmarcan la obra en un sistema de coordenadas socioculturales. Todo el mundo de resonancias que encierra, por ejemplo, «El Quijote» está encarnado esforzadamente en un relato concreto muy afín al de los libros de caballerías. Este esfuerzo creador expresivo responde a la necesidad de entretejer dos mundos complementarios, pero en alguna medida contrapuestos. El grado de madurez que alcanza esta compenetración expresiva da la medida de la grandeza de una obra humana (S. F., p. 57).

De modo análogo, una estatua de un santo al ser colocada en un altar agrega a su *significación* artística —encarnada en una determinada materia— un *sentido* religioso que la «sobrevuela» sin anularla. Todo *sentido* responde a la inserción de una realidad *significativa* en un contexto envolvente. La transformación que implica esta asunción expresiva —en este caso «consagrada»— «podrá juzgarse pura fantasía y aun imbecil superstición por parte de quienes durante mucho tiempo se han llamado 'espíritus positivos', pero éstos deberán conceder que la trama de la vida humana está integrada por múltiples interacciones de niveles complementarios (S. F., p. 58) ⁵.

⁵ D'Ors tiene clara conciencia de que la tarea del filósofo es aumentar —por así decir— el caudal entitativo del cosmos, detectando la densidad ontológica de entidades aparentemente vanas, meramente atmosféricas. A

Esta dualidad de elementos, de los cuales el uno ejerce una función creadora, de dominio o poder configurador, y el otro desempeña el papel más discreto, en modo alguno secundario, de *sustentáculo expresivo*, constituye la nervatura ósea de todos los acontecimientos creadores que se dan en el cosmos, tanto en el nivel de la naturaleza como en el del espíritu. Tal modo de integración dinámica de dos formas de realidad que concurren al logro de una entidad irreductible recibe en D'Ors el proteico nombre de *Dialéctica*.

Nada ilógico que este fenómeno universal de la Dialéctica presente en el pensamiento dorsliano dos vertientes bien diferenciadas, pero inseparables: la *Potencia* y la *Resistencia*, a las que corresponden las disciplinas denominadas *Poética* y *Patética*.

Tanto el *poder creador* como la capacidad singular de *resistir* al mismo que ofrecen las entida-

ello alude el siguiente párrafo, sólo a esta luz plenamente comprensible: «Contrariamente, pues, a otro famoso decir del Príncipe de Dinamarca, la verdad es que 'hay menos cosas en la tierra y en el cielo de las que contiene nuestra filosofía'. Porque, sobre dar cuenta, y cuenta superior, de las cosas del cielo y de la tierra, nuestra filosofía capta aquéllas de entre tierra y cielo por las cuales, onda o reflejo, discurre el verdadero sentido de las unas y de las otras. Necesita, pues, para ello la Filosofía disponer de unas antenas capaces de recoger algo más que los objetos de percepción, que pululan sobre la tierra y que las esencias abstractas, inmóviles en su cielo conceptual. Los elementos gracias a los cuales esas ondas, esos reflejos, se recogen y, a la vez, se emiten son las palabras. Las palabras que, materiales por su aspecto físico, conceptuales por su significación genérica, abarcan uno y otro mundo y lo que está entre los dos y lo que a los dos mundos envuelve. Las palabras, que, por ser *formas*, son también *ideas*; quiere decir *realidades*, a cuyo lado los conceptos puros son puros signos; y las percepciones efímeras, cambiante ilusión. Porque todo en las palabras es símbolo, todo en las palabras es realidad» (S. F., pp. 58-9).

des expresivas pueden ser considerados en una situación límite, en su estado puro. (Lo poético puro adquiere en D'Ors un nombre cargado de múltiples resonancias: el *Angel*. La resistencia pura es el *Mal*, que encarna el Maligno.) Pero en la marcha de los procesos creadores cósmicos ambas vertientes de lo real se dan en una interrelación pendulante, participando la una de la otra en diferentes medidas a lo largo del tiempo pero evitando caer en extremismos puristas que rompen la colaboración dialéctica y hacen imposible toda fecundidad. Pese al aspecto que entraña de *oposición*, la Resistencia debe ser vista, pues, energéticamente en el seno del dinamismo creador, no como una mera instancia externa de choque. Advertir esta oscilante vibración creadora entre las vertientes de lo real que ejercen en cada momento el papel respectivo de Potencia y de Resistencia constituye, según D'Ors, uno de los «secretos de la Filosofía».

VITALISMO Y PRAGMATISMO

El *encuentro* —no el mero *choque*— con estos aspectos sorprendentes⁶ de la realidad fue en D'Ors temprano, intenso y persistente por tener su ánimo alerta, como buen humanista, ante todo fenómeno cósmico de *creación*, aconteci-

⁶ A la base de todo pensamiento filosófico genuino se halla siempre una forma muy vivaz, aunque imprecisa, de sorpresa ante una vertiente de la realidad especialmente sobrecogedora para el ánimo del filósofo. Adivinar esta vertiente y precisar el modo concreto como influye este sentimiento primario en la constitución del sistema que es objeto de estudio, constituye el quehacer fundamental de la *Metodología histórica*.

miento que sólo puede darse en altos niveles entitativos y bajo fuertes presiones⁷.

Ello explica que D'Ors, con su innata curiosidad universal, su «hambre y sed de verdad», su nerviosa inquietud de intelectual siempre bulleante, se haya vertido al estudio de la vida en sus detalles más nimios, reaccionando de modo positivo y emocionado ante las adquisiciones del vitalismo y del pragmatismo, sin abdicar, no obstante, los derechos inalienables de la razón en favor de cualquier forma de unilateralidad irracionalista. La intuición primaria de la complejidad dramática (*drama* significa *acción creadora*) de los seres del Universo confirió a D'Ors la hondura de visión —y, por tanto, la distancia de perspectiva— necesaria para considerar de por vida la unilateralidad como el mal supremo de la actividad intelectual. Este amor a la integralidad no responde en principio —como a veces se afirma— a su amor clasicista por la *forma*, sino, más radicalmente, a su voluntad de hacer justicia al carácter *dialéctico* —en el sentido indicado— de los procesos cósmicos de creación.

De ahí que D'Ors vibre emocionado en movimiento de franca simpatía con los autores «vitalistas» —Klages, singularmente— ante todo

⁷ «El humanismo impone a la realidad una jerarquía, centrada en la primacía de lo humano» (*S. F.*, p. 329). Las «Humanidades» —la Antigüedad clásica creadoramente asumida— se hallan ante D'Ors orladas de un alto prestigio de instancia «canónica» por constituir un acervo común de la cultura y no ser mero fruto de una elaboración arbitraria. Ello no justifica, sin embargo, aplicar a D'Ors sin muy sustanciales restricciones la calificación de «clásico», pues, si muestra una inquebrantable fidelidad al *orden* y a la *forma*, confiere a estas vertientes de la realidad un *sentido dinámico-genético* muy afín a lo que de un modo algo tosco suele considerarse como «romántico».

fenómeno real de carácter expresivo y de auto-constitución viviente, pero no cese de proclamar muy alto los valores del espíritu sobre los de la mera «vida» y de exigir que el pensamiento filosófico se mueva en torno no a un solo centro —exclusividad que da origen a los más graves y mediocres dilemas—, sino a dos —*razón y vida*—⁸. Con tal medida intenta ganar una concepción dinámica del Universo que sea flexible y firme a la par mediante la aplicación de la idea de *ritmo*, haciendo con ello justicia a las legítimas exigencias del pragmatismo y del psicologismo sin asumir el lastre positivista que envara el vuelo filosófico de estas tendencias. La decisión dorsiana de elaborar un intelectualismo purificado por el riesgo de alienación empirista que significa la experiencia pragmatista y vitalista es tanto más sorprendente cuanto más seductora debía de aparecer a sus ojos la solución biológico-pragmatista una vez reconocidos el *mal* y el *pecado* como razón de la irracionalidad y la historicidad. La noción de *pecado cósmico*, vinculada a las de *desorden, movimiento e historicidad*, es decisiva en la Patética dorsiana y, consiguientemente, en la Ciencia de la Cultura⁹, encaminada a estudiar las diversas formas de colonización por parte de la Potencia de cuanto hay de *amorfo* —irracional, deviniente, desordenado, anárquico...— en el Universo como secuela del pecado original. Neoplatónicamente, D'Ors afirma que la naturaleza «no es otra cosa que la ceniza que se desprende de los ideales cuando se ele-

⁸ A esta sustitución de la forma *circular* de pensar por la *elíptica* denomina enfáticamente D'Ors «*reforma kepleriana de la Filosofía*».

⁹ Cf. *El pecado en el mundo físico*, Las Ciencias, IV, número 4 (Madrid, 1939), p. 9-11.

van atrevidísimos al cielo, y son residuos y escombros¹⁰.

Esta voluntad de equilibrio explica que D'Ors acepte y exalte el *juego* y el *trabajo* como formas de actividad que revelan, a una con el saber, la capacidad humana de fundar *orden* dentro del cauce de la dialéctica de Potencia y Resistencia, pero jamás se avenga a reglar banalmente la verdad con criterios de utilidad práctica; y preste, asimismo, suma atención a todos los hallazgos de la Ciencia moderna (Física, Biología, Historiografía...) que alzan notablemente la cotización de lo dinámico, lo decurrente, lo móvil y cambiante, pero sienta una extrema desazón ante cualquier forma de relativismo o historicismo que se limite a dejar constancia del cambio sin penetrar en los estratos profundos de lo real que explican la formación de estructuras *firμες* más allá de las apariencias *huidizas*¹¹.

La justificación de esta compleja actitud contrastada y equilibrada constituye el *sistema* del pensamiento dorsiano, entendiendo por tal un estilo de pensar rigurosamente definido en torno a una *intuición primaria* —la rica complejidad de lo real— y a una *exigencia fundamental*— reformar keplerianamente la Filosofía, centrándola

¹⁰ Cf. *La Bien Plantada*, Edit. Exlto, Barcelona, 1911, página 105.

¹¹ Debido al carácter *dinámico-creador* de su estilo de pensar, D'Ors se opone a toda forma de mecanicismo y defiende una especie de *vitalismo espiritualista*, en la seguridad de que los modos supremos de actividad creadora en el Universo corresponden al espíritu. Por su filiación vitalista se muestra fiel a lo real concreto en sus formas más móviles. Por su adhesión inquebrantable al espíritu, atiende a las formas sutiles, diríamos *etéreas*, de realidad que ponen en lo fluyente una nota de perennidad y firmeza sin dejarse seducir por la proclividad a ultranza del Vitalismo a la exaltación de lo concreto-móvil.

en torno a dos núcleos irreductibles: *razón y vida, saber y sabor, concepto e intuición, abstracción e inmersión, filosofía profesional y filosofía de la vida cotidiana.*

Toda la obra filosófica de D'Ors está impulsada por la angustiosa pregunta típica de los años veinte: *¿Cómo se integra la razón en la vida?* Alejado, por temperamento y por la vecindad con el Arte y la Historia, de toda propensión a recursos coactivos de mera manipulación intelectual, muy orlados de prestigio en la Europa de comienzos de siglo, D'Ors se decidió por el camino *realista* —tan arduo como fecundo— de la penetración con mirada sinóptica en los diferentes estratos que constituyen el *relieve* de la realidad ¹². De ahí su búsqueda insistente de una *Morfología* que revele el secreto de las entidades que confie-

¹² Con la rigidez racionalista a sus espaldas y la relatividad vitalista en su entorno, D'Ors parecía verse abocado a optar dilemáticamente bien por una *razón inflexible* que no muerde en la multiplicidad cuajada de sorpresas de lo concreto viviente, bien por la *vida amorfa*, disolvente de todo entramado racional. No aceptar las condiciones de esta evidente trampa intelectual que le tendía su época fue una medida de salvación intelectual que D'Ors tomó a impulsos de su intuición primaria de la riqueza interna de lo real, fuente de rigurosa inteligibilidad. D'Ors subraya festivamente que frente al culto de lo útil y lo funcional biológico se impuso la nostalgia y la sana «curiosidad» del hombre hacia lo trascendente. «El castellano 'No me mueve, Señor, para quererte...'; continuó valiendo como proclama en infinidad de espíritus. Asimismo, la terca adhesión a una jerarquía superior de ciertos valores, como los del honor, los de la inteligencia y los del arte. Aun sin necesidad de las definiciones formuladas, la aproximación a lo angélico pudo seducir con más fuerza que la inscripción en lo bestial. No vacilo en reproducir a este propósito la afirmación de que, para muchas entre las mejores conciencias amanecidas con el siglo actual, han sido precisamente los valores estéticos los que han salvado la continuación en vigencia de los valores intelectuales y morales» (S. F., p. 289).

ren a los procesos dinámicos creadores elevación y firmeza. Dado que estos procesos adquieren su momento más alto de madurez al nivel humano, los análisis dorsianos se polarizan en torno a las realidades que vertebran la vida del hombre y su despliegue comunitario e histórico: la *palabra*, el *diálogo*, los *eones* o *constantes*, los *númenes* y *mitos*, los *símbolos* y *figuras*, las *formas* y *arquetipos*, el *ritmo*, el *orden*, las *ideas*, etc. Estos términos han de ser vistos como una especie de *vectores intelectuales* que remiten a vertientes de la realidad dotadas de una densidad peculiar merced a la cual ostentan el poder de dominar mucho campo y fundar *esquemas de ordenación* en el área de lo real. Según queda indicado, D'Ors persigue en todo momento la intelección de los procesos creadores que dan sentido cabal a la marcha decurrente de los fenómenos cambiantes.

ORDEN Y ARMONIA

Según lo antedicho, los seres del cosmos aparecen intervenculados en un modo intenso de *sintaxis* que, por ser fruto de procesos esforzados de constitución, supera toda forma de mera unidad indiferenciada en la medida en que la *unidad de armonía* sobrepuja a la *unidad de fusión*¹³.

¹³ «Claridades que se compran a costa de virtudes se vuelven oscuridades a la postre. De la oscuridad dejada por las 'ideas claras' de Descartes ha estado agonizando toda la Filosofía moderna. Porque el análisis, al prolongarse demasiado, mata. Y luego no se puede resucitar. El que se imagine que, después de haber llevado el análisis hasta el fin, puede procederse a la síntesis, ya está fresco. Las verdaderas síntesis no se logran sino, en el mejor de los casos, a medio camino del análisis y cuando el análisis todavía no ha destruido la forma; que es, ya lo sabemos, el principio vital» (S. F., p. 165).

Este modo intensísimo de unión, tan firme como flexible, logrado mediante un proceso creador de relieve dialéctico, recibe un nombre muy caro a D'Ors: *orden*; término que debe ser dotado de la misma plasticidad y distensibilidad que sus correlativos de *sentido*, *figura*, *nimbo*, *palabra*, *idea* ¹⁴. El órgano intelectual al que compete esta tarea de mantener el pensamiento en una especie de *suspensión* tensa para que los vocablos retengan en todo momento la libertad y flexibilidad que necesitan para ser fieles resonadores de la realidad compleja, cambiante y persistente, es el «pensamiento figurativo» o «irónico». Por nacer de una actitud de *dominio*, ejercido por las capas más hondas de lo real sobre las que desempeñan respecto a ellas el papel de medios expresivos, el orden debe ser entendido en toda su positividad como *ordenación*, y su estudio compete a la disciplina que estudia el acto creador y la poderosidad de lo real: la *Poética*. Todo fenómeno de constitución expresiva es, para D'Ors, radicalmente «poético». Por eso es «poética» la vida humana como inserción del espíritu —y hasta de la cultura, según demuestra D'Ors en su «Fórmula biológica de la Lógica»— en la materia; «vencimiento infatigable de resistencia, creación continuada» (*S. F.*, p. 109).

Si D'Ors, desde el inicio de su labor, estudió al hombre *entero*, como ser que piensa, trabaja y juega, ello fue debido al carácter de *dominio* que ostentan estas vertientes de la actividad humana, dirigidas a crear ámbitos y entramados de

¹⁴ «Toda realidad, por consiguiente, es una posición. Una posición de posiciones representa una correlación. Y la correlación de las correlaciones forma el Orden, núcleo y onda a la vez, espacio y tiempo, necesidad y contingencia, función y producto: el Orden, categoría suprema» (*S. F.*, p. 106).

sentido, tarea que implica un gran poder sobre las realidades espaciotemporales, de carácter asible y mensurable, que sirven de apoyo a dicha actividad creadora. Fundar orden, configurar espacios vitales, abrir horizontes de sentido es quehacer propio de la *Poética*, que, por constituir una labor *dominante*, lleva al flanco de modo ineludible el *coequipier* dialéctico de la *Patética*¹⁵. Por ello afirma D'Ors que los caracteres de *sapiens*, *ludens* y *faber* son facetas del hombre *unitario*, por constituir la puesta en acto y la expresión cumplida de su *poderosidad fontanal*.

El *orden*, visto como expresión armónica del acto de *dominio* que entraña la asunción trasfiguradora de los medios expresivos, entra en relación de la más estrecha vecindad con el concepto de *belleza*. Este poder trasfigurador y elevante que se deriva del dominio engendrado por el orden es lo que, según D'Ors, confiere a la «cultura» su alto rango en la vida humana, a la que libera en todo momento de la banalidad del mero utilitarismo, actitud que se apoya en las capas superficiales de lo real. En la misma ciencia, tan atendida a los niveles mensurables de la realidad, ve D'Ors, más allá del fin utilitario, un fin especi-

¹⁵ Muy sensible para advertir las interrelaciones de los seres y los fenómenos fronterizos, D'Ors advierte que la dualidad *potencia-resistencia* no coincide con la de *espiritu-materia*, sino que se da en todos los niveles de ser, de modo que también en la vida espiritual hay elementos de «resistencia» y en la naturaleza inerte elementos de «potencia». Ello le mueve a sustituir las nociones —un tanto estáticas y gruesas— de *Psicología* y *Cosmología* por las más funcionales y sutiles de *Poética* y *Patética*. *Poética* se llama «cuanto es creación, la ejercite una mente o una piedra», y *Patética* «cuanto describe la pasividad, acontezca la misma en una piedra o en una mente» (S. F., p. 109).

ficamente estético, tendente a revelar la *armonía oculta* de las cosas, como forma de dominio sobre la multiplicidad dispersa de los fenómenos. De ahí la belleza de un cristal, de una fórmula algebraica, de un reactor que vence cifándose a la pista la fuerza de gravedad que lo liga a la tierra: formas diversas de dominio que se traducen en libertad, ordenación armónica y esa especie enigmática de *resplandor* que desprende toda liberación ordenada de energías¹⁶.

Nada extraño que D'Ors interprete el orden como la *quintaesencia de lo real* y fuente de toda posible *inteligibilidad* del mismo. «En un principio era el orden», gusta de proclamar con el entusiasmo órfico que despierta en su espíritu este tema. En paralelismo a la máxima antigua «conócete a ti mismo», aduce D'Ors como imperativo de su pensar el lema: «Ordénate a ti mismo», en la conciencia de que «la noción del Orden, la realidad del Orden, se nos ofrecen como el símbolo de la inteligibilidad del mundo». «Sin esta claridad ni el pensamiento puede dar un paso, ni el conocimiento captar nada. Razón y acción son particulares determinaciones del Orden» (*S. F.*, p. 153). Téngase en cuenta que —como veremos puntualmente más adelante— D'Ors responde a su intuición primaria de la realidad como inmenso proceso creador con un modo de pensamiento dinámico-genético-jerárquico que ve perfectamente trabados el *ergon* y la *energeia*, la vida decurrente y el plan que guía este decurso, el crecimiento y la estructura. A este modo de pensar, el orden se presenta necesariamente como una forma sutil de luz, pues la *integración* de elementos contrastados, aparentemente opues-

¹⁶ Sobre el concepto de belleza como «splendor ordinis», véase *El triángulo hermenéutico*, pp. 201-212.

tos —integración que constituye el sentido último del cosmos, visto como *sintaxis*— sólo se realiza y se revela en el ámbito dinámico de los procesos creadores, fundadores de estructura y orden.

Teniendo en cuenta que la meta de D'Ors consiste en ser fiel a lo real en su variopinta superficie y en su robusto trasfondo creador, se comprende que considere al Orden —visto en el contexto genético y jerárquico antes expuesto— como la «verdadera clave mágica» para penetrar en el secreto que intenta develar su obra filosófica (*S. F.*, p. 153).

El Orden es para D'Ors la categoría suprema y primaria del filosofar (*S. F.*, p. 199), ya que, como principio de estructuración de los entes reales y raíz de su inteligibilidad, constituye el vínculo nato del hombre y la realidad en todas sus vertientes. Por eso la categoría de Orden ofrece un carácter estético¹⁷ y ético, amén de racional. «Es imposible conocer el Orden sin, a la vez, sentirlo como belleza. Es imposible conocer el Orden sin, a la vez, apreciarlo como un Bien. Diríamos, con más propiedad, que, en rigor, es imposible *conocer* el Orden. A este nivel, tan cercano todavía a la Potencia, nada puede ser asépticamente *conocido*. La realidad aquí no es propiamente conocida, sino *pensada*; es decir, creada. La actividad sigue siendo la garantía de la verdad» (*S. F.*, p. 199).

Esta frase, de clara influencia pragmatista, revela el impulso creador que D'Ors exige a toda forma auténtica de conocimiento. Conocer es

¹⁷ «En un principio era el Orden»; versión estética —puesto que la unidad en la variedad constituye la 'armonía viviente', con que se define a la belleza—, versión tan alejada del puro racionalismo del *Logos* como de la disolvente embriaguez pánica de la *Praxis*» (*S. F.*, p. 35).

fruto de *estructurar*. Estructurar es fundar orden, *crear ámbitos*. «El Orden ordena, la Inteligencia coloniza el mundo, lo estructura a sus propias imagen y semejanza» (S. F., p. 200).

Amparado en este ineludible enraizamiento del orden en el seno de lo real, afirma D'Ors que «no hay corrosión teórica que pueda contra una mente armada por la posesión de la idea del Orden» (*Ibid.*). Pero el Orden admite diversos grados. Entre el orden geométrico, fruto de una mera *localización* externa, y el orden que se gana en la *creación* de una realidad expresiva —por ejemplo, en el arte—, media una diferencia muy notable de intensidad, por tratarse de modos diversos de *ordenación*. La medida de esta intensidad, es decir, del esfuerzo creador que debe realizar el sujeto cognoscente en el desarrollo de cada disciplina revela la condición *filosófica* de ésta. Cuanto más vivaz es un modo de conocimiento y más cercano a la inteligencia creadora, menos «científico» será y más filosófico. «Las ciencias físicas son inevitablemente más filosóficas que las matemáticas; las biológicas más que las físicas; las morales más que las biológicas» (S. F., p. 200).

Debido a su poder creador de estructuras —o poder «colonizador»—, el Orden constituye la forma más genuina —por originaria— de armonización genética de lo uno y lo múltiple. Lo cual implica, dada la importancia decisiva que la multiplicidad y la unidad tienen en el nivel cognoscitivo, que esta prevalencia del Orden va a decidir la orientación gnoseológica del sistema dorsiano, centrado en torno al pensamiento «figurativo» o «irónico».

La *ironía* es una actitud decidida por la capacidad de visión sinóptica o en relieve, discursiva

e intuitiva a la par. En virtud de esta condición bifronte, la ironía hace compatible de modo *simultáneo* (no sucesivo, como en Hegel) la tesis y la antítesis, permitiendo mantener de modo poderoso la variedad sin detrimento de la unidad. A diferencia de lo que sucede en los meros procedimientos abstractivos, en los procesos creadores lo múltiple no queda absorbido en lo uno. Es, más bien, *asumido*, y «esta pluralidad conjugada, esta gravitación de las realidades hacia una posibilidad de captación inteligente es lo que constituye el orden; mejor dicho, lo que revela la existencia anterior de un orden; categoría suprema en la cual se reúnen, sin que ninguna de estas categorías excluya a la otra, la cantidad y la calidad, el espacio y el tiempo» (S. F., p. 298). Merced a este poder integrador, el «pensar según la identidad» —consagrado por diversos sistemas— «se sustituye ventajosamente con un 'pensar según la armonía', o, si se quiere, 'según la jerarquía'». «El orden es lo que primero erige, en lo real como en lo ideal, un pensamiento en sí. El orden, garantía a la vez de su humanismo y de lo generoso de su totalidad» (S. F., p. 333).

Esta *generosidad* se debe al enigmático poder que tiene el Orden de integrar elementos en apariencia opuestos y llevarlos a plenitud¹⁸. Para descubrir el carácter específico del pensamiento dorsiano es necesario sumergirse en la atmósfera de expresa y muy fecunda ambigüedad en que despliega el concepto de Orden todas sus virtualidades. Este clima indeciso de asunción e integración jerárquicas resalta en esta frase eminente-

¹⁸ Nótese la afinidad del pensamiento *integrador* de D'Ors y las teorías *enantiológicas* que florecieron en la Europa de entreguerras. Puede verse sobre esto mi obra *Pensadores cristianos contemporáneos*, B. A. C., Madrid, 1968, pp. 55-61, 289-292.

mente dorsiana: «Triunfar del mal, sin agotarlo: a esto, en la esfera de la Ética, se llama el *Bien*. Triunfar de la problemática, sin extinguirla: a esto en la esfera de la Lógica, se llama *la Verdad*. Por encima del Bien y de la Verdad, la realidad plena, involucradora en el Bien y en la Verdad de sus respectivas contradicciones, asume valores y problemas, en la plenitud del Orden. El Orden, para la conducta, se llama Perdón. El Orden, para el saber, se llama Ironía» (*S. F.*, p. 72).

El pensamiento irónico mantiene su unidad interna y su tensión a través de los desgarramientos y obstáculos del proceso discursivo porque se nutre de la intuición inicial y progrediente de la *riqueza inexhaustible de la realidad*, la realidad tensionada y sintáctica a que alude el vocablo *Orden*. Cuando la ambigüedad es provocada por la riqueza entitativa, no se traduce en confusión sino en un modo sutil de libertad que desconcierta al entendimiento afanoso de exactitudes racionales, pero exalta y plenifica al pensamiento entregado a una labor creadora. En esta línea advierte D'Ors que el orden está situado «en lo mejor de la región de lo intelectual, allí donde la necesidad se hizo gracia». Si, por la equidad, la justicia se identifica con la gracia, «por el orden la unidad se vuelve también graciosa» (*S. F.*, p. 298). La gracia, como categoría estética, implica una sutil vinculación de orden y libertad, exactitud y flexibilidad de ejecución, feliz desproporción entre la nimiedad de los medios movilizados y la magnitud de los resultados obtenidos. «Obligación (ob-ligación) estética de los fenómenos, belleza de los fenómenos, el orden tiene sus principios, ajenos a los principios de la necesidad, tiene sus razones que la razón no conoce»¹⁹.

¹⁹ *S. F.*, p. 298. El paréntesis es mío.

Esta misma «generosidad» del orden es la que nos permite trascender la rígida delimitación de las diferentes vertientes espirituales, muy a menudo entendidas como compartimentos estancos, y movernos en el ámbito de libertad intelectual que D'Ors denomina *inteligencia* frente a la angostura de la *razón* atendida a lo racional perfectamente acotable y definible.

CAUSALIDAD CAMPAL

A una intuición cabal de la realidad en todo su alcance responde un concepto de Orden cuajado de interna flexibilidad y libertad, y éste implica una noción abierta de *causalidad* que quiebra el rígido esquema lineal *causa-efecto* para ganar un carácter más bien *campal* o *atmosférico*. Si el principio de causalidad, razona D'Ors, se arroga el derecho de poder preverlo todo en la marcha de los acontecimientos cósmicos merced al criterio de la equivalencia cuantitativa entre la causa y la suma de los efectos, se cierra el paso a la posibilidad de una *evolución creadora*. Como ésta viene garantizada por la intuición primaria de la riqueza y flexibilidad interna de la realidad, D'Ors decide negar toda vigencia al *principio de identidad* —al que responsabiliza de la equivalencia antedicha entre la causa y la suma de los efectos—, a favor de un principio nuevo, más flexible, que haga justicia no sólo al *ser* de las cosas, sino también a sus *tensiones internas*, cuidándose, en consecuencia, de no escindir las *figuras* de los *impulsos*, antes afirmando que «es la misma articulación de los impulsos la que delinea (bien que sea con cierta indeterminación) la figura» (*S. F.*, p. 297). La marcha de la realidad es decidida por el dinamismo creador de cada uno de sus niveles enti-

tativos. Para que este dinamismo sea intelectualmente justificable debe considerarse impropcedente toda exigencia rígida de exactitud entre la causa y el efecto y afirmar la posibilidad de que la suma de los efectos sea superior al valor de la causa por cuanto ésta «opera gracias a un proceso de potenciación, equiparable a los que reciben la denominación de creadores» (*S. F.*, pp. 297-8).

La flexibilidad metodológica ganada mediante la intuición de la poderosidad expresiva de lo real halla un brillante punto de aplicación en el análisis del tema de la causalidad y la finalidad, tan menesteroso de soluciones ágiles basadas en análisis profundos de los fenómenos reales. Téngase en cuenta, para comprender el siguiente texto —que se inserta a modo de cuña en temas a desarrollar más adelante—, que los conceptos de *figura* y *figurativo*, afines al de *nimbo*, conllevan siempre en D'Ors una idea de autotrascendencia o autosuperación. «... En cuanto a la posibilidad de una antelación del efecto respecto de la causa, las consecuencias del principio de figuración no sólo las permiten, sino que las necesitan. La finalidad, la adecuación de una existencia acontecida a una forma de existencia por acontecer, reunidas las dos en una misma existencia, entra fundamentalmente en la fórmula del principio de figuración, según el cual cada representación figurativa va acompañada de un campo de posibilidad; cada entidad, de un sentido que asume; o, si se quiere, cada *significado* de un núcleo de *acepciones*; o, cada corpúsculo, de su onda. Cada figura, en una explicación de lo real ajustada a ese tipo, queda *abierta* a su superación, a su contradicción, a su negación. Ha nacido y morirá inmolada por sus propias hijas. La causa está ganosa del efecto, como el germen está ganoso de la vida» (*S. F.*, p. 298).

Esta flexibilidad en las relaciones causales eleva la significación entitativa de la categoría de *función*, que deja sentir claramente su influencia en los procesos vitales y alcanza su máxima vigencia en el devenir histórico. «... Tampoco células y tejidos están sujetos a una clara determinación, al juego mecánico de la causa y el efecto. Todo esto se dinamiza en síntesis de correlación; cada elemento, causa y efecto a la vez, correspondiéndose, pero no derivándose, emulsionando finalidades en génesis, viviendo, en suma, una unidad en la cual sólo convencionalmente el análisis podría suponer adición; con una plenitud a cuyo lado el léxico asociacionista pierde cualquier sentido. No nos cansamos de repetir que el Universo *no es ninguna máquina*; que es, sí, una coordinación, *una sintaxis*... Sintaxis igualmente el ser vivo, cada ser vivo; de cuyo verbo creador el diccionario sólo puede recoger sombras de idea o garabatos convencionales de guarismo» (S. F., p. 305).

D'Ors advierte que, si en el campo de la Óptica se hace necesario para captar las cosas recurrir a la noción de *nimbo* —pues no es la percepción del color o la forma de las cosas lo que nos informa cabalmente sobre ellas, sino la percepción de *su luz*, del nimbo en que están colocadas, y que ellas son y no son a la par—, en el ámbito de la Fisiología se hizo necesario recurrir a explicaciones *funcionales* que desbordan las meramente *estructurales*. Muy en la línea del biólogo H. Driesch, al que cita en alguna ocasión, subraya que ciertos fenómenos sorprendentes, como la compensación más o menos parcial de ciertas lesiones orgánicas debida a la intervención no de un órgano determinado, sino de «lo que llamaríamos *nimbo orgánico*», es decir, «una energía difusa capaz de socorrer la carencia con soluciones

de reemplazo» (*S. F.*, p. 305), lleva a los fisiólogos a dirigir la atención que prestaban a las «funciones orgánicas» hacia las «correlaciones funcionales», conforme a un giro heurístico semejante al que en un tiempo realizaron los hombres cuando se decidieron a buscar la razón de las mareas no en agente alguno latente en el mar, sino en una relación de la tierra y su satélite. Esta tendencia a valorar la función no persigue la disolución positivista de las realidades sustantivas, sino la ampliación a nivel realista del alcance entitativo de cada ser.

En el campo de la evolución histórica, con sus múltiples interacciones de influencias, líneas de fuerza, campos de sentido, grupos comunitarios, etcétera, la urgencia de flexibilizar la noción de causalidad se hace singularmente dramática. El juego de la causalidad es aquí acosado por tantas y tales implicaciones que se torna imposible reducirlo a la rígida ordenación de un esquema. Sólo con un utillaje metodológico muy flexible cabe advertir el hecho decisivo de que en el complejo decurso histórico, pese a su carácter indeterminado e imprevisible, es hacedero descubrir constantes y núcleos de correlación que constituyen un principio de inteligibilidad. «Ultrahereditaria, la mecánica de la Historia no se sujetará a ninguna ley de inercia. Finalista a cada momento, exigirá menos que ninguna la precedencia de la causa sobre el efecto. Si aquí no naufragamos en la contingencia, si no perdemos la última posibilidad de salvamento en lo contingente, será a cambio de que echemos lastre: de que nos resignemos a sustituir el principio de razón suficiente por otro más flexible, más acogedor, con menos exigencias de satisfacción para la racionalidad, aunque tal vez más adecuado a la inteligencia, que venga a satisfacer, para todos los casos de irraciona-

lidad observados, la necesidad de explicación, indispensable compañía de la dignidad humana» (S. F., p. 277).

En la coyuntura actual urge apresurarse, según D'Ors, a reconocer el hecho insoslayable de que la coherencia que vincula entre sí los fenómenos no es rígidamente racional, determinísticamente previsible, sino meramente *estadística*. Pero ello no supone en modo alguno pactar con el caos, sino aceptar con sobrecogida atención el factor *sorpres*a que corre paralelo al carácter *creador* de los procesos cósmicos ^{19 b}.

FLEXIBILIDAD MENTAL. LOGICA SUPERIOR

Los textos dorsianos últimamente transcritos, con sus alusiones violentas a los principios de causalidad y razón suficiente, orientan mi exposición hacia la vertiente gnoseológica, que intencionadamente he reservado para el segundo lugar. Este tránsito de lo entitativo a lo criteriológico se realiza del modo drástico característico de las crisis intelectuales. D'Ors, en efecto, sobrecogido espiritualmente por la intuición de la riqueza interna de la realidad y su capacidad de sorpresa, siente la metodología filosófica usual como una camisa de fuerza que envara la capacidad de despliegue del espíritu humano, nacido para dar una réplica cocreadora a la bullente energía de lo real. Todo el que desee eficazmente dar a ésta en cierta

^{19 b} En esta línea de pensamiento elaboró Angel Amor Ruibal —autor en más de un aspecto afín a D'Ors— ya en el primer cuarto de siglo una teoría de la causalidad más bien «ambital» que «lineal». (Cf. *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, S. de Compos-tela, vol. IX.) Véase mi *Filosofía española contemporánea*, pp. 43 ss.

medida alcance y conferir, con ello, a su personalidad la debida madurez debe flexibilizar al máximo todos sus recursos mentales en orden a la fundación de una especie de *Lógica superior*, presidida más bien por la *inteligencia* (como facultad de lo ambiguo, lo poderosamente dual y expresivo) que por la *razón* (facultad de lo unívoco, exacto, bien delimitado y pobre).

El logro de este modo eminente de Lógica firme y abierta es la meta que orienta la búsqueda filosófica de Eugenio d'Ors. Si, a esta luz y tomando cierta perspectiva, logramos precisar las líneas fundamentales que deciden la zigzagueante marcha de su frondoso pensamiento, dejaremos al descubierto las características radicales del estilo dorsiano de pensar, tarea sobremanera importante, pues quizá no sea injusto afirmar que D'Ors pertenece a ese género brillante de escritores de encrucijada que aciertan a situar los temas metodológicos a una altura mucho mayor que la ocupada de ordinario por la *forma* respecto al *contenido*.

Si la intuición primaria de D'Ors es imantada sobre todo por el carácter creador, potente de ciertas entidades, el nuevo método debe ir presidido e impulsado por una concepción «poética» de la relación diversificada —pensar, jugar, trabajar— del hombre con lo real. Esta *Poética* tiene como *instrumento* el método *figurativo* y como *realizador* la *inteligencia*, facultad de penetración en la realidad dotada de relieve y tensión de autotranscendencia.

Este *relieve* halla su lugar nato de revelación en la *figura*, vertiente de la realidad cuya hondura expresiva remite al sujeto cognoscente a horizontes siempre más amplios. Tal modo de remisión se traduce, por parte del sujeto, en una ac-

titud de flexibilidad para ir deslizando la atención a través de los diversos perfiles que ofrecen las cosas y los varios horizontes que se abren al sujeto al hilo del proceso de intelección. Esta capacidad poderosamente mayéutica de trascender los hitos del propio pensamiento es denominada con venerable nombre socrático «ironía» y pende, más que de manipulaciones mentales, de la hondura y relieve de los objetos de conocimiento.

Para ver con relieve los objetos naturales y los fenómenos de carácter envolvente se requiere, según D'Ors, un modo de pensamiento tensionado que 1) sustituya los *principios de identidad y razón suficiente* —que, a su juicio, fomentan la rigidez del conocimiento de lo real— por los de *figuración y función exigida* —que posibilitan una visión más moldeable de los fenómenos cósmicos—; 2) aúne analécticamente la penetración intuitiva y la fidelidad discursiva al despliegue lineal de los medios expresivos, quehacer completísimo y en extremo fecundo que implica atender simultáneamente a lo externo formal-figurativo y a lo profundo estructurante —llámese «nimbo orgánico», «eón» o «constante», «ritmo», «símbolo», «mito», «numen»—; 3) comprometa al hombre entero, visto en ese momento de máxima vibración creadora que es el *diálogo*; 4) se apoye funcionalmente en el lábil cuerpo dual de la *idea* (en el complejo sentido dorsiano) y la *palabra*, entidades esencialmente bipolares, dotadas de «fervor germinal»; 5) posea una sensibilidad aguda para oír la llamada de lo profundo, lo que ostenta un poder ontológico de expresión, o, dicho en el lenguaje figurativo caro a D'Ors, la *voz del Ángel*.

Sintomáticamente, esta rápida visión panorámica del método dorsiano se inicia con la intui-

ción de entidades cargadas de *dominio* y concluye con la apelación al «Ángel», como hipóstasis de lo «poético puro». He aquí una expresión fiel de cómo la *circularidad* del método dorsiano se centra en la intuición de las realidades dotadas de poder configurante, expresivo, creador, *poético*.

Veamos sucesivamente, a ritmo lento, los puntos fundamentales que acabamos de reseñar en este párrafo.

METODO Y PUNTO DE PARTIDA

Recordemos que D'Ors parte de la intuición simultánea y dialéctica de las dos vertientes de la realidad que integran el acto creador: la Potencia y la Resistencia. Esta dualidad originaria lo insta, frente a los extremismos de la Filosofía moderna, a centrar su pensamiento en torno a dos centros: la *razón* y la *vida*. La fidelidad a estas realidades axiales exige flexibilizar la razón y dar a la vida toda la amplitud y hondura que le compete, ya que, en definitiva, no hay flexibilidad posible que no esté anclada en una perfección entitativa. La flexibilización de la razón se logra viendo a ésta enraizada distensamente en lo real. La vida muestra toda su hondura al captar lo que en ella perdura y llega a madurez a través de la precariedad de lo cambiante.

El hombre se siente primaria y radicalmente *opuesto* al mundo exterior en una dialéctica de *potencia* y *resistencia*, como el leñador que golpea el hacha contra el árbol. No hay monismo que pueda fusionar lo que yo quiero y lo que se opone a esta volición. Son datos irreconciliables dentro de una dialéctica creadora, y esta oposición es, en mí, «condición irreductible sin la cual no puedo ni conocerme, ni sentirme, ni quererme hombre, ni conocer, ni sentir, ni querer hombres a

los demás». Pero esta dialéctica de potencia y resistencia cobra un valor singular cuando el objeto resistente es, a su vez, sujeto potente de posibles esfuerzos en orden a una actividad colonizadora de lo real. Por eso añade D'Ors que «la creencia de una oposición en mí y, por consiguiente, de un esfuerzo, me obliga a conocer, a sentir, a querer la presencia del mismo drama en los demás hombres. Sin lo cual no habría diálogo; sin el cual no habría Dialéctica; sin la cual, no habría Filosofía» (*F. S.*, p. 90).

D'Ors parte, pues, del hecho *originario* —no susceptible de duda o puesta entre paréntesis— del *esfuerzo* humano, en el cual se funden el *ser* y el *conocer*²⁰. El esfuerzo es una actividad *distensa*, ineludiblemente *dual*, que exige un objeto resistente y un sujeto potente.

La ola de resistencia que se opone a la voluntad colonizadora del hombre se extiende desde el mundo mal llamado *externo* hasta el mismo ser

²⁰ La influencia ejercida por la Física más reciente sobre la concepción dorsiana del nexo primario e irreducible entre el ser y el conocer queda patente en el siguiente texto: «Las expresiones relativas a lo que yo sé nada dicen acerca de los objetos y únicamente expresan mi actitud subjetiva respecto de los mismos. Al revés, en la mecánica ondulatoria, que así se llama la informada por la teoría de los quanta, la expresión 'el electrón está en un lugar' se refiere a la vez al objeto y a lo que yo sé del objeto. La realidad envuelve a la vez a éste y a mi pensamiento relativo a él. El objeto se vuelve así inconcebible aparte del sujeto; y éste, con independencia de aquél... Es la gravedad que envuelve esta novísima posición de la ciencia; en lo referente a la vigencia del principio de contradicción, va resultando a ojos de todos incalculable. Presentadas las cosas así, nosotros podemos adelantar que nuestra Filosofía, nuestra revelación del secreto de la Filosofía, no hace otra cosa que traer al propio terreno la revolución que a la física ha traído la posición indeterminista, pero aun coherente, derivada de la teoría de los quanta» (*S. F.*, pp. 222-3).

corpóreo y espiritual humano, pasando por esa sutil esfera intermedia que son los *utensilios*. «En realidad, para el leñador, su hacha, su mano, su vigor, su saber o habilidad, su deseo, pertenecen a la misma familia hostil que el árbol. Estas cosas son *fatalidad*. Y únicamente por un esfuerzo, por una conquista interior, ha podido dominarlas» (*S. F.*, p. 91). ¿A dónde se retrotrae, pues, el sujeto verdadero del *esfuerzo*? No es el cuerpo, ni las tendencias, las pasiones, el temperamento o el sentimiento. «Todo ello forma como un tejido de limitaciones que el esfuerzo encuentra ya establecidas y contra las cuales tropieza» (*Ibid.*). El sujeto del esfuerzo es *el fondo irreductible o potencia del hombre que no está sometida a condicionalidad alguna*, «reino de libertad absoluta» puramente interior —distinto de lo voluntario, ya condicionado por la fatalidad— que se revela en la expresión: «quiero querer». En la vida espiritual la libertad se constituye, así, en el sustantivo primario y autónomo del cual los hechos sentimentales y espirituales no son sino adjetivaciones simbólicas. Entendida la libertad de este modo radical, cabe decir que ella es quien piensa, siente y quiere.

La dualidad radical de que parte D'Ors se caracteriza, pues, como *libertad-fatalidad* y constituye un dato previo a cualquier determinación del conocer. Al hecho de nuestra potencia personal le prestamos originariamente una «fiducia de orden inevitablemente religioso» que antecede a toda posible intuición.

Esta libertad incondicionada que preside la actividad humana más allá del yo mismo —puesto que, dentro de mí, escapa a mi conciencia, y, a la vez, a mi conocimiento discursivo—²¹ fue de-

²¹ De modo polarmente simétrico, la raíz más honda

nominada en principio por D'Ors *conación*, término de la Psicología norteamericana que alude a una suerte de impulso indeterminado y fecundo en orden a determinaciones ulteriores. Más tarde se vio instado D'Ors a considerar legítima la *personalización* de este elemento primario indiscernible y de adivinar en él ciertas revelaciones sobre el secreto de la personalidad. Admitida tal personalización, la libertad absoluta viene a ser identificada con las entidades enigmáticas que han recibido de antiguo, en el mundo religioso, los nombres de «ángel», «daimón», «numen», y se constituye en la *primera y esencial certidumbre*.

Este camino de ascenso que hemos recorrido hacia el reducto último de la Potencia debemos desandar ahora para contemplar a ésta en su condición de potencia *irradiante* en el seno de la *plenitud funcional creadora* que implica un hombre en acto de trabajo. Distensa en trance creador, la Potencia asume poderosamente la personalidad entera del hombre, se prolonga y vierte energéticamente en la voluntad y en el entendimiento —ambos al servicio de la energía del esfuerzo— y se abre al mundo exterior para elevarlo a niveles más cargados de sentido. «Todo lo psíquico es ganado por esta fluencia: sensibilidad, memoria, determinaciones psicofisiológicas, ahora incorporadas, en conjuntos indiscernibles, a la libertad. ¿Y el cuerpo? El cuerpo también; el cuerpo, que la energía desmaterializa, libera todo a su trascender, todo a su crear (...) Los pies humillan el suelo en que se apoyan; el enser laboral

de la Resistencia se halla más allá del mundo, en la experiencia del Mal, fuente de la pasividad y de la muerte (S. F., pp. 320-1).

prolonga la mano. Porque, ya fuera del individuo, el cosmos ha empezado a verse conquistado, colonizado también. Conquistado para colonizar. Colonizado para incorporar. El hombre que trabaja —y el hombre que juega— trasciende al universo, lo transforma, lo humaniza» (S. F., p. 97).

Inserta en la dialéctica poderosa de la pugna creadora —que más que *choque de oposición es encuentro plenificante*—, la Resistencia se potencializa y gana en colaboradora energía canalizada (*natura aulica*) lo que pierde en vigor informe (*natura naturans*). La naturaleza indómita adquiere así las virtualidades inéditas de la *cultura* (S. F., pp. 97-8).

Esta vinculación dialéctica y creadora de la Potencia y la Resistencia en el campo del esfuerzo humano admite muy diversas matizaciones de jerarquía conforme al predominio que ejerzan cada uno de dichos elementos. El predominio de la Potencia se traduce en una *creación* o realidad viva. La primacía de la Resistencia produce una *determinación* o realidad inerte.

La forma de actividad humana mejor dotada para el ejercicio de la facultad creadora es el *juego*²². La más resistente y proclive a una rigu-

²² La actitud noblemente desinteresada —aunque no comprometida— del juego es presupuesto ineludible para el ejercicio de la actividad estética. Por influencia de la obra de H. Huizinga, *Homo Ludens*, D'Ors substituyó la acariciada expresión «homo aulicus» por la de «homo ludens», que, además de sugerir, como aquélla, las condiciones específicamente cortesanas de distinción, elegancia, nobleza y fama, virtud y honor, caballerosidad y cortesía, dirige la atención hacia la *actividad creadora* de ámbitos estéticos en que late la dialéctica de Potencia y Resistencia. Sobre el valor del concepto de juego, rectamente entendido, en orden a la elaboración de una hermenéutica flexible y robusta a la vez, véase *El triángulo hermenéutico*,

rosa determinación viene dada por el *trabajo*²³. Una zona intermedia entre ambas es constituida por el *saber*. Dentro de esta actividad cognoscitiva se da, a su vez, una gradación en la intensidad creadora, o, si se quiere, una oscilación entre los dos polos de la *creación* y la *determinación*. La noción de *ritmo*, por ejemplo, exige para su elaboración una vivacidad penetrativa superior a la que reclama la noción de *trueno*. En la *Odisea* se despliega mayor energía de pensamiento, traducida en invenciones, que en la recopilación titulada *Medina y Marañón*. D'Ors aplica el término «pensamiento» a la actividad del hombre en que el poder creador desborda la tendencia a la determinación, y aplica el de «conocimiento» a los actos en que lo inerte, lo dado, prevalece —sin aniquilarla— sobre la vertiente viva del pensar.

No obstante sus mutuas diferencias específicas, el saber, el trabajar y el jugar presentan cuatro características comunes: su carácter de *esfuerzo* —distinto de la mera fuerza y energía—, su función de *constantes* en la Historia de la Cultura, su *capacidad colonizadora* de lo natural amorfo y su condición *insegura*, abruptamente enfrentada a la marcha reglada de la máquina. Esta comunidad de caracteres hace posible una intensa vinculación mutua entre dichas actividades humanas. Así, se halla gran dosis de espíritu deportivo en la creación artística y en la investigación científica; los hallazgos científicos revierten sobre la evolución artística, y ésta decide en

pp. 171 y siguientes; H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Edit. Mohr, Tübinga, 1960², pp. 450 ss.

²³ El trabajo está movido por un interés eminentemente práctico, y éste ordena los medios a los fines con toda la rigidez exigida por las leyes de la economía de material y tiempo, dejando con ello al *homo faber* un margen mínimo de opción personal creadora.

gran medida la estructura del juego e incluso, a veces, el estilo de pensar humano, en muy diversas y fundamentales disciplinas. La conciencia de esta interacción sutilísima y, en el fondo, tan enigmática como el mismo ser humano, que aúna estas distintas vertientes operativas, inspira varios de los movimientos filosóficos recientes más prometedores. En este sentido gusta D'Ors de subrayar la importancia que cobra la *actividad humana* en el campo gnoseológico cuando es vista con la radicalidad y amplitud que le concede la *Filosofía de la acción*.

En toda esta serie de fenómenos humanos encontramos latente y operante el mismo esquema *Potencia-Resistencia*, en el cual la Resistencia actúa de complemento dialéctico de la Potencia, tanto en el orden del obrar como en el del ser. «Aquello que se nos opone nos apoya.» «Si todo estuviese de mi parte, si mi pensar no encontrara oposición, si lo *dato* no coartara la *creación*, si el *pensamiento* no tuviera necesidad del *conocimiento*, inclusive en la forma humilde del *dato* —*si todo fuese palanca*—, faltaría la posibilidad no ya de remover el mundo, sino, simplemente, de adelantar un paso en él. Mis límites son mi riqueza. Más todavía: mis límites son mi ser. Yo no existo como objeto, antes de que haya surgido de la realidad circundante; separado de ella, *re-cortado* en ella mi contorno. Sólo a precio de ceñirme a este contorno puedo yo, a mi vez, ser realidad. Alguna vez, actitudes mentales más o menos tocadas de panteísmo han pretendido incorporar a la definición del ser su ambiente, su circunstancia... Al revés, hay que ver al ser *contra* su circunstancia; definiéndose por oposición a ella. Sin forma, no soy. Mi existencia se identifica con mi figura» (*S. F.*, pp. 102-3).

Una vez más, la intuición primaria de lo pro-

fundo expresivo orienta a D'Ors por vías de equilibrio que le permiten vincular la distensión con la sustantividad, la flexibilidad en la correlación y la firmeza en el propio ser, no precisando en ningún momento acudir a fáciles recursos relativistas para mitigar la excesiva rigidez de ciertas posturas metafísicas demasiado atenuadas a modelos cósmicos. La inserción activa en la realidad entorno no diluye en modo alguno la propia sustantividad, antes la presupone y acrecienta. Aplicando términos de la crítica de Arte, D'Ors afirma que «la creación de un ser por la Potencia consiste en destacarlo como *figura del paisaje amorfo de la Resistencia*» (S. F., p. 103).

LA APERTURA AL PROJIMO

Además de la percepción originaria de la lucha creadora entre la Potencia y una forma de Resistencia que, siendo de por sí indómita, ofrece flanco a la colonización, admite D'Ors la intuición asimismo primaria, ineludible, de ciertas «*potencias autónomas*, de las cuales nuestra acción puede esperar, en vez de *sumisiones* —como en el caso más favorable cabe esperar del mundo de la resistencia—, *respuestas colaboradoras* que hagan de esas fuentes de energía aliadas nuestras» (S. F., pp. 117-8). La percepción del prójimo constituye «una vertiente de nuestro conocimiento al mundo de la objetividad», y, en último término, al elevadísimo mundo creador, plenamente humano, de la cultura. Es de notar que el prójimo reacciona *con palabras* a nuestra *palabra de apertura* hacia él. Y las palabras, lejos de reducirse a mera reacción sensorial, penetran hasta las capas más sustantivas de la realidad y «*crean*, por sí mismas, un objeto, algo con independencia más

persistente, con más autonomía de existencia que un gesto, un semblante u otra cualquiera modificación corporal». «El conjunto de tales palabras constituye un mundo, local, por lo menos, en el ámbito en que se habla un mismo lenguaje; pero, además, cultural, general inevitablemente por el hecho de la existencia, dígase lo que se diga, de un *lenguaje común*, usado a la vez por todos los pueblos y naciones» (S. F., p. 118).

El lenguaje constituye una plataforma de unidad, altiplanicie en que se dan cita *creadora* los espíritus, creadora de *ámbitos, entramados de sentido, correlaciones fecundísimas de encuentro*. He aquí un prodigioso círculo —de ningún modo vicioso—: el hombre habla por hallarse al nivel de los campos de sentido que intuye y de las correlaciones reales que colabora a fundar, y a través del enigma siempre abierto e inexhaustible de las palabras el ser humano puede acceder a su vez, en todo momento, a ese alto género de realidades metasensibles.

La comunicación mutua entre los hombres no sólo sirve al elevado fin de decantar una cultura, sino al de establecer un clima de intercambio de pareceres que actúa de criterio de certeza y sirve, así, de vía de acceso a una rigurosa *objetividad* en el conocer. Cuando es auténtico, el diálogo implica una renuncia al fácil encapsulamiento dogmatista a favor de una técnica de confrontación interpersonal de las propias convicciones. Todo pensamiento verdaderamente creador es por ello locuente, comunicativo, «asertorio», constructivamente móvil, sintéticamente oscilante entre la tesis y la antítesis que él integra con poder enantiológico o polar²⁴.

²⁴ Es importante destacar que la concepción gnoseológica dorsiana ofrece semejanzas muy notables con la de

La función decisiva que ejerce la intervencionalidad humana en este contexto es la de «procurar una continuidad entre lo subjetivo y lo objetivo» (S. F., p. 124). La temida reclusión subjetivista se evita radicalmente al admitir que, simultáneamente a la intuición del yo como Potencia, se da la intuición de otras «potencias autónomas» con capacidad no sólo para ofrecer la benéfica resistencia necesaria a la colonización, sino incluso una colaboración originaria y libre. D'Ors, sobremanera sensible para advertir la presencia actuante de realidades superiores en las inferiores y detectar el paso ascendente de éstas a aquéllas merced a un proceso de automaduración, entiende la objetividad del conocimiento no como algo *estático*, sino como el fruto de un esfuerzo de *ahondamiento en la realidad*. Después de afirmar que no hay salto en el trascender de nuestro yo a la realidad, del fenómeno al noúmeno, afirma que Kant, por hallarse demasiado atenido al principio de contradicción —severo instaurador de límites—, «no alcanzó a comprender que, gracias a la fecundación de la cultura, por instrumento de la cópula y del diálogo, el fenómeno no tiene ya que buscar el *noúmeno*, porque se ha convertido en él» (S. F., p. 125). Al modo como la vida se agrega a la materia, la objetividad desde el primer instante se combina con la subjetividad. «Primero es una pobre cosa y ajena. La percepción no tiene más objetividad que la objetividad del yo. Pero poco a poco va adquiriendo la suya, madurándola. Ha necesitado para ello ponerse en

R. Guardini, expuesta en las obras *Der Gegensatz. Zu einer Philosophie des Konkret-Lebendigen* (Edit. Grünewald, Maguncia, 1925, 1955²) y *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis* (Edit. Werkbund, Wurzburg, 1958). Véase mi obra *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente*, Edic. Cristiandad, Madrid, 1966.

contacto con una objetividad ajena: no importa. Gracias a ello, ha podido empezar a moverse. El movimiento sigue, se hace complejo, se hace autónomo. Y, por fin, la objetividad *nace...*» (S. F., p. 125). No hay que temer —a juicio de D'Ors— introducir un poco de historia en la estructura de la Metafísica y comprender el paso del fenómeno al nómeno como una maduración o una *diastasa*, «casi casi una digestión».

Siempre preocupado por hacer constantemente pie en la realidad a lo largo del proceso ascendente de captación intelectual de la misma, D'Ors propone —con carácter metafísico— una «fórmula biológica de la Lógica», que explica la salud espiritual del hombre por el equilibrio entre las percepciones (vistas figurativamente como tóxicos que invaden desde fuera el organismo) y los conceptos que las asimilan y neutralizan. La armonía pendulante y dinámica entre la jugosidad de las percepciones, húmedas de realidad, y el poder estructural de los conceptos, lindantes con la fría idealidad, se da en las *ideas*.

Este tema debe interrumpirse aquí para ser retomado más adelante en lugar oportuno. Notemos solamente que D'Ors gusta de emplear formulaciones ambiguas —que comprometen elementos diversos— por su convicción de que tal amalgama, si responde a una intuición previa y concomitante de las realidades complejas, presenta a efectos mayéuticos una gran fecundidad.

LO COMPLEJO COMO PUNTO DE PARTIDA

Insistiendo en lo anteriormente explicado con vistas a apoyar el discurso y dar un paso adelante, advertimos que el conocimiento filosófico se inicia con la percepción primaria de la Po-

tencia en pugna colonizadora con la Resistencia. Esta potencia es la *libertad incondicionada*, fuente interior de energía configurante que se vierte sobre la resistencia exterior y la coloniza apoyándose en la misma y trasformando sus virtualidades amorfas en poderes co-creadores. El yo que aquí actúa no es, pues, el *yo-cosa* cartesiano, sino el *yo-función* de Maine de Biran.

Vistas así las cosas, queda patente que entre el yo y la realidad exterior media una frontera móvil, estrictamente natural y originaria. Esta dualidad fronteriza o dialéctica entre el yo grávido de tensión configurante y las instancias exteriores indeterminadas que le oponen una resistencia acogedora constituye el *punto de partida incuestionable del pensar filosófico*. Según D'Ors, el entretreveramiento creador del yo y el entorno a través de la actividad cognoscitiva, lúdica y laboral ofrece una base de propulsión mucho más ancha, firme y fecunda que el «Cogito ergo sum» cartesiano ^{24 b}.

Esta dualidad irreductible y complementaria del yo que piensa, trabaja y juega y la realidad que colabora a esta triple actividad mediante su dialéctica resistencia tiene su vehículo nato, prodigiosamente eficaz en la *palabra*, lábil y firmísima entidad huidiza que confiere cuerpo a las ideas y funda ámbitos de interrelación vivien-

^{24 b} Merced a las investigaciones de autores como F. Ebner, F. Alquí, R. Lauth, A. Ambacher, J. Brun, E. Co-reth, J. Manzana..., sabemos hoy que el pensamiento cartesiano es susceptible de una interpretación mucho más ágil y profunda que la usual. Si se considera a Descartes como fundador del método «trascendental» —entendido éste al modo indicado por R. Lauth en su obra *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, A. Pustet, Munich, 1965—, se advierte que su pensamiento se halla en una línea mucho más afín a la de D'Ors de lo que éste mismo pudo sospechar. Cf. *El triángulo hermenéutico*, pp. 225-313.

te²⁵. De ahí el esfuerzo de D'Ors por subrayar que la palabra no se reduce a mero *signo rígido* de un concepto, por ser un *punto privilegiado de vibración* de mil resonancias entitativas. «Las palabras son más profundas que los conceptos, los cuales no hacen sino reflejar la profundidad de las palabras, ¡hasta donde pueden los infelices! Hay que ver en qué para el concepto 'belleza' tal como los más doctos tratados calológicos y calotécnicos lo definen cada vez que hienden los aires las tres sílabas españolas de esta palabra: ¡Belleza!» (S. F., p. 44).

Por eso en Filosofía, forma de saber que aspira a la máxima integralidad posible, el pensamiento mismo se encarna y desarrolla en la *expresión hablada*. De donde se infiere que no son los conceptos quienes fundan el entramado estructural de la Filosofía, sino las *palabras*, que unen felizmente a la generalidad de aquéllos la

²⁵ Las teorías lingüísticas sobre el *grado cero* y la evolución semántica del lenguaje inspiraron a D'Ors su teoría de las palabras como «gérmenes». En toda palabra hay «un germen, unas posibilidades, un movimiento». «Hay un impulso del pensar, una potencia activa de enlace, fuente de metáforas y de figuras. Hay igualmente una herencia, una impregnación en relentes acumulados desde cada vez que la palabra ha servido; sobre todo, si ha servido a la poesía y al genio.» «La más profunda, la más valedera de las comprensiones de un vocablo será aquella que penetre el secreto de su sentido. Aquella donde se recoja el nudo de las correlaciones funcionales que en la palabra hay. Así como el 'tono' de Janet baña con su energía las facultades de la mente, hasta el punto de obtener de las mismas lo que ni cada una de por sí ni la asociación de su conjunto podría dar; así como las 'compensaciones' acuden a rendir servicios a aquellos cuyos órganos sensoriales específicos han quedado sin el apoyo somático suficiente, el 'sentido' de la palabra vitaliza el discurso entero y hace expresar a cada una lo que, según su propio y estricto contenido conceptual, no podría decir. Cada cosa se nutre de la sustancia de su *nimbo*» (S. F., p. 306).

fecunda concreción de las cosas reales. Por eso ostentan las palabras una inevitable y codiciable *equivocidad*, que al nivel del pensamiento d'orsiano es máxima garantía de vivacidad de pensamiento y de un modo muy singular, aparentemente paradójico, de justeza. Todas las posibilidades de equívoco que surgen en las palabras al conjuro de su interna plasticidad y poder de vibración expresiva no son sino espléndidos signos de dinamismo espiritual. Queda, así, al descubierto la capacidad del lenguaje para adentrarse en ámbitos metautilitarios, eminentemente humanos —por integrales— de realidad e incluso para crearlos. «... Lo que mueve a los hombres a exaltación respecto del lenguaje es la correspondencia estrechísima que en el mismo encuentra o adivina respecto de lo real; tan estrecha, que hasta su empleo obtiene sobre lo real una virtud de eficacia, conducible, no sólo a los extremos de la apropiación, sino a los de la creación. Cabe investigar si el verbo humano encierra contenidos que, sobrepasando la simulación, no tengan para qué llegar, por ello, a la utilización. Pudiera ser que, escondido en tal repertorio, se encontrase el secreto de la Filosofía» (S. F., p. 48).

Nada ilógico que para D'Ors la eterna propensión a *distanciar* la teoría filosófica de la *vecindad* del vivir sólo pueda ser mitigada por la práctica del *diálogo*, intercambio personal que sitúa al pensador en el vórtice de los movimientos vitales creadores, muy lejos de la atmósfera de alta montaña —elevada pero enrarecida— en que se mueven con demasiada frecuencia los tan denostados por Schopenhauer «profesores de Filosofía»²⁶.

²⁶ Al correr de uno de los diálogos que, sintomáticamente, inserta D'Ors en su obra más abiertamente aca-

Merced a esta fidelidad a tensiones tan naturales y, por ende, constructivas como la versión creadora del yo a la realidad y la encarnación en la palabra de la vida espiritual, la Filosofía puede muy exactamente definirse como una «restaurada inocencia»²⁷. En esta expresión el sustantivo alude a la cercanía respecto a la realidad que exige todo conocimiento directo, sólido y jugoso. El calificativo quiere expresar la gradual *distancia de perspectiva* a que debe situarse el pensador afanoso de dar alcance a las vertientes más hondas de lo real. El secreto del recto filosofar —atento a hacer «*de vuelta* los viajes que hace *de ida* el vivir»— no puede consistir sino en equilibrar debidamente en cada momento el oscilante

démica (*El secreto de la Filosofía*), plantea la pregunta de si no habremos «anemiado excesivamente en el conocimiento conceptual lo que habíamos esperado caliente y colorido con la rica sangre de la idea», y da la siguiente respuesta: «Para paliar riesgo semejante, aquí está cabalmente el diálogo que ahora sostenemos; ahí estaban un poco antes aquellos otros que venían a interrumpir el bien que aparente monólogo a cargo de cuyas fatigas ha corrido lo grueso de nuestra explicación. Mucho de lo que ésta, inevitablemente, conceptualizó, venían aquéllos a idealizarlo, es decir, a libertarlo. ¿Qué escritor no habrá advertido cuánto vitaliza, cuánto liberta las tesis que formula el simple hecho de presentarlas en interrogante, como requiriendo la colaboración de quien lee para atreverse a la afirmación? Pues ¡cuál no será la animación que a estas mismas tesis confiera el diálogo!» (*S. F.*, página 394).

²⁷ *S. F.*, p. 18. Compárese este concepto con el de «ingenuidad segunda», de Peter Wust (cf. *Naivität und Pietät*. Edit. Mohr, Tübinga, 1925), y el de «reflexión segunda», de G. Marcel (cf. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Vrin, París, 1949). Cf. *Pensadores cristianos contemporáneos*, B. A. C., Madrid, 1968, páginas 107-113.

Sobre la interrelación de las diversas formas de *inmediatez*, *distancia* y *presencia*, véase *El triángulo hermenéutico*, pp. 59-111.

juego dialéctico de la *cercanía* y la *distancia*, cuidando de no recaer en la «superstición de la espontaneidad» (*S. F.*, p. 18).

Frente al culto actual por lo pre-reflexivo, lo inconsciente y lo preconsciente, inspirado en gran medida por el miedo a la «distancia» que inaugura la aparición del espíritu —distancia que pocos autores se cuidan de matizar—, D'Ors no duda en proclamar la primacía de la *purificación* sobre la *pureza*, de la *melodía mozartiana* sobre la *canción folklórica*, de la *fidelidad del camarada* sobre la del *perro*. Por eso subraya que «la adhesión demasiado radical a lo concreto», propia —a su juicio— del vitalismo, pragmatismo, filosofía de los valores y fenomenología, no redime al hombre de la inmersión en el caos. Para que haya conocimiento se requiere una «superflua curiosidad», un «lujoso apetito de generalización» (*S. F.*, p. 290). «La vida, pues, aunque traiga al problema un contenido más rico que el de la *praxis*, es insuficiente todavía para proporcionar a nuestro conocimiento la necesaria selección gracias a la cual puede estructurarse una imagen coherente de la realidad» (*S. F.*, p. 290).

El *diálogo* es punto de partida ideal del proceso filosófico por cuanto la dialéctica colonizadora integrada por la Potencia y la Resistencia halla en la palabra su punto modélico de realización. En ella advertimos con nitidez sobrecogedora cómo en primer lugar la potencia trasfigurante del *significado* asume a los *elementos materiales* que sirven en la palabra de soporte físico expresivo, confiriéndoles una especie de elevación a un plano intermedio entre lo puramente material y lo puramente espiritual, y, en segundo lugar, cómo a su vez este conjunto formado por los elementos materiales y el significado recibe una

potenciación especial al ser inscrito en el ámbito de indefinidas resonancias constituido por un determinado «mundo de sentido». La palabra inserta en su medio natural de despliegue y madurez que es el diálogo constituye una *cumbre entitativa*: la asunción trasfiguradora —a nivel microcósmico— de todos los estratos inferiores al hombre. Esta tarea asumente es quehacer propio de la *cultura*, entendida en el riguroso sentido *poético* que propugna D'Ors. A ello se dirige esforzadamente la *Helíomaquia* o *lucha por la luz*, contienda dramática que hace ineludible para el hombre —ser nostálgico de plenitudes— el carácter inexhaustible de la realidad.

A esta altura del discurso se observa con toda nitidez cómo el filosofar es un modo eminente de movimiento creador que se da en el seno de la vida con intención de hondura; intención tan honda como la que inspira toda forma de conexión activa que eleva las diversas vertientes de lo real a niveles entitativos superiores.

El punto de arranque de una actividad tan compleja y en cierto sentido *envolvente* como es la Filosofía —en el sentido de que en ella cada vibración intelectual viene decidida por el conjunto de la realidad— es constituido necesariamente por una intuición pregnante de riqueza *entitativa* y cargada, por tanto, de honda y constante significación *gnoseológica*. He aquí cómo desde el primer momento de la apertura humana a la tarea filosófica se muestran estrechamente vinculadas, para mutua fecundación, la Gnoseología y la Metafísica. A esta conexión —denominada por D'Ors «Dialéctica»²⁸— se debe que la

²⁸ «La Lógica, así activada, y la Metafísica, así emancipada de lo abstracto, pasan a constituir una cosa única, a la cual resulta legítimo que adjudique el nombre de 'Dialéctica', puesto que su esencia es dualidad constante.

dualidad de Potencia y Resistencia no degeneren nunca en escisión disolvente, antes florezca en integración asumente y trasfiguradora. El pensamiento dialéctico dorsiano salva el riesgo de abocar a extremismos nefastos merced a la intuición primaria del poder unificante de la realidad vista en sus niveles más hondos.

La conciencia de la importancia que encierra la intuición primaria de la riqueza de lo real mueve a D'Ors a dirigir severas críticas a la pretensión racionalista de limpiar de «afirmaciones de carácter metafísico el primer paso de la Filosofía» con vistas a realizar una total restauración de ésta (S. F., p. 78). La lucidez con que realiza Kant la crítica de los órganos del conocimiento es comprada, según D'Ors, al severo precio de una total ineficacia. Enervado por la crítica kantiana, el racionalismo moderno parece resignado a una posición de inmanencia agostadora. «Inclusive se ha hecho de esta invalidez un orgullo. Durante mucho tiempo se ha pretendido negar el carácter filosófico a toda afirmación de tras-

y su acontecer, perpetuo diálogo. La exposición de la Dialéctica estatuye lo fundamental del camino que debe seguirse para la posesión del secreto de la Filosofía. Luego, en posesión ya de éste, la clave que nos proporciona puede aplicarse a todos los problemas filosóficos, en los cuales Potencia y Resistencia se presentan siempre trabadas, bien que podamos examinar el resultado separadamente primero, en los casos en que la primera, la potencia, ha ganado la partida a la segunda; que por esto llamamos, en su conjunto, 'Poética', porque lo dominante aquí es la misma creación. Mientras que damos a los otros casos, donde la resistencia le puede a la potencia, para subrayar su carácter de pasividad, el título de 'Pátética'» (S. F., p. 160). Teniendo en cuenta este carácter *dual* de la Dialéctica, no es ilógico que D'Ors la defina como «tratado de las ideas y de las palabras», ya que éstas presentan, a la par, una vertiente abstracta y otra concreta, integrando la generalidad de los conceptos y la jugosidad palpante de las percepciones.

endencia, a cualquier confianza impávida de una adecuación entre la razón y la realidad» (S. F., p. 81).

Frente a esta carrera de interiorización inmanentista impulsada por un injustificado espíritu de cautela, D'Ors, inquebrantablemente realista, afirma que «a la vez, indiscerniblemente en lo íntimo, aunque se diferencien en la presentación, las adquisiciones sobre el ser y sobre el conocer van apareciendo *trabadas*...». «Adquirir conciencia de esta inexcusable trabazón y, en virtud de esta conciencia, proceder, es el verdadero secreto de la Filosofía. Y enderezar lo torcido por la preocupación de inclinarse a un lado o a otro, es la verdadera función de filosofar» (S. F., pp. 81-82).

En consecuencia, la verdad ha de considerarse no como una adecuación *estática* entre el pensamiento y la cosa, sino como una vinculación activa y creadora de ambos. Por eso su adquisición exige una *gimnástica puesta en forma* de la capacidad configuradora. «Trabajo y disciplina, no información y, menos, receta es lo que esperamos de las tareas a cuyo curso nos acompaña el lector» (S. F., p. 82).

Sin perder su connatural firmeza, la verdad se da en movimiento, como móvil es el proceso creador de la dialéctica *Potencia-Resistencia*. De ahí la necesidad de adoptar un método insistente y envolvente a modo de *espiral*, pues lo muy hondo sólo se ofrece al hombre a través de círculos convergentes, en oleadas sucesivas de asedio. Hablando de la necesidad de repetir lo ya antedicho, indica D'Ors que «también puede ocurrir que la *verdad* sea, precisamente, rítmica» (S. F., p. 16).

En este sentido se habla hoy día de «método circular», expresión que D'Ors utiliza para zanjar

el controvertido problema de cuál sea el punto privilegiado, la primigenia adquisición metafísica por donde deba iniciarse la investigación filosófica. A su juicio, el proceso del filosofar no transcurre según el esquema usual en las ciencias, cuya estructura es semejante a la de una escalera cuyos peldaños se sostienen mutuamente, apoyándose todos en un punto de resistencia ajeno al conjunto. En cada proposición filosófica vibra de alguna manera el todo, y esta coimplicación global nos revela que la primera afirmación que se hace no puede ser justificable de momento hasta que haya sido enunciada la última. El comienzo del saber filosófico deberá ser siempre *convencional*, como sucede con el ideal punto de arranque de un círculo, susceptible de ser interrumpido, a estos efectos de explicación genética, en un lugar cualquiera. Muy expresivamente alude D'Ors en este contexto al pensamiento agustiniano según el cual buscar a Dios implica haberle en cierto modo encontrado ya, y aplica tal observación a la búsqueda filosófica. «Si no estuviéramos dentro de la Filosofía, ¿cómo empezariamos a buscarla»? (*S. F.*, p. 75).

Esta condición *circular* de las formas de pensamiento que adoptan la tensión exigida por los *objetos de conocimiento* no reductibles a *meros objetos* sólo constituye un círculo «vicioso» cuando, al desobedecer el imperativo filosófico de totalidad, se toma por total lo fragmentario o se quiebra la continuidad en la visión de las diferentes partes²⁹. Sólo cuando «cada afirmación está

²⁹ «Hemos exigido, para cualquier sistema estructurado de explicación de la Filosofía, el cumplimiento de dos condiciones (...). Una condición era la totalidad, por modo que, del círculo del sistema, ningún conocimiento resultara excluido. Exigíamos igualmente la continuidad: cada eslabón de la cadena debía enlazarse con el pre-

grávida de la afirmación subsiguiente, el proceso circular se ve legitimado» (S. F., p. 76). Esta vibración de cada parte respecto al todo confiere al pensamiento filosófico en cada uno de sus momentos un modo de relieve y firmeza específicos. Frente a la demostración científica, que ofrece un carácter apodíctico, la prueba filosófica «se produce asertoriamente, por persuasión y adhesión vital», «por suscitación simpática de fuerzas interiores decisivas», «de dentro afuera, por creación y proyección del propio Espíritu de cada uno» (S. F., p. 76).

La afirmación dorsiana del carácter convencional del punto de partida del filosofar no invalida cuanto se ha dicho anteriormente sobre la intuición primaria de la dialéctica «Potencia-Resistencia», pues lo que está aquí en juego es *la inmersión del hombre en el ámbito de plenitud envolvente de la realidad*, el ascenso a un nivel de conciencia cada vez más clara de hallarse instalado en un entramado de realidades intervenculadas y creadoras. Situado el hombre en esa cumbre que es el diálogo interpersonal, con su prodigiosa capacidad creadora de ámbitos y estructuras correlacionales, por fuerza debe sentir como *indiferente* la elección de un punto de partida concreto para el filosofar. Nótese que el carácter *circular* del proceso filosófico se asienta, según D'Ors, en la capacidad de cada parte del mismo de convertirse en *resonador del todo*. Por eso sub-

cedente» (S. F., p. 314). La totalidad es entendida, a su vez, por D'Ors como la síntesis de unidad y multiplicidad. Esta orientación holista le mueve a perseguir un modo *sistemático* de pensar frente a la denostada dispersión del ensayismo. Sobre el pensamiento «circular» o, «en espiral», véase mi *Metodología de lo suprasensible*, vol. I. (Editora Nacional, Madrid, 1963), pp. 9-11, 244, 341.

raya D'Ors en este contexto que el Universo no es una máquina, sino una *sintaxis* y expresa la sospecha de que la Lógica pueda identificarse con la Teoría de la Música (*S. F.*, pp. 321-3).

Esta capacidad por parte de cada momento del decurso filosófico de entrar en vibración, al modo musical, con el todo sintáctico del Universo se debe al impulso *creador* del pensamiento (*S. F.*, p. 336), que se difracta —como queda dicho— en la dialéctica Potencia-Resistencia. A esta luz se comprende claramente el sentido del párrafo siguiente: «La constatación de una estructura circular en la Filosofía permite el escoger, para principio de la explanación, no las cuestiones referentes a tal o cual existencia ni las que tratan o de tal o cual otra manera de conocimiento, sino las que versan sobre el pensamiento mismo, considerado como creación. Una creación es, a la vez, conocimiento *in fieri*, puesto que se trata ahora de algo ya humano; y de una existencia *in actu*, puesto que tal existencia se identifica aquí con la función. Desde este momento, si yo veo mi pensar como un acto cualquiera de trabajo o de juego, mejor dicho, como un acto de trabajo y de juego a la vez, en figura de una potencia, en lucha con una resistencia, ya, a partir de ahí, puedo conducir simultáneamente las adquisiciones con que se vaya enriqueciendo mi conocer, como adquisiciones en que se va concretando el existir»³⁰ (*S. F.*, p. 160). A esta po-

³⁰ «...Debiéramos nosotros, para seguir el orden real, haber empezado por la Teoría del Saber, continuar por la de los Principios y terminar la Dialéctica por las cuestiones relativas a la representación. Hay aquí, sin embargo, una discrepancia entre el orden real y el que pedagógicamente puede aconsejarse» (*S. F.*, p. 321). Así como el geómetra debiera, por la fuerza de las cosas, iniciar su explicación por los *volúmenes* —entidad compleja que la realidad presenta—, pero los reduce, por ins-

sición de privilegio alude en definitiva D'Ors al exigir un punto de partida *complejo*, que sólo por razones pedagógicas puede ser sustituido por otros más simples.

PENSAMIENTO FIGURATIVO E IRÓNICO

Esta exigencia fundamental de iniciar y proseguir la investigación filosófica de modo holista, vibrando con el todo, insta al pensamiento a estructurarse desde el principio en relieve, a cuajar en elementos de gran riqueza y complejidad, como son —en D'Ors— las ideas, figuras, imágenes, símbolos, mitos y eones, y a moverse en todo tiempo con la íntima libertad que exige la atención continuada al conjunto inagotable de la realidad. La Filosofía es un modo de sabiduría o saber integral, y todo pensamiento determinado por este afán de conocimiento pleno debe partir de una intuición muy rica y estructurarse de modo comprensivo. He aquí las condiciones que definen el pensamiento *figurativo* e *irónico*.

El verdadero saber filosófico se dirige con voluntad de integralidad a la realidad total que el hombre adivina más allá de todo juicio y conocimiento particular. Por eso debe ser *ordenado* y

tancias pedagógicas, a superficies y a líneas, de modo semejante a cómo el filólogo diluye las frases en regímenes sintácticos y palabras, el filósofo se ve instado a tomar el hilo en los elementos representativos, percepciones, conceptos e ideas. Muy en su línea de pensamiento sinóptico, D'Ors sostiene que «la entidad del juicio es genuinamente *anterior* a la entidad real de la idea», que no es posible contemplar de modo aislado. «El elemento conceptual que se encuentra ya involucrado en la más sencilla de las percepciones, es un elemento discursivo; es decir, que encierra un juicio dentro de sí» (S. F., p. 175).

total y estar vertebrado por un *vinculo de coherencia*³¹. Este carácter rigurosamente sistemático —*sistema es ordenación en virtud de una inspiración global*— no indica que todo el entramado del saber filosófico deba pender determinísticamente de un centro único. Como la melodía no rechaza, antes exige, el complemento de la armonía, el saber filosófico se polariza, por una tensión gravitatoria natural, en torno a dos centros: el del *pensar* y el del *conocer*, el de la *creación* y el de la *determinación*. La dualidad primigenia de Potencia y Resistencia se hace sentir en todos los momentos estructurales del pensar filosófico.

Esta ineludible dialéctica, que más bien constituye una *armonía en vertical* que una *escisión en horizontal*, viene exigida por la «dinámica esencial de la actitud mental creadora». El pensamiento necesita un «acompañamiento armónico contradictorio, sin el cual la inteligencia no podría avanzar un paso en su andadura» (S. F., p. 39).

La desconfianza expresa de D'Ors ante toda filosofía de temple monológico se funda en la condición dialógica del recto pensar. «El diálogo es la fuente filosófica por excelencia. Dialéctica y diálogo, ya emparentados estrechamente por la etimología, se enlazan más estrechamente aún en la profunda realidad de las cosas» (S. F., p. 40). La presencia siempre enigmática de las realidades expresivas (una mirada, una sonrisa, un gesto...) mantiene el pensamiento de D'Ors sensiblemente atento a los fenómenos dialógicos de todo género, en los que entrevé el secreto del filoso-

³¹ «...El saber total y humanista, tal como lo postulamos en el trayecto presente de nuestro itinerario, fundiría 'ergon' y 'energía', saber y sabor, y reuniría verbo y sustantivo en una unidad indiscernible» (S. F., p. 336).

far auténtico por constituir una puerta de acceso al ámbito pleno de lo real³². Todo fenómeno de interacción es para D'Ors sobremanera sugerente por incidir sobre esta intuición primaria de los seres expresivos. Tras afirmar que hay diálogo cuando de alguna manera el autor toma en cuenta el pensamiento ajeno y lo incorpora al propio o establece con él un modo cualquiera de confrontación, agrega enérgicamente que «no es sólo que el pensamiento necesite del diálogo, sino que es, en esencia, el mismo diálogo». El pensamiento, tenso hacia la totalidad de lo real con su infinidad de perspectivas, necesita el campo abierto —grávido de interrelaciones— de la comunicación personal para cobrar la amplitud de perspectiva que exige su cabal despliegue.

La rigidez y el encapsulamiento subjetivista del pensar responden a una ignorancia primaria

³² El nexos profundo entre *intuición, figura, expresividad, orden y palabra* resalta en el siguiente párrafo, muy significativo del estilo dorsiano de pensar: «Cuando nosotros hablamos de percepciones, entendemos percepción de figuras; cuando de conceptos, concebimos figuras también. Nuestra intuición es figurativa; nuestra abstracción sigue siéndolo, como lo es la de los geómetras y no como intenta serlo la de los analistas. Hegel lo decía: 'La interioridad es la exterioridad'; y esto hay que sentirlo, no como una identificación, sino como una síntesis. Con justicia, a su manera, revolviase Kierkegaard contra Hegel. Y, muy congruentemente también, un Dilthey, un Heidegger, han renegado de la misma palabra 'intuición'. Nosotros, al contrario, tomamos el intuir y expresar como las superficies cóncava y convexa de un mismo volumen... Ya principiábamos nuestro Evangelio: 'En un principio era el Orden'. También podemos, esencialmente, decir: 'En un principio era la Palabra'. El término Logos lo traducimos así, todavía: 'En un principio era la Figura'. Las figuras son idealidades concretas, individuos que asumen un contenido específico. De tal modo la Teología nos presenta a los Angeles» (*S. F.*, pp. 163-4).

de la rica y enriquecedora complejidad de lo real, intuición que se gana a través de la inmersión dialéctica en la lucha creadora entre la Potencia y la Resistencia.

Esta inmersión se da siempre en dos niveles, dialécticamente engarzados y jerárquicamente diferenciados. Esta diferenciación jerárquica se traduce en diversos modos de espaciotemporalidad. Los elementos que sirven de medios expresivos (resistencia como punto de apoyo) a la entidad que se expresa a su través están sometidos a unas condiciones espaciotemporales más rígidas que la entidad dotada de poder ontológico de expresión. Esta dualidad de vertientes que se da en las realidades naturales expresivas provoca la difracción del pensamiento en dos vertientes correlativas —*discursiva e intuitiva*— que, lejos de oponerse, se *contrastan complementariamente* al modo enantiológico. Las realidades que abarcan mucho campo, como son los *complejos de sentido* a que tanto valor concede D'Ors, no se tornan accesibles al conocimiento humano sino a través de perfiles, y esta donación sucesiva y total al mismo tiempo (*totus sed non totaliter*) conlleva necesariamente el decurso temporal.

Aquí surge la condición *irónica* del conocimiento, que alude a esta necesidad de desplazar hacia adelante todo juicio definitivo, integrando cada perfil conocido en la intuición primaria total —si bien incompleta— de la realidad que es objeto de conocimiento. No se trata de una abdicación relativista o agnóstica, sino de un sabio reconocimiento realista (*sagesse, seny*) de los límites, que no anulan el carácter firme de cada conocimiento parcial, antes proclaman la necesidad de mantener en alto la condición progrediente del conocimiento y su vocación de totalidad. Por eso postula D'Ors insistentemente la sustitución

de la «Lógica pura» por una *Lógica con vida* (es decir, «Orden»), pensamiento en distensión progresiva y perfectiva. Esta búsqueda dramática, constructivamente inquieta, de la verdad es denominada al modo socrático «ironía».

El pensamiento irónico es *flexible* por penetrante, *coordinador* por comprensivo, *propicio al cambio* por amor a aquello que vence —merced a su riqueza entitativa— la precariedad de lo huido. Estas cualidades, sutilmente integradas en el pensamiento irónico, hacen a éste sobremanera apto para adaptarse a los pliegues cambiantes de la realidad en marcha, superando las aparentes contradicciones mediante el establecimiento de un orden jerárquico³³ entre las diferentes tesis que pugnan por imponerse, dejando siempre abierta la posibilidad de nuevas ordenaciones y rectificaciones, potenciando con sana libertad de

³³ Nótese que la ironía no *sintetiza* la tesis y la antítesis a lo largo de un decurso temporal, antes las *aúna* mediante una ordenación jerárquica. *Ironía* y *jerarquía* se dan hermanadas en el proceso del conocer. Un pensador tan atenido a la idea de Orden como D'Ors no podía menos de conferir el debido rango en su sistema a la jerarquía, pues «no hay orden sin subordinación, a menos de operar en el vacío» (*S. F.*, p. 35).

A propósito de la tendencia del Husserl de la madurez a ver en la pluralidad de filosofías un signo de la inexistencia de «una filosofía», D'Ors escribe este párrafo de gran importancia metodológica: «De haberle asistido la Ironía, hubiese atinado en que, en el hecho mismo del reconocimiento de esta pluralidad, sobre todo si se le añade un criterio de ordenación jerárquica, hay *una filosofía* ; una filosofía abierta al vivir y eficaz para él. Lo malo en el eclecticismo no es la aceptación de la variedad, sino la pérdida de cualquier sentido de combate: gracia comprada a precio de sacrificio de la justicia no es gracia, sino gelatina. Aceptamos la coexistencia de varias figuras; no, la ausencia de figura. El Gran Sultán puede ser polígamo; el indiferente es el eunuco. El filósofo irónico supera las contradicciones; el ecléctico no las advierte» (*S. F.*, pp. 72-73).

espíritu el alcance de la meditación filosófica con la luz procedente del ámbito religioso y teológico y entreverando en espléndido mosaico las realidades y fenómenos de la vida cotidiana con los temas explorados desde antiguo por la más honda Filosofía.

Desde esta perspectiva cobra singular relieve la predilección formal de D'Ors por el género literario al que dio renombre: la *glosa*, conjunción densísima de la jugosa variedad ofrecida por el espectáculo diario de la vida en todos sus niveles y un pensamiento inspirado y trasfigurado por la pasión de la unidad.

Esta amplia envergadura que ostenta, según D'Ors, el pensamiento irónico hace su ejercicio en extremo difícil, pues exige una extraordinaria plasticidad para adaptarse a diferentes presiones entitativas y diversas formas de espaciotemporalidad.

Tal plasticidad metodológica permite a la ironía matizar muy cuidadosamente cada afirmación y limitarla, sin miedo a la disonancia, pero con inquebrantable respeto al orden del conjunto, del que recibe su luz y su inspiración. «Así como, en la composición musical, una línea melódica va acompañada de sus armónicos, sin negarse siquiera a integrar en su conjunto armónico la disonancia, así, en la ironía de Sócrates, y probablemente en la de todo pensador verdadero, cada afirmación se rodea de la compañía infinita de sus posibilidades de negación, y, principalmente, de sus posibilidades de problema, que vienen a constituir, con otras tantas impurezas, otras tantas vitaminas que la dotan de potencia para la nutrición ideal humana. La fórmula conceptualmente tiránica, la fórmula sin matiz, la que se llama apodíctica, es inerte. Únicamente el pensa-

miento *asertorio* satisface, sin merma de un racional carácter, la exigencia vital» (*S. F.*, p. 38).

Esto indica que en el pensamiento irónico no son los *conceptos* —vistos como fijaciones monológicas del pensamiento— los que deciden, sino las *palabras* —en su amplia concreción dialógica—, y éstas deben mantenerse en todo momento sinceramente abiertas a las constelaciones de sentido que constituyen el mundo de significación abierto por las realidades que se trata de exponer. La palabra es, como el hombre, algo que anhela ser superado, distendido funcionalmente mediante su asunción a un entramado más amplio de sentido.

Además de una *forma* —que estudia la Gramática— y de un *significado* —que reseña el Diccionario—, toda palabra tiene un *sentido*, y el amplio radio de acción de éste energiza internamente a la palabra y le confiere insospechadas posibilidades de despliegue³⁴. El *significado* es siempre unívoco, sin tolerancia de equívoco posible. Una *palabra* puede adoptar diversas acepciones cuando se transforma en *figura*. «La más profunda, la más valedera de las comprensiones de un vocablo será aquella que penetre el secreto de su sentido» (*S. F.*, p. 50), esa «corriente de sentido que se encuentra ya implícitamente en cada palabra del Diccionario, corriente no circunscrita ni por la forma exterior de cada palabra ni por su propia conceptual significación» (*S. F.*, pp. 53-4). El lenguaje no sólo adiciona *productos*, formas lingüísticas, sino que conjuga *funciones*, actividades vivientes. La vinculación dinámica de ambas vertientes del lenguaje —visto como *ergon*

³⁴ Véase sobre este tema la obra *Tres lecciones, en el Museo del Prado, de introducción a la crítica de Arte* (Ediciones Españolas, Madrid, 1944).

y como *energeia*— confiere a éste su específico poder capitalizador del que se deriva su inexhaustible riqueza. La actividad creadora de la palabra no se produce *ex nihilo*, sino a modo de *procreación*. Por eso constituye el lenguaje —en su versión «figurativa»— un guía privilegiado de toda forma de pensamiento que no intente dominar la realidad sino *develar reverentemente* su secreto entrando con ella en una *relación creadora*.

La tendencia de D'Ors a subrayar la importancia de la acción en los procesos cognoscitivos sin renunciar al primado de la vida rigurosamente intelectual es uno de los signos más claros de su posición integradora muy superior a los extremismos representados por un vitalismo y pragmatismo antiespiritualistas y un intelectualismo encapsulado en una forma de «Filosofía de cátedra» elaborada como juego de salón para profesionales desarraigados de la existencia cotidiana.

La comunicación entre el filosofar y el vivir debe hacerse, según D'Ors, sin necesidad de inmolarse la Filosofía a la vida, como intentó el pragmatismo, y sin la asepsia maniática del saber respecto de la vida. «En la relación de ésta con aquél, la función del filósofo no consiste en rebajar su filosofar a nivel de vivir; sino recíprocamente, en elevar la vida a la Filosofía, inscribir ésta en aquélla» (*S. F.*, p. 74). «Así, la manera de filosofar que intentamos es la que sabe dar cabida a toda nuestra persona, como en nuestra casa; ha de admitir al hombre en todas las formas de su actividad, al hombre que trabaja y al hombre que juega... Ha de ser una filosofía humilde, cotidiana, usual. Viva, vívaz, vivible y vívida» (*S. F.*, p. 74). En este clima de integralidad cobran su verdadero relieve las siguientes afirmaciones típicamente dorsianas: «El hombre cabal es el hombre que trabaja y juega.» «La

inteligencia es más amplia que la razón». «La Filosofía es una manera de vivir». «La vida personal es más enérgica que la vida individual» (S. F., p. 20).

Esta ampliación del horizonte intelectual y la sospecha de que el término «racional» —según se lo entiende comúnmente— no agota las posibilidades de la vida intelectual pone a D'Ors en la pista para descubrir la existencia de un amplio campo entre lo absurdo y lo estrictamente racional. Lo *no-racional* queda, con ello, liberado de caer automáticamente en el abismo del *absurdo*. Esta superación de la antinomia entre lo absurdo y lo racional recibe en D'Ors el nombre de *ironía* (S. F., p. 223).

Palabras auténticas son las que vibran en el seno de un pensamiento irónico que no se aferra con rigidez miope a los meros significados de las mismas, antes los deja en suspensión para que, sin perder la indispensable precisión de contornos, cobren libertad y relieve al entrecruzarse y contrastarse entre sí en el seno de los *ámbitos envolventes de sentido* que encarna el lenguaje. Mientras el *significado* deja a las palabras «en el marco de una definición conceptual», el *sentido* «las pasea, por decirlo así, a través de un ilimitado camino de *acepciones*» (S. F., p. 68). De aquí arranca, según D'Ors, la distinción que establece el Diccionario entre la *significación fundamental* (o racional) de un término y sus *acepciones diversas* (a las que remite el pensamiento irónico). Conjugar ambos niveles de inteligibilidad es —como veremos— tarea específica de la «inteligencia», facultad dotada de una *irónica maleabilidad*, muy apta para plegarse a la condición *atmosférica* de las *realidades germinales*³⁵. A esta luz debe entenderse la afirmación

³⁵ El esquema triádico del lenguaje —*forma, signifi-*

dorsiana de que el secreto de la Filosofía consiste en ganar la libertad de espíritu suficiente para poner en suspenso la interpretación *inmediata* de los datos de conocimiento, elevándose a perspectivas lo más amplias posibles para ganar una forma de *pensamiento en relieve*. Ello permite comprender que aduzca D'Ors en este contexto el conocido aforismo: «Poca ciencia aparta de Dios; mucha ciencia devuelve a El», y aclare que «la soberbia anida mejor entre la hojarasca del saber a medias que en la limpieza del pleno saber» (S. F., p. 19).

En esta necesaria y fecunda flexibilidad del pensamiento irónico se apoya D'Ors para justificar la indecisión con que utiliza el vocabulario filosófico. Si la capacidad creadora se merma e incluso se pierde con la *estabilidad* del lenguaje, sin cierto *equivoco conceptual* no habría posibilidad de sostener un discurso filosófico vivo. La delimitación rígida, si es útil al quehacer *aforístico*, es altamente perjudicial al *heurístico*. Las palabras son tan prodigiosamente ricas porque tienen un índice muy alto de saturación de sentido y a lo largo de las avatares de la vida humana prenden en su débil cuerpo sonoro resonancias de mundos muy amplios de significación.

cado, sentido— lo aplica D'Ors asimismo al Arte. Una mancha de tinta, por ejemplo, tiene una forma de existencia meramente fáctica, bruta, amorfa. Pero he aquí que un pintor, Goya, cambia y modela su contorno, confiriéndole una *significación*. Con ello la mancha se convierte en dibujo y entra a formar parte del repertorio general de la obra goyesca y del *sentido* que ésta tiene en el entramado del arte dieciochesco, de la pintura universal, de la cultura humana. De este modo, la mancha se carga «como de una electricidad, de todas las imposiciones culturales procedentes de estos conjuntos» y gana, sin dejar de ser objeto, el alto nivel de los símbolos (S. F., pp. 51-2).

Lo antedicho nos pone en situación de comprender la razón profunda por la que D'Ors identifica *Filosofía* y *Dialéctica*. La Filosofía debe elaborarse no con meros conceptos sino con palabras, *dotadas con el alto voltaje que adquieren en el seno creador del diálogo*. A la riqueza de la realidad no tenemos acceso manipulando conceptos, sino entrando en comunión con las palabras a través del diálogo, pues «todo en las palabras es símbolo, todo es realidad»³⁶. Una realidad tan enérgica —comenta D'Ors— que se convierte en *creadora*: «... Y el Verbo se hizo carne» (*S. F.*, p. 59). El diálogo no tanto importa, pues, por ser conversación interhumana e impulsar el progreso del discurso cuanto por constituir el lugar nato del alumbramiento de la realidad en todo su alcance. La Dialéctica dorsiana se funde con la Filosofía porque la marcha que implica no responde a una disolución relativista de lo sustantivo, sino a una búsqueda de la sabiduría que nos dispone con flexible y penetrante ironía para ver lo permanente a través de lo caduco (*S. F.*, p. 73).

Por ello se asemeja la ironía filosófica al «tacto» de los hombres de acción que deben aplicar a los casos concretos los preceptos y normas generales con un cierto margen de libertad. *Irónico* se opone aquí a *absoluto* en sentido de inflexible, rígidamente unívoco. Esta absoluteidad es la que impugna D'Ors —como veremos— en los principios de identidad, contradicción, causali-

³⁶ *S. F.*, p. 59. Compárese esta doctrina de D'Ors con la de R. Guardini y F. Ebner sobre la libertad de la palabra y la devastación espiritual provocada por la mera manipulación objetivista de conceptos o «Begriffshantieren». Cf. mis obras *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente* (Edic. Cristiandad, Madrid, 1966) y *Pensadores cristianos contemporáneos* (B. A. C., Madrid, 1968).

dad y razón suficiente. «Pensamiento irónico es aquél que, emancipado del principio de contradicción, no cae, sin embargo, en el pensamiento según la identidad y sabe siempre pensar según el orden» (*S. F.*, p. 245). Por eso propone D'Ors reemplazar el Idealismo *absoluto* por el Idealismo *irónico* y la exigencia de *unidad* por la de *jerarquía*.

Esta integración irónica de los diversos niveles en que debe moverse el hombre cabal toma cuerpo en las *ideas*, en las que vibra el *fervor germinal* del descubrimiento de la realidad. En las ideas se adensan los diferentes mundos de sentido, susceptibles de cambio, incremento, restricción y entretrejimiento. A través de la mutua vecindad respecto al *sentido*, las *ideas* se conectan estrechamente con las *palabras*.

Al asumir, de este modo, cada cosa un *nimbo de sentido*, dentro del cual se encuentran incluso los gérmenes de su contradicción, todo objeto de conocimiento se constituye en el núcleo de una realidad más amplia de la que es órgano expresivo, sin perder con ello autenticidad. «Esto quiere decir, en otros términos, que todo pensamiento es una figura»³⁷.

Esta tensión de trascendencia que late en el concepto de *figura* y en el *principio de figuración*, según el cual «toda entidad remite más allá de sí misma», confiere al método figurativo o irónico su ineludible dramatismo. «La vida es una idea más amplia que su material representación.»

³⁷ El enlace de las *significaciones* es regido, según D'Ors, por los principios de la *lógica racional*. El nexo mutuo de las ideas está determinado, en casos, por el principio de participación y en todo momento por «otro principio, que no es tampoco el de contradicción, sino una fórmula jerárquica en que uno y otro se concilian» (*S. F.*, p. 247). He aquí el *principio de figuración*.

Ya Simmel en sus años de madurez observaba que la vida es más que la vida: «Leben ist mehr als Leben.»

De modo semejante, el poder simbólico de cada realidad rompe los estrechos límites que fija a cada cosa su más estrecho contorno. ¿Qué es, en todo rigor, una idea, un símbolo, una figura?

IDEAS Y CONCEPTOS

El sentido que D'Ors confiere a los conceptos e ideas pende, lógicamente, de su «*reforma kepleriana*» de la Filosofía en cuya virtud acepta dos centros como polos del pensamiento: la *razón* y la *vida*. D'Ors intuye que toda forma de conocimiento, si ha de ser profunda, implica cierta *abstracción*, es decir, un singular modo de *distanciamiento* de la realidad concreta —que no es *alejamiento*, sino *toma intelectual de perspectiva*—, y una *inmersión de participación* en la misma. La «*distancia de perspectiva*» facilita un modo sutil de dominio sobre el objeto —dominio que va desde la *posesión* hasta el *acatamiento reverente*— merced al descubrimiento de la *estructura* interna del mismo. A esta búsqueda de la estructura responde la *esquematisación*. La relación viva con la realidad persigue un conocimiento, por vía de encuentro, del núcleo cualitativamente irreductible de la realidad en cuestión.

Esto explica que D'Ors, fiel a los derechos de la inteligencia —tan denigrada en determinados círculos a lo largo del primer cuarto de siglo³⁸—,

³⁸ Respecto a esta «sorda conspiración universal contra la Inteligencia», de la que constituye un episodio nada incidental la exaltación spengleriana del *homo fa-*

pero, en mucho mayor grado, admirador sobreco-
gido de la riqueza interna de lo real, insista en
la comparación de la Filosofía con el *dibujo* o
diseño, debido al carácter de función intermedia
que éste ejerce entre la *copia imitativa* de la pin-
tura y la *convencional alusión* del signo. El es-
quema funcional de la Filosofía puede reducirse
al del *dibujo*, pues, como éste «es más abstracto
que la pintura, pero más representativo que el
Algebra, la Filosofía, menos imitativa que la His-
toria, es considerablemente más racional que
ella» (S. F., p. 64).

Si la abstracción deja de entenderse como un
evasivo despojo de la realidad para ser interpre-
tada como una *toma estratégica de altura*, se
comprende que su alejamiento de lo concreto im-
plice tan sólo la pérdida de la *inmediatez de*
fusión, precaria forma de unidad que debe ser
superada en el proceso del conocer. Al logro de
esta superación mediante el ascenso a niveles su-
periores cuya espaciotemporalidad eminente per-
mite alcanzar formas intensas de vinculación con
lo real, en las que se conjuga muy equilibrada-
mente la *cercanía* y la *distancia*, tiende la Cien-
cia de la Cultura dorsiana con su teoría de las
constantes. «Cuando nosotros mismos, por ejem-

ber y de las virtudes cognoscitivas propias de la mano
del hombre, tomó D'Ors posición clara en el siguiente
párrafo: «También nuestro estudio de hoy se propone
una vindicación de la cultura de la mano mostrando su
presencia en la otra. Pero esta vindicación no aspira a
una inversión de valores. Ni el apretón de manos que el
parlamentario efectista da, al término de su viajar, al
conductor de la locomotora que le ha trasladado implica
que el personaje abdique en él, ni el hecho de que en el
producto intelectual más etéreo se reconozca el rastro
de un esfuerzo corporal, sin cuya intervención no hubie-
ra aquél nacido, implica el que desconozcamos la arquetí-
pica supremacía de la inteligencia» (S. F., p. 346).

plo, al operar filosóficamente con el contenido de la Historia, la trasformamos en 'Cultura' y hablamos de 'constantes históricas', nos alejamos voluntariamente de *la copia* del material histórico, que sólo puede ya servirnos como documentación; y, del mismo golpe, superamos la estrechez del determinismo, o de cualquier otra forma de apriorismo, que pretendería manejar el material histórico como se manejan las piezas de una máquina» (S. F., p. 64). D'Ors concluye el capítulo «Retratos, esquemas, signos» con esta frase: «La Filosofía es a la Historia lo que el Dibujo a la Pintura. La Filosofía es a la Matemática lo que el Dibujo al signo» (S. F., p. 65).

Lo antedicho nos permite ganar una comprensión interna de la caracterización que hace D'Ors de las diversas vertientes de la actividad intelectual: «Se designa con la denominación de *Conocimiento* los factores de copia de lo real o de guarismo de lo racional que entren en nuestro saber. Se llama, en contraste, *Pensamiento* a las actividades conducidas a la esquematización inteligente de lo real o a la vitalización concreta de lo racional, que intervengan en este mismo saber. Conservaremos a la sintética plenitud de todos ellos el nombre de *Saber*, para que puedan caber conjuntamente en su seno la Ciencia y la Filosofía» (S. F., p. 67). Por otra parte, la captación de las entidades *figurativas*, fecundantemente duales, intermedias entre los *fenómenos* —objeto de la observación— y los *noúmenos* o *esencias* —objeto de la Razón—, es encomendada por D'Ors a la Inteligencia.

Merced a su sensibilidad para advertir la densidad de las realidades limítrofes y, como tales, ambivalentes, D'Ors amplía y da relieve al campo de las *figuras* a expensas de la «arrogancia del

concepto» y la «abundancia de las percepciones» (S. F., p. 107), subrayando que «las percepciones contienen también ideas, es decir, asistencias de fuerza generalizadora; y los conceptos contienen ideas, igualmente concreciones inevitables». Entre la *abstracción* y la *concreción* media una relación enantiológica o polar según la cual un acto de conocimiento puede participar en medida oscilante de cada uno de ambos polos o extremos dialógicos, cuidando, sin embargo, de no acogerse nunca a uno con total desarraigo del otro³⁹. El punto inestable, dialécticamente grávido y bifronte, en que se dan cita estas tensiones dialécticas es la *figura*. «Todo retrato es una figura; al par, todo emblema figura es» (S. F., p. 107).

Siguiendo la línea de inspiración *expresivista* de la *Fisiognómica* y la *Grafología* modernas, D'Ors se esfuerza por vincular las tensiones de pensamiento que implican las actividades denominadas *abstracción* e *intuición* no por la vía fácil de la fusión indiferenciada de ambas, sino por la más ardua de la plena valoración del objeto de conocimiento al que estas funciones tratan de dar fielmente alcance. De ahí, por una parte, el interés de D'Ors en subrayar la existencia dentro de lo real fluyente de núcleos potentes de inteligibilidad representados por las *constantes* y, por otra, su afán de revalorar plenamente lo sensible, confiriéndole todo su relieve y capacidad de resistir fuertes presiones de «sentido». Tras este quehacer revalorizador es ya posible llevar a cabo una obra de síntesis, sin necesidad de acudir a expeditivos recursos disolventes⁴⁰. Es el

³⁹ La *teoría enantiológica* de R. Guardini ilustra con claridad la marcha del pensamiento dorsiano. Véase mi obra *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente*, pp. 274-317.

⁴⁰ En su obra *Estilos de pensar* (pp. 110-111) expone

intento realizado por D'Ors, pese a no disponer de un concepto eminentemente realista —supra-empírico— de *especie*, que hubiera facilitado y conducido a mejor término su labor. «Los avances de la abstracción, por consiguiente, gracias a los cuales las variedades de lo real son reducidas a especies, y las especies a géneros, y los géneros a clases, etc., no pueden tener lugar aquí. Los elementos del pensar presentan una consistencia dura, cada uno en la concreción de su entidad, que impide que se diluyan en el mismo jugo conceptual en que pueden bañarse; no son solubles a la razón. Mas como, por otro lado, tampoco es dable reducirlos a la pretendida pasividad de lo empírico, ya llegamos a la conclusión de que el objeto, para ser visto como tal objeto, necesitaba, puesto que era individualizado, ser hasta cierto punto abstraído, idealizado —sin lo cual la *figura* objetiva no se destaca nunca del *paisaje* objetivo—; como hay lugar, en lo objetivo,

D'Ors claramente su concepto jerárquico de la síntesis: «A medio camino de la abstracción fría y del alegorismo místico, el pensamiento, como el arte mediterráneo, atiende a la pluralidad de los objetos y atribuye a esta pluralidad una existencia objetiva. El católico, el clásico, piensan por imágenes; pero estas imágenes son para él objetivas, permanentes; son también, empleando el lenguaje platónico, 'Ideas'. Y estas ideas tienen un contorno fijo. No se desdibujan sus límites en el dinamismo de una corriente o de un fluir. La síntesis se establece entre ellas por sinopsis jerárquica; no, por sucesiva evolución histórica... Si tomamos el platonismo como algo más que una escuela filosófica, si vemos en él una 'constante', opuesta precisamente a la constante panteística, donde los objetos de la realidad no tienen entidad independiente, Vives es, por excelencia, un platónico. Platónico medieval, sin duda, como San Agustín. Se le ha llamado ecléctico; pero, su eclecticismo no es, como el de un alejandrino, o el de un sorboniano de tiempos de Luis Felipe o el de un Krause, un eclecticismo teórico, cuestión de síntesis; sino una tolerancia práctica, cuestión de caridad.»

a la paradoja de que la concreción para individualizar necesita de cierta abstracción, que pone el fenómeno en camino de la esencia, obligándole a contener elementos numéricos, resulta, al convencerse de que en nuestra mente no hay percepciones ni conceptos puros, que tampoco en la trascendente realidad existen fenómenos ni númenes puros; no hay individuos ni esencias» (S. F., p. 141).

Para vincular la percepción sensorial y la intelección, la inmediatez de contacto y la distancia de perspectiva, hay que decidirse a aceptar que lo decisivo, por lo que toca al conocer, tiene lugar en un *ámbito intermedio*, tan firme como oscilante, tan real como superior a los elementos que lo integran. La entidad en que este ámbito toma cuerpo y vigencia es la *idea*. «La afirmación simultánea de que la multiplicidad puede *verse* y de que la multiplicidad puede *entenderse* implica la otra afirmación de que los conceptos son *convencionales*, las percepciones *ilusorias*. De que la verdad no está en los unos ni en las otras; sino en ciertas percepciones-conceptos, en ciertos concretos-abstractos, en ciertos *individuos-universales*, en ciertas *apariencias-esencias*, a que damos —a reserva de una positiva definición— el título de *ideas*» (S. F., p. 142).

En las *ideas*, pues, lo concreto y lo abstracto se superponen en la más fecunda integración. No existen las percepciones y los conceptos *en estado puro*. En la percepción pretendidamente más pura va implicado un elemento racional: «un concepto, una generalidad, una delimitación, que ya es una definición». Recíprocamente, en el concepto aparentemente más abstracto está presente *una especie de visión*. «No hay esquema tan aséptico de percepción que no contenga una especie de retrato» (S. F., p. 162). Si esto es así, y

si la pretensión de una individualidad concreta carente de toda generalidad es absurda, como asimismo la ambición de una generalidad abstracta sin resto alguno de concreción, sólo se podrá predicar la plena existencia objetiva de las concreciones generales y las generalidades concretas que reciben el nombre de «ideas» ⁴¹.

De aquí se deduce la dificultad del auténtico «ver» como forma de acceso penetrante a la realidad figurativa, ya que «en la más simple y sensible de las intuiciones hay una captación indispensable de elementos individuales, de esquemas, de formas, de orden, que ya mezclan con la percepción la presencia de un arquetipo, que vale para todos los objetos de la misma especie; gracias a lo cual, precisamente, el que ve uno de ellos *lo reconoce*». Ver «no es tan fácil negocio como la gente se imagina» por la muy honda razón de que intuir es rehacer de vuelta el proceso increíblemente poderoso de constitución de las realidades expresivas, pues, según D'Ors, el intuir y el expresar constituyen «las superficies concava y convexa de un mismo volumen» (S. F.,

⁴¹ «Llamamos representaciones a las figuras de la cópula pensamiento-conocimiento en que la abstracción entra por lo mínimo y, por consiguiente, corresponden a lo concreto y singular. Llamamos conceptos a las figuras de la cópula pensamiento-conocimiento en que la abstracción entra por lo máximo y, por consiguiente, corresponden a lo abstracto y general. Un *retrato* de una silla es su representación; una *definición* de la silla es su concepto. Pero, si en todo retrato hay mucho de ilusión, en toda definición hay una convencionalidad muy acusada. La realidad no está en las representaciones ni en los conceptos, sino en las ideas, que logran la generalidad de éstos, a la vez que la concreción de aquéllas. Toda representación es una idea larvada. Todo concepto es una idea evaporada. Y, porque las ideas son lo real, esta solución, opuesta a la vez al empirismo y al racionalismo, es la que merece llamarse 'idealismo' y, a la vez, 'realismo'» (S. F., p. 322).

p. 163). El hombre está atenido a la figuración externa de las cosas, pero, si ésta presenta un relieve y una carga de sentido, tal atenimiento no degenera nunca en mera incrustación empirista o irracionalista, pues en la *figura* coinciden, como punto privilegiado de convergencia armónica, la *visión* y la *definición*, el *sabor* y el *saber*, la *inmediatez* y la *distancia*, la *participación* y el *dominio*. «Cuando nosotros hablamos de percepciones, entendemos percepción de figuras; cuando de conceptos, concebimos figuras también. Nuestra intuición es figurativa; nuestra abstracción sigue siéndolo, como lo es la de los géometras y no como intenta serlo la de los analistas» (S. F., p. 163).

A medida que fue ahondando D'Ors en la compleja estructura del lenguaje, se aclaró ante su espíritu el carácter *locuente* de la *idea*, y el lugar ocupado en principio por las ideas fue cedido a los conceptos, en la convicción de que «las ideas son las mismas palabras»⁴². «Si los conceptos imponen la artificial rigidez del ser, las ideas viven en la normal duplicidad de los gérmenes» (S. F., p. 302).

Esta dualidad constitutiva de las ideas es fiel reflejo del dinamismo creador de los juicios que en ellas laten operativamente (S. F., p. 175). «El lenguaje no ha pretendido nunca que la función de la cópula, en un juicio sintético, fuese únicamente la de poner en relación un sujeto y un predicado, dejándoles a entrambos como están. El lenguaje sabe —y este saber es su vivir— que el pensamiento transforma, que el verbo es creador. Sabe también la enorme vía de *trascendencia* que se abre al simple hecho de que un verbo sea *transitivo*. Sabe que cuando yo digo: 'La rosa es

⁴² Cf. *El nuevo glosario*, IV, «Europa», pp. 156-8.

bella', lo que esto traduce es, no únicamente la inclusión de la genericidad de la rosa en la genericidad de la belleza, sino *una carga* figurativa donde entra el recuerdo de mil sensaciones y hasta el agradecimiento por mil placeres» (S. F., p. 174).

Bien dotado para captar al vuelo las sutiles realidades envolventes, D'Ors advierte que el poder creador del lenguaje se da de modo eminente en las palabras denominadas por antonomasia «verbos», destinados por naturaleza a ejercer una función copulativa que más que a ligar o adicionar se dirige a *crear*. De hecho, la única forma de cópula que une rigurosamente es la que engendra algo nuevo al participar en la corriente de vida que «envuelve» a los elementos vinculados.

Aquí se advierte nítidamente cómo la prevalencia en D'Ors de lo *concreto* no responde a una programática aversión a lo *universal*, sino a su voluntad de superar la sumisión a lo singular mediante el ascenso a formas de universalidad muy reales que responden a niveles de alta densidad entitativa, caracterizados por formas eminentes de espaciotemporalidad ⁴³. «... No existirían es-

⁴³ A esta luz debe interpretarse la drástica sustitución que D'Ors realiza de la *Metafísica del ser* por la *Metafísica del germen* (S. F., pp. 300-303) y la prevalencia en su pensamiento de la *Ciencia de la Cultura* sobre las demás disciplinas filosóficas. Téngase muy en cuenta que el método figurativo dorsiano se configura a impulsos de la intuición primaria de las realidades dotadas de alto poder expresivo y muestra, en consecuencia, una estructura y andadura eminentemente «estéticas», concediendo a este vocablo todo su alcance de *versión a lo profundo a través del campo abierto de lo sensible*. A la vista de gran parte de las exposiciones contemporáneas de la *Metafísica* —entendida como *estudio radical del ser*—, se comprende que D'Ors haya orientado el método figurativo por vías notablemente distintas. Comprender estas vías como *contras-*

cuelas en las artes —ni tampoco en rigor llegarían a diferenciarse entre sí las artes—, si cada obra particular de arte no contuviera algo así como el germen, el microbio, la potencia copulativa, el verbo, en fin, que hace, de generalidades como 'la pintura', 'la escultura', 'el arte', 'la belleza', otra cosa que simples adiciones» (S. F., p. 54).

Si por «numen» se entiende la «personificación de lo universal-concreto», puede resumirse lo antedicho pregnadamente en las siguientes frases: «Las percepciones captan fenómenos; los conceptos captan esencias; las ideas captan númenes. En las primeras se enciende el fuego de la creación; en las ideas opera; en los conceptos muere» (S. F., p. 145).

FIGURA, SIMBOLO

Vista en el contexto tensionado de un pensamiento genético-jerárquico, muy sensible a los fenómenos de constitución expresiva, la *figura* aparece como una vertiente de la realidad grávida de amplios horizontes y remitente más allá de sí misma⁴⁴. A la base de esta interpretación

tadas y complementarias —no como *opuestas*— respecto al verdadero método de la investigación metafísica, es un grave y fecundo quehacer del pensamiento actual. Cuando éste acierte a ver con la misma intensidad la «plenitud funcional» de las realidades germinales, ontológicamente potentes, y la «no-conventionalidad» de los grandes hallazgos metafísicos de la mejor tradición, estará en suerte de valorar íntegramente la eficacia del método figurativo (cf. S. F., p. 302).

⁴⁴ En el pensamiento *figurativo* las «imágenes» cobran muy alto relieve porque en ellas toma cuerpo lo *real autoexpresante*. La *imagen* es el lugar nato del prodigio de la actuación del *poder ontológico de expresión*, propio

de la *figura* se hallan, según D'Ors, los procesos cognoscitivos mediante los cuales se llegó a advertir que «la función sobrepasa al órgano» (F. Goltz); que el «tono psíquico» (P. Janet) desborda no sólo el ejercicio de una facultad o disposición, sino la suma de todas las facultades y disposiciones psíquicas —lo que implica la existencia de un «nimbo de psiquismo que escapa a la fijación de un contorno»—; que en el átomo es necesaria la coincidencia entre un corpúsculo y una onda, así como la existencia de un acto de creación por parte del observador; que la vida concreta e histórica repite y superpone las formas de la invención, de modo que a cada acto vital va asociado un «nimbo de invención poética», cuya representación asume aquel acto (S. F., pp. 247-8). Estos sorprendentes fenómenos constituyen una enérgica exigencia por parte de la realidad a ser tratada como «expresión», en virtud del «valor simbólico» que posee.

El adjetivo «simbólico» no remite aquí a regiones de vaga poesía lindantes con lo irreal, sino, por el contrario, a una estricta potenciación de la realidad afectada por tal calificativo. «Símbolo no significa aquí ficción; al contrario, implica la alusión a un existir menos abstracto, más concreto, que el de la recortada individualidad, ceñida a sus límites aparentes» (S. F., p. 276). Cuando Goethe califica su existencia de «simbólica» no intenta —según D'Ors— desgravarla de peso entitativo, sino cargarla de *sentido*, el alto y amplio sentido de *asumir* «la representación de toda una zona de realidad, infinitamente más vasta, en el espacio y en el tiempo, en la pluralidad múl-

de las realidades entitativamente potentes; son lugares de *vibración ontológica* por serlo de *creación de entidades autoexpresivas*.

tiple, en la esencia efectiva, que la anécdota en que un empirismo, demasiado miope, hubiera creído agotado tal existir» (*S. F.*, p. 248). Al modo como el padre de familia asume la representación de ésta y se convierte en su *figura* al escalar el nivel rigurosamente personal —el vocablo «persona» procede del *papel* representado en escena por los actores—, Goethe figuraba y configuraba la vida al vivirla con una determinada orientación y con particular acento de plenitud ⁴⁵.

La historia entera, al acontecer, expresa algo, se confiere dinámicamente una determinada *figura*, y en ésta radica su *verdad plena*, porque la figura no reduce su sentido a su mero pespunte externo, antes implica lo que éste simbólicamente expresa. El sentido de la figura «está allí donde 'cuanto acontece' supera y olvida la exigencia racional del principio de contradicción» (*S. F.*, p. 248).

Por ser *figura* y estar cargado de *simbolismo*, todo ente es más un «acontecimiento» que una «cosa». De ahí que, si la razón pide que cada ser sea lo que es, en perfecta distinción, la inteligencia exija, para dar una explicación coherente del mundo, que en la explicación total los términos se ordenen, que cada objeto asuma elementos de realidad que no son exactamente él mismo,

⁴⁵ De los términos «individuo humano» y «persona humana» afirma D'Ors que «el primero, aunque irreductible al análisis, es, en sí mismo, analítico», mientras que el segundo, por ser figurativo, «indica la asunción por parte de lo que es presentado como individuo de otras realidades que, sin él, se presentarían como pasividades automáticas tal vez y que entran, asumidas así, en función activa y creadora» (*S. F.*, p. 276).

Sobre la interpretación actual del símbolo como fruto de un proceso de «ambitalización» o creación de ámbitos y alumbramiento de sentido véase *El triángulo hermenéutico*, pp. 176 ss.

pero que se subordinan a su sentido, que cada objeto tenga, en torno suyo y fuera de su contorno, un nimbo de realidad más amplia, que la función sobrepase al órgano, que la función sobrepasadora del órgano exista y no exista a la vez, y que las existencias puedan reducirse, mediante la jerarquía, al orden (*S. F.*, p. 249).

El orden se logra, a través del riesgo de la dispersión y del naufragio en la diversidad caótica de lo múltiple, mediante la fuerza de estructuración que llamamos *jerarquía*. De este impulso al orden jerárquico, que implica un modo eminente de dominio ontológico, vive y se nutre la *ironía*, el saber entendido como *activa creación*, flexible, sabio, total, cordial, sensorial e intelectual a la vez.

De la exaltación del valor de la *figura* se desprende el papel singular que juega la «*exterioridad*» en el pensamiento dorsiano, empeñado en la sutil y comprometida tarea de redimir lo sensible de su caída en la superficialidad. Si «ojos que no ven, razón que no se nutre», la Filosofía dorsiana, afanosa de superar a la par el intuicionismo y el intelectualismo extremos, tenderá a convertirse en un *arte de buen mirar*, del mirar profundo que ve lo sensible como punto de apoyo de realidades que lo trascienden y trasfiguran. Se trata de una peculiar dialéctica expresiva—superadora de toda banal antinomia entre fondo y forma—cuya captación exige por parte del sujeto la movilización de muy diversas facultades: «No se comprende sin *ver*, pero tampoco se alcanza visión sin *comprensión*»⁴⁶.

⁴⁶ Cf. *Tres lecciones, en el Museo del Prado, de introducción a la crítica de Arte*, pp. 17-8. En este punto presenta D'Ors analogías muy señaladas con Romano Guardini.

A esta luz deberá entenderse la posición —un tanto drástica, en casos— de D'Ors frente a la *interioridad* si se quiere comprender rectamente el sentido positivo que en ella allenta. Explicando el concepto de «civilización visual», escribe estas frases cuya extremosidad es mitigada muy considerablemente en *El secreto de la Filosofía*, su obra sin duda más macerada por una reflexión expresamente filosófica: «¡Ojalá llegásemos a tal estado y modalidad de cultura que, en el habla corriente, los términos 'superficial', 'profundo', alcanzaran a trocar su valor hasta el punto que calificar algo de 'superficial' equivaliera a otorgarle el elogio supremo! Veríamos entonces con claridad que la eternidad de las cosas es su forma precisamente, no aquel fantasma interior a quien temerariamente hemos adjudicado el nombre de espíritu. Sabríamos que, en suma, lo más espiritual en los seres es su contorno puro. Que, lejos de poder llamar a los ojos 'el espejo del alma', deberíamos, al revés, considerar imaginativamente 'al alma como el espejo de los ojos. Comprenderíamos, por fin, que las palabras no son, como se dice, la expresión de las ideas; pero que, al contrario, las ideas son precisamente el residuo, la expresión, si se quiere, de las palabras. (Donde hace unos años puse 'ideas' hoy corrijo y pongo 'conceptos'. He aprendido bastante, en el intervalo, sobre la sustancia de las ideas. Sé que las ideas son las mismas palabras.)»

«No hay más que una manera de sentir: moverse. No hay más que una manera de dolerse: llorar. No hay más que una manera de aprender: enseñar. No hay más que una manera de saber: hablar o redactar... En un principio era la Apariencia»⁴⁷.

⁴⁷ *El nuevo glosario*, IV, «Europa», pp. 156-8.

Nada ilógico que D'Ors, tras sensorializar por vía expresiva el pensamiento, conceda a la *visión* la primacía entre todos los sentidos. Filosofar es, a su juicio, «pensar con los ojos».

De ahí su atención al *estilo* característico de los diversos pensadores, como lugar privilegiado de armonía entre el pensamiento y el arte de la expresión. Al estudiar las íntimas leyes de la crítica artística se advierte que, a veces, «la fuerza de lo conceptual puede quedar cancelada ante la evidencia de lo formal», de modo que «los asuntos sean menos reveladores que los estilos»⁴⁸.

Para no caer en la fácil tentación de minimizar el pensamiento figurativo conviene contrastar el texto últimamente citado con el siguiente —asimismo antológico— a fin de advertir la ambigua riqueza del vocablo *forma* y su estrecha vinculación al de *estilo*. «Tanta importancia como, en Descartes, la dualidad entre extensión y espíritu, tiene, en Gobineau, la demostración de una independencia recíproca entre la materia y la forma. Todo el mecanismo post-cartesiano ha permanecido durante un par de centurias fiel a la idea de que lo formal únicamente de lo material podía predicarse. El que se llamó a sí mismo 'hijo de príncipes', al contrario, descubrió la evidencia de que existen formas desprovistas de materia, y de que el espíritu —al cual, por tradición aristotélica, se venía llamando ya 'forma', pero siempre con vaguedad—, es, a su vez, un semillero de formas, de formas concretas, individuales, vivientes, sobre las cuales puede especularse, y especularse científicamente, sin acordarse para nada de una materia que ha dejado ya de servirles necesariamente como base de sustentación; y

⁴⁸ Cf. *Estilos del pensar*, p. 149.

trabar, además, sistematizaciones de conjunto, donde entren, no a título de comparación o metáfora, sino de síntesis y de genericidad, las formas que se aplican a la materia y las que sin ella subsisten.»

«Desde el momento en que nos hallamos en posesión de semejante instrumento intelectual, ya cabe atribuir legitimamente determinado *estilo* a creaciones humanas *pertenecientes a otro orden que al de las artes*, donde la costumbre había acantonado las usadas determinaciones estilísticas; ya cabe decir, por ejemplo, que los descubrimientos de Harvey o de Miguel Servet sobre la circulación de la sangre —sustituyendo la idea estática antigua de un equilibrio entre los 'humores' con la visión de un dinamismo— pertenecen al estilo barroco; o que corresponde al más puro clasicismo la institución romana del *Paterfamilias*, en contraste con actitudes sociales como las del feminismo o del individualismo a ultranza»⁴⁹.

A la vista de este texto, y teniendo en cuenta que para la concepción dialéctico-expresiva dorsiana —muy inspirada en la Caracterología moderna— «no hay impresión verdadera en la vida psíquica sin expresión»⁵⁰, se advierte que la adhesión de D'Ors a la exterioridad formal responde a su voluntad de oponerse al secular prejuicio de la *primariedad del conocimiento de sí mismo*, nefasto error que encapsuló durante siglos al pensamiento en el reducto cerrado de la inmanencia subjetivista, como supo mostrar acertadamente Max Scheler en su ensayo *Idole der*

⁴⁹ Cf. *Op. cit.*, pp. 89-91.

⁵⁰ Cf. *De la Amistad y del Diálogo*, Residencia de Estudiantes, Madrid, 1914, p. 20.

*Selbsterkenntnis*⁵¹. El primado dorsiano de la *visión* debe ser valorado en función de su concepto amplio de *forma* y *figura* —como idealidad concreta—, así como de su teoría de las *constantes históricas*. Si la realidad sensible está cuajada de constelaciones de sentido, la actividad visual supera infinitamente en dificultad y alcance a toda actitud de vana espectacularidad.

Todo el sistema dorsiano y su estilo de pensar laten en su interpretación implícita de lo «*patente*» como «*potente*», como expresivamente poderoso por ser vehículo de una realidad dotada de poder ontológico de expresión. Sólo mediante esta lectura dinámico-genética de las obras de D'Ors puede entenderse cabalmente su doctrina sobre la palabra, el pensamiento, la inteligencia, la figura, el símbolo, el mito, el numen, los eones. En el capítulo titulado «*expresión y figura*», y a propósito de la frase: «*si las ideas son las palabras, pensar es expresar*», escribe D'Ors este párrafo revelador:

«El imperativo de la expresión, no sólo es justo como resultado de un valor espiritual atribuido a la forma y a la figura, a *lo patente*, a lo que se inscribe bajo la denominación ambivalente de 'apariencia', sino como traducción de una ley íntima de la misma esencia del pensar. Pensar es reducir a un contorno y organizar en cosmos un caos amorfo de posibilidades, entre las cuales *una* es acogida, por un acto en el cual confluyen la libertad con la determinación, la espontaneidad con la ley. La quintaesencia del pensar está en el nombrar. El acto adamítico de 'dar nombre a todas las cosas en el Paraíso' encierra en sí cuanto el pensamiento haya podido traer al co-

⁵¹ Cf. *Vom Umsturz der Werte*. Edit. Francke, Berna, 1919, 1955.

nocimiento después. Por la denominación, el objeto es ordenado, puesto en su lugar, en su móvil lugar dentro del movimiento de la existencia. Cuando de la denominación se pasa a la definición, ya se delimita más, ya se le fija más. La abstracción en este caso, crece; pero la concreción no se ha desvanecido por esto. Dos vías se abren a partir de aquí, en esta materia todavía plástica. La una intensifica la creación: el juicio pasa a la figura, al símbolo, a la personificación, al mito. La otra vía, en la cual la concreción se pierde de vista, conduce a la sustancia, al concepto, al signo, al número, a la ley. El orden es también logrado aquí, pero a precio de la arbitrariedad. En manos de un pintor un modelo pasa a retrato. En manos de un estadístico, el modelo pasa a ser, ni siquiera un número, sino la fungible fracción de un número, cifra emblemática de un tanto por ciento. Entre la *descripción* y la *cifra* está la objetividad» (S. F., pp. 179-180).

La vía que sobre todo interesa al figurativo D'Ors es la *expresiva*, por cuanto se aleja del camino de lo abstracto. Cuando una idea vaga pugna por hallar su *palabra justa*, el sujeto se tensa en una intención expresiva, y al comparecer la palabra todo se inunda de luz. «En todo nombre se encuentra, en potencia, una figuración. Encontrarla es inventarla» (S. F., p. 180). Este hallazgo determina el paso del *juicio* a la *figura*.

En otro lugar afirma D'Ors que *la verdadera objetividad radica en los conjuntos*; no en las palabras aisladas, sino engarzadas en el seno viviente de la frase; no en el individuo desarraigado, sino en la persona distendida orgánicamente en la plenitud de la comunidad; no en las formas reducidas a meros contornos, sino potenciadas y trascendidas a través del nimbo que las in-

serta funcionalmente en la sintaxis de la realidad total. Por eso puede D'Ors exaltar el valor de la forma que delimita e individúa a los seres y proclamar su condición distensa, ambigüamente atmosférica, pues entiende los límites de los seres como el medio cabal de *inserción creadora en la circunstancia*. Según se asciende en los estratos de la realidad, la individuación es —en medida gradual— fruto del *poder cocreador de interrelaciones*. La *ironía* constituye la actividad típica de la inteligencia que quiebra la aparente implacabilidad del dilema «individuación-distensión» y advierte que todo ser ostenta unos perfiles móviles en medida creciente conforme ascendemos de nivel entitativo.

Esta especie de síntesis simultánea de ser y no-ser desgaja internamente —según D'Ors— el *principio de identidad* —atenido a subrayar la unidad, de espaldas a las correlaciones constitutivas de los seres—, y postula el *principio de participación*, especialmente sensible al fenómeno plenificante de la comunidad energética entre los seres y, por tanto, de la perfectibilidad de éstos y sus mutuas implicaciones entitativas. D'Ors alude expresamente a los estudios modernos sobre el *pensamiento participativo* de los primitivos para los cuales «la oposición entre lo uno y lo múltiple, entre lo mismo y lo diverso, etc., no impone necesidad alguna de negar uno de los términos de la contradicción para afirmar el otro, y recíprocamente» (*S. F.*, p. 237). Tal oposición se desvanece, en casos, «ante la presencia e imperio de una comunidad misteriosa de esencia entre dos seres que, desde el punto de vista de nuestra comunidad lógica, no pudieran ser identificados sin absurdo» (*Ibid.*).

Este género de *fluidificación de límites* realizado con la vista puesta en la realidad inagota-

ble se impone en todo conocimiento que sea consciente de su precario carácter itinerante y no renuncie a su derecho de captar la verdad aunque sea en la medida correspondiente a sus menguadas posibilidades. «Lo primero de que un hombre de ciencia ha de estar persuadido es de que la ciencia puede progresar después de él. Y el primer deber de su ciencia está en ser irónica. Cuando en ella se afirme un caso, siempre ha de ser con la tolerancia implícita de la afirmación contraria y con un dejar la puerta abierta a esta última» (S. F., p. 241).

Desde este horizonte de flexibilidad se comprende la carga de energía creadora que entraña la *hipótesis*. Dado que la intuición no responde a una adivinación fortuita antes exige el esfuerzo discursivo, ya que en el hombre *profundizar es insistir*, el científico debe proyectar su mente sobre lo desconocido y presentir la estructura oculta del tema de estudio. Mediante el establecimiento de una hipótesis «configura una zona de posibilidad regida por el imperio de un apriorismo cualquiera» (S. F., p. 182), pero manteniendo el margen de libertad suficiente para hacer en todo momento las rectificaciones que imponga la realidad al hilo de la investigación. Todo conocimiento adquirido en este proceso va, pues, cargado con una dosis muy elevada de pensamiento creador. «Aquí la cópula representa efectivamente una fecundación, mientras que, en los juicios rigurosamente analíticos o rigurosamente sintéticos, no representaría más que una resta o una suma.» La hipótesis presenta un elevado carácter de aventura, de riesgo heurístico, es decir, de *figuración u ordenación dentro de un margen de movilidad*.

DENOMINACION, FIGURACION, SIMBOLO

La adopción activa de una palabra por parte del hombre debe ser en todo rigor un *acto de creación*, alumbramiento fontanal de una significación originaria cargada de sentido. Cuando el que habla está dotado del suficiente poder *nomi-nador*, su lenguaje es estrictamente poético. El proceso nominativo aúna el aprendizaje de la lengua y la inserción en el mundo que a ésta responde. Por eso las palabras, cuando son vivas y no meros signos artificiales estereotipados, vibran en la trama de la frase, y las frases en la del discurso, ya que el fenómeno del lenguaje vive de la inserción dinámica del hombre en complejos cada vez más amplios de sentido (*S. F.*, p. 105).

Esta plasticidad del lenguaje admite diversos niveles de intensidad. «La denominación, primer grado en esta escala de la actividad creadora del pensamiento, opera con la realidad como el vaso con el líquido; la figuración, segundo grado, como la mano que plasma respecto de la materia plástica. Vamos ahora mismo a dar cuenta del tercer grado, quiero decir, del *símbolo* en que la mente, en esta normal función, más todavía que plasmar, modela» (*S. F.*, p. 186).

Dentro de las dificultades que implica definir el *símbolo*, por constituir justamente una ruptura de límites, cabe precisar que la condición *simbólica* de una representación tiene a su base cuatro condiciones: 1) «cierto asentimiento difuso gracias al cual se imprime su legalidad en la imaginación colectiva»; 2) «un vínculo no arbitrario con la cosa representada»; 3) «cierta constancia a través del tiempo»; 4) capacidad de mostrar con máxima claridad «lo que sin él corría el riesgo

de perderse en lo oscuro, por no decir en lo inefable» (S. F., p. 186).

Muy en su línea dinámico-genética de pensamiento, D'Ors advierte que esta descripción de los diferentes grados de la versión expresiva del hombre hacia la realidad «no establece una clasificación precisamente, sino una génesis». En este sentido genético subraya que los actos de nominación engendran los elementos fundamentales del juicio a los que dotan no sólo de una etiqueta verbal sino de una fuerza, una *virtus*. Tal energía ejerce en el centro nuclear de la figura una función de eje ordenador. La figura es aureolada por el símbolo con un elemento colectivo, con el valor de la estabilidad, con la asistencia, en suma, de una cultura que afirma categóricamente su sentido humano. El pensamiento vertido en una expresión verbal figurativa y cargado de poder simbólico puede llegar, merced a la asunción de una cultura en torno, a constituir una especie de *personificación* —o *sustantivación en una forma de existencia objetiva*—. He aquí el origen del *numen* y el *mito*.

La actividad creadora del juicio humano sigue el proceso siguiente: el juicio «*capta* la realidad; luego, la nominación la *plasma*; la figura la *define*; el símbolo la *encarna*», y los númenes y mitos la *personalizan*, asumiendo «un gran conjunto real en un símbolo vivo» (S. F., p. 188). Númenes y mitos son *sustancias en su plenitud*, algo *personal singularizado* que *asume* una extensa representación plural. Así, los Angeles, en su individualidad, representan la realidad de una especie entera. Un apellido ensambla una cadena de antepasados con otra de sucesores. Una biografía que, sobre un cañamazo de datos verídicos, teje la urdimbre profunda de una determinada vida humana es un Mito. El Numen se diferencia del

Mito, dentro de la línea expresiva personalista de ambos, «en que la función representativa asumida por el primero es fija y permanente, mientras que la del segundo se desarrolla sucesivamente en el tiempo». El Numen sólo moviliza un personaje; el Mito implica un drama con posibilidad de personajes diversos. El Mito de Adonis y Démeter, por ejemplo, significa la vendimia *personificada*.

Diversas circunstancias han movido al pensamiento contemporáneo a postular como agentes en la trama viva de la Historia ciertas «determinaciones permanentes» o «constantes históricas» que constituyen, más allá de todo acontecimiento fugaz, rigurosos «elementos figurativos»⁵². D'Ors les adjudica el título de «eones» —término de ascendencia alejandrina— debido precisamente a su calidad de Númenes (*S. F.*, p. 189). Su naturaleza es *ideal* —en el sentido *dual* dorsiano— y, por consiguiente, estricta y potenciadamente real. Son, a la par, permanentes y cambiantes, metafísicos e históricos, biográficos y eternos, y tienen su lugar propio entre la caducidad de lo efímero huidizo y la plenitud ideal de las categorías. Si Alejandro, Carlomagno y Napoleón son fenómenos históricos, el Imperio es «una constante histórica, un eón cuya perennidad ha conocido vicisitudes, pero no puede morir». Eón es, asimismo, lo «eterno femeni-

⁵² Las *constantes* implican, frente a la rigidez implacable de las *leyes*, un momento de libertad y flexibilidad; es decir, de plasticidad creadora. Importa subrayar que, según D'Ors, la inserción de las constantes en la trama histórica es más íntima que la de los *ritmos* en la realidad natural, pues ello indica que no le ha pasado inadvertida la circunstancia de que *la relación de inmediatez con la realidad se acrecienta a medida que subimos de nivel en la escala de los seres*. La Historia, debido a la presencia de los *eones* en su seno, puede ser definida como una forma de *persistencia evolutiva creadora*.

no». Numen son Roma y Babel, lo Clásico y lo Barroco. A Cristo lo denominaron «Eón» los alejandrinos por vincular la eternidad con la existencia terrenal cuajada de vicisitudes. Como eones pueden considerarse, asimismo, «ciertas manifestaciones formales de la actividad humana, traducidas a repertorios de dominantes» —como el conocer, el trabajar y el jugar—, y ciertas «constantes» del pensamiento, como el «positivismo» y el «escepticismo» (*S. F.*, p. 29).

La atención a este género de realidades bipolares, tensas entre dos géneros diversos pero misteriosamente complementarios de espaciotemporalidad, inspira a D'Ors una actitud *realista* capaz de superar la angustia que asola al espíritu contemporáneo y que, en el fondo, responde a una crisis de la auténtica objetividad provocada por la violenta e injustificada reducción racionalista de lo sustantivo a inconsistentes «nudos de relaciones» (*S. F.*, p. 190). La verdadera objetividad, la firmeza de lo numénico no debe buscarse bajo forma de *noúmeno*, es decir, de algo abstracto —al modo nefasto consagrado por la filosofía moderna—, sino en el ámbito personal del *Numen*, el cual, «enterizo en su concreción, que no aniquila, antes asume, las existencias particulares, presenta una dureza en lo real que no permite el ejercicio sobre su entidad de la corrosión del análisis». Del Numen cabe, por ello, una «explicación inteligente, no una explicación racional» (*S. F.*, pp. 190-1).

De modo semejante afirma D'Ors que en el Mito se articula lo verdaderamente numénico y alcanza el juicio su plena madurez, al proyectarse en sustantiva objetividad. Los modernos estudios filológicos y etnológicos revelan que media una estrecha vinculación entre «la fuerza creadora del verbo y su personificación en dioses, de-

miurgos y teogonías», descubrimiento decisivo para la clarificación de amplios sectores de la Historia. Precisar estas sutiles relaciones entre lo numérico, lo objetivo, el Numen y el Mito es tarea analéctica de la Inteligencia, y su pleno desarrollo y articulación da lugar a la *Ciencia de la Cultura*, disciplina que D'Ors situó en la cima del proceso humano del saber, sin duda por ofrecer flanco seguro y fecundo a la aplicación de su método figurativo y de la fundamental noción de *ritmo*, que constituye la clave para el acceso a su *Teoría del Saber*⁵³.

CUERPO, ALMA, ANGEL

Esta dialéctica expresiva de *Potencia-Resistencia*, *realidad asumente-realidad asumida*, *realidad individuante o configurante-realidad individuada o configurada* decide la orientación de la teoría dorsiana sobre el hombre.

Metodológicamente es muy significativo que D'Ors, en el capítulo en que confronta el nominalismo y el realismo, tras reseñar los intentos nominalistas e idealistas de solucionar el proble-

⁵³ S. F., p. 316. La aplicación del método figurativo —con sus nociones clave de ironía y ritmo— al estudio del decurso histórico sociocultural permite —según D'Ors— superar radicalmente los mediocres dilemas *necesidad-contingencia*, *concreción-abstracción*, *singularidad-universalidad*, *espacialidad-temporalidad*, *razón-vida*, *teoría-acción*. La Ciencia de la Cultura constituye para D'Ors la más alta forma de saber por hallarse en el privilegiado *punto de convergencia* del movimiento intelectual *recesivo*, que se retrotrae desde lo concreto a lo abstracto, y del *progresivo* o *irradiante*, que se proyecta desde el nivel abstracto sobre el área móvil de lo concreto. Este punto de equilibrio es el lugar de realización de las categorías supremas del pensamiento dorsiano: el *Orden* y la *Armonía*. (Cf. *La Ciencia de la Cultura*, Rialp, Madrid, 1964).

ma de los universales, subraye la opinión tomista de que, al nivel angélico, «la *verdad del individuo* se superpone, coincidiendo exactamente con ella, a la *verdad de la especie*; por modo que de ellos cabe decir que un individuo angélico *asume* toda una especie angélica» (S. F., p. 114). D'Ors advierte que el problema de los universales y, correlativamente, el de la individuación debe ser afrontado por la vertiente realista del estudio del poder insito en ciertas realidades en orden a la fundación de unidad en el seno de la multiplicidad. Si un individuo puede cubrir exactamente la dimensión entitativa de una especie, ello es debido no a género alguno de sutil manipulación mental sino a la potencia ontológica de dicho ser individual. En el ámbito acotado de la realidad personal humana, el dominio de lo múltiple disperso por la entidad unificante se realiza, asimismo, por la vía *asumente* de la información expresiva, que implica —como vimos— un «poder ontológico de expresión». Por eso relaciona D'Ors con lo dicho anteriormente respecto a la dignidad entitativa de los seres angélicos «la teoría dionisiano-tomista de la jerarquía entre los seres, es decir, del Orden», modo activo de ordenación ontológica que constituye la clave metodológica de su Antropología: «Desde Dios, acto puro, hasta la materia prima, sin actualizar, el descenso de la escala coincide con el descenso de la dosis de individuación. Si nosotros llegáramos a estatuir aquí nuestra 'Poética', veríamos, en el capítulo concerniente a la teoría de la *personalidad*, cómo ésta se constituye al modo angélico como asunción de lo individual insignificante en la individualidad significativa» (S. F., p. 144).

Este planteamiento insta al autor a seriar, con los procedimientos propios de su «sistema de in-

teligencia», los casos en que tiene lugar la asunción de lo específico por lo individual. Esta potente actividad asuntiva no se da en los conceptos puros —cuya «universalidad anula, hasta donde puede, la individualidad»—, ni en las puras percepciones, carentes de toda remisión a lo general, pero sí en las ideas «donde lo concreto y lo abstracto coinciden y se superponen». De ahí —según D'Ors— la notoria semejanza entre el léxico filosófico aplicable a las ideas desde Platón y el léxico teológico aplicable a los ángeles. Vinculando la *versión a lo profundo* de los noúmenos kantianos, el *carácter personal* de los ángeles y la *ambivalencia* de las ideas —con su doble vertiente, abstracta y concreta— D'Ors acuña el término «numen» para denominar las entidades en que «la asunción de lo múltiple por lo concreto alcanza ya el nivel jerárquico de lo personal». «Un numen es la personificación de lo universal concreto» (S. F., pp. 144-5).

He aquí la razón profunda de la localización dorsiana de la Antropología y la Angelología en el seno creador de la Poética. La Angelología y la Antropología constituyen la aplicación de los principios metodológicos de la Dialéctica —centrada, como queda dicho, en la fecunda oposición de Potencia y Resistencia— al plano *individual*, y la Ciencia de la Cultura surge por la proyección de los mismos al plano *colectivo*.

La personalidad del hombre se alumbrá y llega a sazón en virtud del poder colonizador o asumente de la Potencia. Si la planta vive inmersa en el seno de una especie sin individuos, y el animal es un individuo coexistente con la especie y dominado por ella, el hombre, al ser asumido por alguien que le trasciende y no se identifica con el Yo, cobra el carácter de ser «infungible», dominador de la especie en que milita.

«...El individuo sin especie es, por definición, el Angel. Es el arquetipo, el tipo supremo, que ha asumido toda posibilidad de especie, representándola en un ejemplar único, agotando su infinitud en una vez»⁵⁴.

El ángel ejerce *función personalizadora*. Por eso D'Ors advierte que el hombre, como individuo, consta de cuerpo y alma; como persona, de cuerpo, alma y ángel⁵⁵. El nexo entre éstos no implica fusión sustancial, sino mera interacción «nupcial». «El campo de las nupcias del alma y el cuerpo se llama 'subconsciencia', o, aproximadamente, 'instinto'. El campo de las nupcias entre el Angel y el alma se llama 'sobreconsciencia', o, también, aproximadamente, 'vocación'»⁵⁶.

Al ser asumido por el Angel, instancia supratemporal dotada de dominio sobre la contingencia de los acontecimientos, el hombre logra el alto rango de *arquetipo individual*, que asume, a su vez, mundos diversos de sentido y se convierte, así, en representante o figura de ámbitos más o menos complejos de realidad. Este entramado dinámico de individuo y ámbitos creados al asumir éste diversos *sentidos* (halos de significaciones y correlaciones existenciales) constituye la *persona*, en el sentido abierto y creador al que alude el término antiguo «máscara», destinado a expresar la distensión del actor que, sin renunciar a su ser individual, encarna pasajera y una personalidad distinta. En virtud de esta potencia distensiva, la definición verdadera de la persona rompe —según D'Ors— las mallas del principio de contradicción y exige la flexibilidad del método figurativo.

⁵⁴ *Introducción a la vida angélica*, Editoriales Reunidas, Buenos Aires, 1939, p. 62.

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 191.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 191.

La *mayéutica* representa el arte de alumbrar la personalidad del hombre despertando en él sus energías angélicas latentes, vistas como poderes de asunción trasfiguradora y configurativa. En esta línea de ascendente configuración asuntiva, el cuerpo es animado «expresivamente» por el alma, y ésta es asumida trasfiguratoramente por el *Ángel*, que implica *vocación* y *destino*. Por influencia expresa de la concepción cristiana del Ángel Custodio, D'Ors convierte su noción de *Ángel* en una *instancia personificada y personificadora*. El proceso angélico de personificación es la realización más alta, en el universo creado, de la dialéctica fundamental de *Potencia* y *Resistencia*. En esta concepción dorsiana late sin duda el lema pascaliano: «El hombre supera infinitamente al hombre.»

La *ley de polaridad* se opone a toda unilateral desviación hacia extremismos disolventes: bestialismo, angelismo. Todo hombre cabal debe participar en alguna medida de la condición animal de la vertiente inferior de su ser y del carácter angélico de su nivel más alto. La autenticidad humana se da en una posición medial envolvente.

Este dinamismo integrador constitutivo del ser humano se expresa en la comunicación mutua —casi dialógica— que tiene lugar entre la voz instintiva del subconsciente, la conciencia y el Ángel. La llamada de la subconsciencia es auscultada con suma —casi crispada— atención por ciertas corrientes psicológicas actuales. La apelación del ángel, que merece en rigor el alto calificativo de *vocación*, polariza en gran medida el interés filosófico de D'Ors, a cuyo juicio «pensar filosóficamente consiste en dialogar con el Ángel de la Guarda». El ángel es la libertad y *vocación* hipostasiadas, densificadas, elevadas al

supremo rango de personas. «La doctrina del almario (la persona, el ángel), es pura Poética; como que se refiere exclusivamente a la creación»⁵⁷. Tras advertir que los cinco estudios de su obra *Estilos de pensar* responden a una misma orientación, aunque ésta no se trasluzca claramente sino a partir del tercero, D'Ors escribe: «Pero ya el avisado advertirá su presencia en las primeras páginas. Y ya, en manifestación vocacional, el ángel asistente al autor supo sin duda a dónde éste iba, antes de que de ello la propia lucidez se percarata: paladino ejemplo de esa energía interior que sobrepasa al autoconocimiento, que le antecede en las calendas y cuyo secreto es tantas veces captado por otros, antes que por quien, en relación con aquélla, debe ser considerado como agente y como paciente a la vez»⁵⁸. Visto con la debida perspectiva el despliegue de la personalidad humana, se advierte que el hombre es guiado enigmáticamente por una instancia que late oculta en su ser, constituye su núcleo irreductible y orienta de modo «sobreconsciente» la marcha de su *destino*.

El ángel es descubierto por D'Ors cuando advina al vuelo las regiones de supraempíricidad y libertad en que debe moverse el hombre para llegar al logro integral de su ser. Esta libertad se da —como todo proceso en el hombre— de modo dialéctico, distensa entre dos instancias: interna y externa, individual y supraindividual, consciente y sobreconsciente. Por lo que tiene de consciente, individual e interna, la libertad creadora se interpreta como algo *propio*. Por lo que ostenta de sobreconsciente, supraindividual y externa, produce la impresión de venir *de fuera*, de

⁵⁷ Cf. *Gnómica*, Euro, Madrid, 1941, p. 33.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 8.

la enigmática región de los *origenes*. Para comprender el concepto dorsiano de *Angel* es útil confrontarlo con la idea antigua de *inspiración*, término que alude a una especie de plenificación sobrecogedora que experimenta el hombre al contacto con poderes enigmáticos, distintos de él aunque no extraños, procedentes «de arriba» (Aristóteles), pero prodigiosamente cercanos a la intimidad humana a la que fecundan.

Lo vocacional es una instancia que sobrevuela los diferentes hechos, realidades y vertientes de la vida humana configurándolos y cargándolos de sentido. La vocación es, pues, una «poderosidad» que funda biografía, en la cual se gesta la *figura esencial* de un hombre, al modo como la Política engendra *formas de vida humana*. La vocación es una instancia «poética» tensa hacia el futuro, campo de acción propio de todo impulso creador. «Esta 'sobreconsciencia' o 'hiperconsciencia' se distingue (...) de la subconsciencia en el hecho de que mientras que ésta tiene su causalidad en el pasado y 'gravita', si cabe decirlo así, hacia el pasado, la sobreconsciencia, inversamente, tiene su centro de gravitación, no en el pasado, sino en el porvenir» ⁵⁹.

Con su llamada vocacional, el ángel —encarnación personal de lo poético puro— atrae y dirige «sobreconscientemente» al alma dando cabal sentido a todos sus actos. Admitida esta correlación asumente «alma-ángel», se comprende que *ser hombre* signifique *tender-a-ser-Angel*, y vivir la vida humana sea equivalente a «gestar un Angel para alumbrarlo en la eternidad» ⁶⁰.

Opuesto por igual a las concepciones fijistas y a las relativistas, D'Ors parece advertir que el

⁵⁹ Cf. *Introducción a la vida angélica*, p. 162.

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 173.

signo supremo de nobleza ontológica no consiste en la capacidad sustancialista de mera resistencia, sino en el poder «funcional» de ordenación, unificación y dominio de los medios expresivos en que toma cuerpo una realidad ⁶¹. Por eso subraya que la nota específica de la sobreconsciencia que caracteriza al ángel «no está en la incoordinación, en la dispersión, propias de la subconsciencia, sino al contrario, en un aumento de coordinación dentro de una unidad superior a la de la conciencia misma» ⁶².

Esta proyección del *ángel* (custodio o caído) en la vida humana decide el *destino* de ésta. El Angel Custodio y el Angel Caído, como personificación respectivamente de las posibilidades humanas de potencia y de resistencia, libran entre sí una lucha por el destino del alma. El equilibrio de ambas *posibilidades-límite* (que son y no son al mismo tiempo el hombre) constituye el *tipo humano puro*. El predominio de estas tendencias —angélica, satánica y humana— determina los tres arquetipos dorsianos de «hombre angélico», «hombre satánico» y «hombre social».

El destino personal del hombre viene predeterminedo al modo angélico, sobreconsciente, y sólo puede ser conocido tras el decurso temporal de la propia existencia y merced a la colaboración de quienes ven al hombre a distancia de perspectiva: sus prójimos. El quehacer mayéutico de revelar al hombre el Angel que lo guía es soteriológico y comunitario. Es la tarea nobilísima de la *Pedagogía*, el *retrato* y la *biografía*, actividades cuyo rasgo común consiste en trascender la superficialidad de la *anécdota* hacia la profundidad de la *categoría*, proceso que per-

⁶¹ De ahí la importancia que adquiere en el pensamiento dorsiano la categoría de «acontecimiento».

⁶² *Op. cit.*, p. 162.

mite elaborar una Filosofía de la Historia y de la Cultura sobre categorías rigurosas. «Llegar a la madurez significa, según este punto de vista, dejar diseñada y casi fija la propia sobreconsciencia, terminar el modelado de la propia estatua, libertar el ángel de la propia personalidad, desprendiéndolo de la confusión turbia de elementos que significan el período de ensayo y retoque, es decir, la juventud»⁶³. Esta concepción dinámico-funcional a-sustancialista de la persona humana —cuya exposición amplia no cabe realizar aquí— fue explanada por D'Ors, sobre todo en sus obras *Introducción a la vida angélica y Epos de los destinos* (Editora Nacional, Madrid, 1943).

SUSTITUCION DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

Su propósito de conceder al pensamiento la flexibilidad y penetración que exigen las realidades expresivas a que debe dar alcance exige a D'Ors evitar la unilateralidad de las *percepciones* y los *conceptos* englobándolos dinámicamente en las *ideas*. Esta atención bifronte —ni meramente biologista, ni pragmatista, ni intelectualista—, sino *analéctica* —intuitivo discursiva, sensorial intelectual— a los estratos más hondos de lo real, quiebra, según D'Ors, en las más diversas coyunturas la rigidez mental impuesta al sujeto cognoscente por los principios de identidad y razón suficiente. D'Ors se afana por mostrar, «combatiendo al émulo en su propio terreno», que ni siquiera en el campo de la ciencia alcanzan los principios de la razón un valor absoluto y completo. A su juicio, los mejores hallazgos de la

⁶³ *Op. cit.*, pp. 173-4.

Ciencia moderna (segundo principio de la termodinámica, complementariedad de onda y corpúsculo, principio de indeterminación —con la vinculación que postula entre el objeto-de-investigación y el sujeto investigador—, las últimas teorías sobre el átomo y la renuncia radical a localizar los electrones por «no estar éstos en ningún lugar», el evolucionismo de las especies, el prodigioso poder de crecimiento, regeneración y adaptación de los seres vivos, etc.), rompen el rígido estatismo impuesto por dichos principios e insertan del modo más desconcertante y fecundo la historicidad en el estudio de las esencias —incluso en el plano de las ciencias físicas— y el tiempo en el espacio. Con ello a la noción de *objeto*, como contenido de la Física, sucede la de *acontecimiento*, y el Universo deja de ser una reunión de objetos para convertirse en una tupida trama de lo que el físico Minkowski llamaba «líneas de acontecimiento».

Estamos ante uno de los puntos del sistema dorsiano en que las intenciones superan en interés a las realizaciones concretas de tipo —digamos— técnico, que ofrecen más de un punto vulnerable. Pese a la amplitud que dedica a esta cuestión, serán suficientes aquí unas cuantas indicaciones de carácter orientador.

Principio de identidad o de contradicción.—Según D'Ors, para el logro de lo conceptual, la Razón separa el *orden en la coexistencia* —el espacio— y el *orden en la sucesión* —el tiempo—. Espacio y tiempo son dos categorías de la Razón y constituyen, en la trama de la Filosofía moderna «los barrotes de la jaula que corta la posibilidad de un vuelo creador a nuestra mente» (S. F., p. 202). «Estas condiciones, al formularse, se denominan, normativamente, principios.

El principio por donde se revela el orden en la coexistencia, es decir, la racionalidad de lo espacial, se denomina comúnmente '*principio de identidad*' y se articula diciendo: 'Todo ser es idéntico a sí mismo', o, en otros términos —según los cuales se llama '*principio de contradicción*'—: 'Es imposible que una cosa sea y no sea'⁶⁴. El otro principio por donde se revela el orden de la sucesión, o sea, la racionalidad de la sucesión en el tiempo, se llama '*principio de razón suficiente*' y se articula así: 'Nada existe sin una razón suficiente para⁶⁵ que exista'; o, en otros términos —según los cuales se llama principio de causalidad—: 'Todo efecto presupone una causa'» (S. F., p. 202).

Por lo que toca al principio de identidad, D'Ors advierte que los procesos irreversibles que, conforme al segundo principio de la termodinámica —«la energía se degrada»— y a la doctrina de la evolución, se dan en el ámbito de lo inerte y de lo vital anulan la confianza racionalista en los principios de conservación de la energía y de la materia, dando así al traste con la concepción pitagórica del mundo, estable, rígidamente ordenada, inmutable (S. F., p. 207). La teoría evolucionista quebranta la noción de especie «eterna», inmovible. Borrada la frontera que divide rígidamente a las diferentes especies, lo objetivo, lo propiamente firme no se cifrará ya en ninguna de ellas, sino «en el paso entre la una y la otra: en el *devenir*, no propiamente en el *ser*». «Cualquier dinamismo quita, así, de la visión de la materia, en toda su generalidad, la fijeza, el reposo. La verdad no se representará ya como en

⁶⁴ D'Ors advierte que prescinde aquí de la acotación usual «a un mismo tiempo» porque —a su juicio— la intromisión de un elemento temporal en este principio es «parásita».

un cuadro, sino que irá sucesivamente produciéndose y borrándose, como una música» (*S. F.*, p. 210).

Al introducir los maestros del evolucionismo esta especie de estilo *musical* o *histórico* de pensar, «arrebatan la condición de estabilidad en nuestra visión del mundo y atacan por su base la validez del principio de contradicción». La imagen *estable* del cosmos deja paso a una idea de la realidad *dinámica*, procesual, muy alejada de toda impávida expresión de relaciones siempre constantes. Ello determina que, pese a su apariencia matemática, la Física venga a ser, en lo más íntimo y hondo, «una manera de ciencia histórica».

Principio de razón suficiente.—También este principio se revela precario. «Mi pensamiento, aun suponiéndolo colocado en el instante histórico en que la mecánica de Newton daba la razón suficiente de la caída de las manzanas, contenía ya en germen, estaba —por decirlo así— preñado de las rectificaciones que a la mecánica de Newton podían traer la mecánica de Einstein y todas las mecánicas futuras y posibles.» «Y esto ya podía conocerse cuando mi pensamiento aceptaba la formulación de las razones suficientes propias de la mecánica de Newton: podía conocerse en el tono de mi repetición; en el margen de ironía que reservaba ante la fuerza apodíctica de la explicación aceptada» (*S. F.*, p. 254). Al no ser únicas las razones que se pueden dar de un fenómeno, las «razones suficientes» resultan, paradójicamente, insuficientes (*S. F.*, p. 254).

Después de aludir al ataque dirigido por Leibniz al mecanicismo, D'Ors subraya con energía el concepto de «vida esporádica» —elaborado por el conde Gobineau— que añade, a su juicio, un

eslabón a la cadena de hallazgos que quebrantan radicalmente, en el seno de la ciencia misma, el primado del principio de razón suficiente. Tales descubrimientos (centrados sobre todo en torno a la mecánica hereditaria —con su concepto ineludible de finalidad—, a la Biología —con la noción driescheana de entelequia u otro concepto análogo⁶⁵— y a la Física —con su teoría de la radiactividad—) cancelan la exigencia —que el principio de razón suficiente conlleva— de «suficiencia cuantitativa de la causa para el efecto» (*S. F.*, p. 259).

La imposibilidad de lograr un conocimiento pleno y entero de todas las causas de un fenómeno inspira la afirmación dorsiana de que «el vínculo de la causalidad física pasa aquí a ofrecer la misma nota de indeterminación que encontramos en el vínculo de la presunta causalidad histórica». A este margen de indeterminación se debe que los fenómenos no estén vinculados por una *ley de necesidad*, sino por una *sintaxis de función*. Aquí se apoya la «sustitución, según doctrina de la Inteligencia, en la cual el principio de razón suficiente se ve reemplazado por el principio de función exigida, cuya manifestación expresiva son las *correlaciones funcionales*» (*S. F.*, p. 263). Según D'Ors, el principio de razón suficiente implica que todo efecto se halla vinculado ineludiblemente a una causa —o cadena de causas— previa. En la Ciencia actual tienden a decrecer los elementos de necesidad perfectamente predeterminable, y en virtud de este fenómeno aumenta correlativamente el mar-

⁶⁵ *Herencia y finalidad* operan sobre todo lo vivo. Esto basta, según D'Ors, para que incluso a nivel estrictamente científico, a nivel de conocimiento abstracto, la Biología no se pueda ajustar enteramente a los cánones de la Lógica.

gen de sorpresa. El conocimiento científico se torna de día en día más creador y flexible: una realidad puede ser corpúsculo u onda según la vertiente desde la que es contemplada; en la determinación de una entidad microfísica juega un papel ineludible la presencia del observador, etc. Este carácter flexible creador amengua la fuerza del vínculo antedicho entre el efecto y la causa.

En el ámbito *personal* los elementos de indeterminación cobran un relieve singular, por darse en él una desproporción mayor que en fisiología entre el órgano y la función. Entre las llamadas *causas* y los *actos humanos* presuntamente dependientes de ellas media, en mayor o menor grado, el alumbramiento de un designio creador. Por eso, sabiamente, el lenguaje sustituye el vocablo *fenómeno* por el de *acto*.

Es tal la sugestión que produce sobre el espíritu de D'Ors este *poder creador* de ciertas realidades que no duda en arrostrar el peligro de invalidar amplios campos de lo que él interpreta como *lógica tradicional*. Es muy importante, por ello, destacar cómo ante el fenómeno de la actividad humana no subraya D'Ors su carácter racional y su tan decantada autonomía, sino justamente su capacidad creadora. «La razón significa un enflaquecimiento de la plenitud espiritual, logrado a fuerza de la ascesis de la abstracción; y el 'libre albedrío' no envuelve, en la hipótesis de su existencia, otra cosa que una esterilización parcial de la potencia creadora que hay en nuestros actos, a trueque de un mito de individualización ilusoria en la atribución de un origen a los mismos. Nosotros, que ya hemos comparado las palabras con los conceptos, estamos preparados perfectamente para percibir el porqué el nivel de indeterminación de las prime-

ras sobrepasa el de los segundos, que empiezan a estar sometidos a otra determinación que la de la naturaleza, a encontrarse esclavizados por las determinaciones de una lógica más dócil a las exigencias del principio de razón suficiente» (S. F., p. 273).

El lugar nato de patencia de este carácter creador, no determinístico, de los actos humanos es el *lenguaje*, prodigioso fenómeno cuya intuición sobrecogida late en el fondo del mejor pensamiento dorsiano. Si la meta del mismo consiste en flexibilizar la mente, la raíz de su impulso es la energía latente en cada palabra: «El lenguaje no es un producto de la razón humana; decir inversamente que la razón es un producto del lenguaje se acercaría más a la verdad. Ya sabemos cómo cada palabra contiene, además de un *significado*, un *sentido*: es éste, a despecho de aquél, el que hace proliferar la palabra en *acepciones*; el que la carga de elementos hereditarios, haciéndole vivir varios contenidos conceptuales a través del tiempo; el que, en desquite, convierte en neologismo la expresión más manida, cuando baja a los puntos de la pluma de un escritor de genio; el que dota de posibilidades infinitas a cada palabra de enlace o de nupcias con los demás; el que abriga, bajo la nieve del léxico, semillas potentísimas de sintaxis; el que permite la poesía y hace llegar hasta las prisiones del concepto los vuelos de la música. En el sentido de las palabras está el espíritu todo: en el significado no está más que la razón. ¿Cómo va a ser más rico, más fecundo, éste que aquél? Media entre el lenguaje y la razón la misma distancia que aleja, en otro orden muy distinto de cosas, los manjares de las vitaminas» (S. F., p. 273)⁶⁶.

⁶⁶ Sería muy útil confrontar esta posición dorsiana res-

Este carácter *creador* del lenguaje constituye —según D'Ors— un poderoso baluarte frente al determinismo racionalista⁶⁷. De ahí su no disimulado entusiasmo por la doctrina expuesta por Gobineau en 1868 sobre la «vida esporádica» que «instaura en el individuo una fuente de energía que no cabe ya considerar como transformación de ninguna energía preexistente». Si todo brote de *originalidad* quiebra la línea continua de la *inercia*, es fácil imaginar la resistencia que opone —según D'Ors— a toda suerte de inercia determinística el surgir siempre nuevo y originario del lenguaje con el halo de resonancias irrepitiblemente personales que suscita su connatural acompañamiento mimico (*S. F.*, p. 348).

Al defender Gobineau que puede existir «una forma sin necesidad de una materia donde asentarse», libera al mundo de las formas y funciones de la vinculación a las estructuras materiales con el consiguiente quebranto de la vigencia del principio de razón suficiente. «Si la existencia de una 'línea de acontecimientos' rompía con el ajuste del mundo físico a la pretensión racionalista de imponerlo, el principio de identidad, la existencia de una que podríamos llamar, a la vez, 'línea de memoria' y 'línea de designio', impide

pecto a la razón y al lenguaje con la expuesta en la década del 20 al 30 por el austriaco F. Ebner. Cf. mi obra *Pensadores cristianos contemporáneos*. B. A. C., Madrid, 1968, pp. 115-272.

⁶⁷ «¿Se quiere algo más espiritual en apariencia, más aligero, más difícilmente aprehensible que el lenguaje humano? La voz es al hombre lo que a la naturaleza la luz. Todo se intelectualiza con la voz, que le da nombre, como todo se aclara con la luz, que lo precisa. Para completar la exactitud del símil recordemos que, así como en el exceso de luz se produce el deslumbramiento, donde la claridad cesa, en la embriaguez de la palabra cesa el poder de la inteligencia, y una ruptura patética de lo lógico se produce al producirse la interjección» (*S. F.*, p. 348).

paralelamente que el principio de razón suficiente dé cuenta de las realidades del mundo moral» (S. F., p. 275).

Al nivel de la personalidad humana, vista como el poder de asumir de modo permanente y comprometido determinadas tareas y funciones, se torna tan fluido, complejo y creadoramente móvil el entramado de relaciones e influencias mutuas que debe considerarse como definitivamente «cancelada la vigencia del principio de razón suficiente». «El juego de la causalidad queda enredado por tantas fluencias de acción, que se vuelve imposible reducirle a la rigidez de un esquema» (S. F., p. 276).

Una vez convertida la Cultura, de simple Historia, en conocimiento riguroso —dentro del modo específico de rigor que le compete—, es hacedero observar la existencia en el fluir histórico de ciertos elementos permanentes («eones» o «constantes») y la posibilidad de establecer entre los acontecimientos históricos vínculos de correlación. «El carácter funcional de estos vínculos excluye de ellos el automatismo de las máquinas, pero les deja todavía unas posibilidades de normalidad, cierta nota de ajuste relativo a unos 'casos-límite', bien que se trate de 'casos-límite' infinitamente más alejados de la real verificación que puedan estarlo los descubiertos por Galileo o por Newton» (S. F., p. 276).

Este carácter crecientemente *poético* de las diversas disciplinas se cruza en perpendicular —según D'Ors— con la determinística linealidad que lleva a la base el principio de razón suficiente. Una vez más se observa en este delicado punto cómo la intuición del poder entitativo de ciertas realidades que superan las condiciones espacio-temporales de lo sensorial asible manipulable, posible objeto de verificación y control, determina

los hitos fundamentales del pensamiento en marcha de Eugenio d'Ors.

PRINCIPIOS DE FIGURACION Y FUNCION EXIGIDA

Aunque se anule la vigencia de los principios de identidad y razón suficiente, no sobreviene, sin embargo, el caos, pues hay otros dos principios que, si no cumplen las exigencias rígidas de la Razón, satisfacen a la Inteligencia lo suficiente para mantenerla en relación de cercanía con un Orden flexible y creador al que aquélla se retrotrae por encima de las categorías racionales de espacio y tiempo. Son los principios de *figuración*⁶⁸ y *función exigida*⁶⁹ que permiten una visión más moldeable de la realidad⁷⁰.

El mundo —insiste D'Ors— no es una máquina, sino una *sintaxis*, un *Orden*, y dentro del mismo cada realidad constituye un núcleo de relaciones y se halla, por tanto, en función de otras realidades distintas, sin cabos sueltos, pero con plena exención de todo determinismo causal. Por su carácter constitutivo, esta forma de *correlación intergravitacional* es más fuerte entitativamente que la mera *influencia* por dar expresión a una *solidaridad sustantiva* en la cual se inserta hasta

⁶⁸ Su formulación, según D'Ors, es la siguiente: «Toda entidad remite más allá de sí misma.»

⁶⁹ «Cualquier fenómeno está en función de otro fenómeno anterior, concomitante o subsiguiente.»

⁷⁰ «... lo elástico no es lo amorfo. La gran ventaja del nuevo aspecto que la ruina del principio de razón suficiente toma hoy, gracias a la predilección científica por las correlaciones funcionales, estriba en que, colocadas las cosas en ese terreno, el mundo, bien que pierda su regularidad mecánica, no renuncia a su coherencia inteligible. No una máquina, una sintaxis, lo repetimos. El cosmos se vuelve más flexible; sin necesidad, por ello, de naufragar en el caos...» (S. F., p. 308).

cierto punto el rigor de la necesidad, aunque no llegue ésta al extremo de permitir una previsión cuantitativa ⁷¹.

Esto mueve a D'Ors a sostener que la exigencia intelectual del orden —del cual pende la vida de la inteligencia ⁷²— lleva al hombre a preferir, entre las diversas explicaciones causales posibles, «aquella que presenta en más alto grado y en proporción más perceptible ciertas condiciones lógicas, estéticas y hasta éticas, extrañas en sí mismas a la racionalidad, pero que a la racionalidad sirven, permitiéndole acercarse más a lo objetivo» (S. F., p. 254).

De ahí que la preceptiva lógica de D'Ors, al igual que la estética, tenga un sorprendente carácter *moral*, que obedece a la misma razón por la que circulan en la naturaleza «mayor número de motivos que de causas propiamente dichas» (S. F., p. 318).

⁷¹ «En todas partes, en cada capítulo, el ser únicamente se constituye como tal ser cuando se afirma de él una síntesis, teóricamente desmenuzable en correlación. Toda unidad implica una variedad. Todo concepto implica un juicio. Lo estático, lo que aparentemente no se lanza a actividad de cópula, es porque ya tiene una cópula en su interior» (S. F., p. 308). Sería muy interesante la confrontación de esta doctrina dorsiana con la teoría de la «correlatividad universal», expuesta por Angel Amor Ruibal en *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma* (10 vols., Santiago de Compostela, 1914-1922; 1933-1936), y la concepción del ser como actualidad de la realidad en *respectividad* que se halla a la base de la obra de X. Zubiri *Sobre la Esencia* (Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963), pp. 403-417, 437-8, 449-450. Véase mi *Filosofía española contemporánea* (B. A. C., Madrid, 1970), pp. 38-93, 196-272.

⁷² La inteligencia es una de las entidades *complejas* e *irreductibles* en torno a las que gira el pensamiento de D'Ors. Recordemos su aforismo ya citado: «¡No la toques más, que así es la rosa! No la quintaesencias, que así es la Inteligencia» (S. F., p. 405).

Se impone, pues, una especie de *lógica de alto estilo*, eminentemente comprensiva, que conjugue «la casi necesidad del 'caso-límite' o, para no hilar demasiado delgado, de la ley de la razón, con la casi contingencia de la hipótesis verosímil, dentro de un concepto más amplio de la obligación intelectual» (*S. F.*, p. 318), al modo como en la Música hay una armonía que integra bajo su canon normativo la disonancia como coforjadora de belleza ⁷³.

Esta síntesis fecunda de Lógica firme y armonía integradora es intentada por D'Ors en su *Dialéctica*. De ahí la importancia en la misma de las nociones de *ritmo* ⁷⁴ y de *ciclo* ⁷⁵. «Exorcismo contra la sucesión es el Ritmo; *catharsis*, el Ritmo, de la *tragedia* de la Sucesión. ¿Y si, en el recurso a la noción de Ritmo, se encontrase la salida con que pasar ahora desde el recorrido de los descubrimientos, con que nos hemos tonificado en nuestra Teoría de los Principios, hasta el nuevo quehacer, que se nos abre ahora, cuando llegamos a la Teoría del Saber?» (*S. F.*, p. 316).

⁷³ Adviértase el afán constante de D'Ors por hallar formas de unidad más perfectas que las de fusión e identificación. Este anhelo es común en todos los pensadores que postulan una dialéctica enantiológica.

⁷⁴ «Consiste el Ritmo (...) en la inserción de elementos fijos en el desarrollo de una serie variable sucesiva...» «El ritmo puede realizarse en el espacio y en el tiempo; por consiguiente, bien con elementos estáticos, bien con elementos dinámicos. Se hablará del ritmo de una obra arquitectónica o de una composición musical; de los que presenta la composición anatómica del cuerpo humano o de los ritmos de sus funciones...» (*S. F.*, p. 317).

⁷⁵ D'Ors lamenta no disponer de conocimientos musicales suficientes para sacar el partido debido a la entrevista vinculación entre Música y Lógica, basada a mi entender en el carácter «no-objetivo» de sus objetos respectivos de conocimiento (*S. F.*, p. 319).

Es sintomático que, tras la tarea de flexibilización del pensamiento realizada en la *Teoría de los principios*, acuda D'Ors a la Música para determinar las condiciones de la nueva Lógica, en la sospecha de que para un pensamiento liberado de los rigores de los principios de contradicción y razón suficiente acaso ambas —Lógica y Música— vengan a ser una misma cosa, ya que, como decía Newman, «quizá el pensamiento sea música» (*S. F.*, p. 314). De hecho, si es visto con la debida hondura, el pensamiento ostenta un carácter *creador germinativo* y, por consiguiente, móvil y campal que lo pone en extrema vecindad con un arte, como la Música, que es por esencia *fundador de ámbitos* sobre la trama de determinadas células temáticas.

Si por *Lógica pura* se entiende el método racional que persigue conocimientos exactos mediante la verificación de realidades asibles y mensurables, es lógico que sea acreedora al reproche de *rigidez*, de asepsia vital, porque esta forma de exactitud se logra exclusivamente en los ámbitos de ser cuya *pobreza entitativa* los hace susceptibles de peso y medida. De ahí que D'Ors, preocupado por dar alcance a las realidades profundas no mensurables, postule insistentemente una *Lógica con Vida*, es decir, *Orden*, en el sentido activo y creador de *ordenación* y, por tanto, de *pensamiento en marcha perfecta*, discursivo-intuitivo, «irónico». La inteligencia es «irónica» por cuanto, al atenerse al orden de lo real en toda su complejidad, hondura expresiva y tensión de trascendencia, deja en suspenso⁷⁶ los esquemas rígidos de la razón, facultad que preten-

⁷⁶ Esta *suspensión* nos indica que la *ironía* no es en D'Ors un mero artificio literario, antes alude a la indispensable contrastación interna de nuestras representaciones y proposiciones (*S. F.*, p. 245).

de exactitudes no alcanzables por el ser humano cuando es fiel a la realidad integral. La noción de inteligencia va siempre aliada en D'Ors con una visión sineidética, integradora por vía dinámica de lo complejo internamente contrastado, que, constituye, por su parte, la faz verdaderamente objetiva de la realidad ⁷⁷.

La falta de atención a este rostro plenamente expresivo de la riqueza interna de lo real se refleja de modo dramático en el pensamiento mismo, que sufre calambres, se contrae y esteriliza al ser sometido al tensionado ejercicio de dar alcance a los estratos más hondos de lo real. Por la misma razón «el espíritu asciende a plenitud creadora a la vez que muere en la objetividad de lo real». Tal plenitud se da en las «ideas, juicios verdaderos, nombres, figuras, símbolos, númenes y mitos».

No procede, pues, calificar la orientación doriana de *intelectualista*, si con ello se la pretende situar en un extremo de los esquemas «intellección-intuición», «racionalidad-irracionalidad», pues D'Ors se esfuerza por liberar al pensamiento de la estrechez dilemática que parecen implicar tales esquemas. «... Cultura en general, aun sin esta renovación de contacto, lleva siempre la tierra pegada a sí, la lleva en sus alas mismas. No se ha insistido todavía lo suficiente en la cantidad de elementos telúricos, materiales, cor-

⁷⁷ «Alojemos en un momento de reflexión la sospecha, por lo menos, de que, en lo que se refiere a la objetividad de su existir, sean más bien ciertos conjuntos los que la tienen cabal.» «Ya no resulta novedad entre filólogos la observación de que lo que forma objetivamente el lenguaje y lo que ellos deben considerar en primer lugar, por consiguiente, no son *las palabras*, sino *las frases*» (S. F., p. 54).

porales, manuales, groseros, que se contienen —'pegados', acabamos ahora mismo de decir, pero es poco; mejor dijéramos: 'emulsionados'— en las manifestaciones más intelectuales de la Cultura» (S. F., p. 349). El saber auténtico encierra en D'Ors extraordinaria riqueza, pues implica, por una parte, el conocimiento empírico y el racional, el instintivo y el místico y vincula, por otra, un impulso creador con un fundamento objetivo. «En todos los grados de la escala del saber sigue vigente aquella necesidad que ya descubriamos al estudiar sus elementos más simples y que hacía de las *ideas, expresiones*, es decir, a la vez corrientes y figuras» (S. F., p. 361). El saber riguroso desborda las estructuras severas de la lógica tradicional porque es «inteligente» y, como tal, piensa en relieve sin caer en la trampa de los dilemas mediocres.

Dada la existencia en la realidad de entidades inasibles que subtienden el decurso cambiante de lo real en devenir y le confieren firmeza entitativa e inteligibilidad, el conocimiento discursivo de estos diferentes perfiles de lo real fluido no se despliega en una mera línea superficial de percepciones puntuales, en actitud relativista, sino que se mueve a la par en horizontal y en vertical, desbordando por elevación todo riesgo de banal relativismo, que implica un modo de sumisión servil a las formas empíricas de espacio-tiempo. En el pensamiento de D'Ors parece resonar la sorprendente admonición de Driesch según la cual la explicación de datos obtenidos *experimentalmente* exige en casos la admisión de entidades *no experimentables*. Esta dualidad se halla a la base de los *fenómenos expresivos, acontecimientos de expresión ontológica* que constituyen la trama interna de la vida humana, sobre todo en su vertiente comunicativa y estética.

Nada extraño que la filosofía dorsiana sea *dialógica* y *dialéctica*, y se halle internamente tensionada por la dualidad de Potencia (Poética) y Resistencia (Patética).

El pensamiento dorsiano tiene por meta dar una explicación del acontecimiento «poético», creador de realidades expresivas, que se da en el tiempo y en el espacio superando las condiciones empíricas de ambos. Se trata de una superación *por vía de trasfiguración* que no anula los elementos superados, antes los eleva y trasfiere a un *modo de existencia superior*. A este modo de existencia alude la categoría dorsiana de *Orden*.

D'Ors quiere mostrar cómo la inmersión en lo real concreto, si está inspirada por una voluntad de integralidad y va acompañada de una capacidad normal de penetración, no tiene por qué encallar en las capas superficiales de la realidad antes debe analécticamente trascenderlas hacia los niveles en que por virtud de la elevación entitativa se confiere ordenación y sentido a los medios expresivos, oriundos en principio de la periferia de lo real.

El método filosófico dorsiano responde íntegramente a esta pregunta decisiva: *¿Cómo dar alcance intelectivamente a una realidad que se nos muestra de día en día, si no esquivada, más enigmáticamente compleja?* Cuantos recursos moviliza D'Ors en sus obras tienen el preciso fin de tornar la capacidad intelectual humana lo menos inepta posible para hacer justicia a la flexibilidad desatada, prodigiosamente creadora, consistente y resistente de lo real en todos sus estratos.

La tarea del filósofo no puede consistir, según D'Ors, en *dar órdenes*, sino en *llevar los espíritus a persuasión* abriendo ante ellos caminos fecundos, rutas metodológicas cargadas de porvenir.

Esta conquista dinámica del saber se cifra en una disciplina de temple combativo: La *Heliomaquia* o *lucha por la luz*. A la luz dramática de esta lucha brota la alegría inmarcesible de la metafísica, como descubrimiento emocionado del secreto del Universo. Este gozo es la emoción que sigue, como la sombra al cuerpo, a todo acto radicalmente «poético» o creador que asume al hombre a niveles de espaciotemporalidad eminente. Si la raíz última de la capacidad humana de crear es de naturaleza «angélica» —en el sentido dorsiano—, muy bella y certeramente puede afirmar D'Ors que «vivir es gestar un ángel para alumbrarlo en la eternidad».

«Je suis le mieux du monde disposé à rendre justice aux modernes, et cependant je trouve qu'ils ont porté la réforme trop loin; entre autres en confondant les choses naturelles avec les artificielles pour n'avoir pas eu d'assez grandes idées de la majesté de la nature.»

(Leibniz, *Système nouveau de la nature.*)

I

POSICION ANTE ORTEGA DE UNA CRITICA CONSTRUCTIVA

ORIENTACION METODOLOGICA

Como es sabido, en la obra conjunta de Ortega deben distinguirse varias etapas perfectamente diferenciadas si se quiere valorar en justicia el significado total de la misma. Dar razón de este proceso evolutivo es un tema de crítica histórico-filosófica muy importante y delicado, que varios autores han tratado ya ampliamente¹. Teniendo en cuenta, no obstante, que cada obra filosófica suele ser ofrecida por el autor al público en completa independencia de las restantes —de modo semejante a como sucede con las obras de arte—, y que las diferentes obras son reimpresas, asimismo, como unidades irreductibles pese a la conexión que pueda mediar entre las mismas, cabe —a mi juicio— sin lesionar la justicia hacer un análisis metodológico *directo* de varias obras características de un autor sin detenerse a mostrar el lugar que ocupan en su producción total.

Cuando se trata de un auténtico pensador, en cada obra *resuena de algún modo el todo* con una forma de vibración intensa que es la epifanía genuina de esa fuerza soterrada que llama-

¹ Cf. C. Morón: *El sistema de Ortega*, Edit. Alcalá, Madrid, 1968.

mos *sistema*. La necesidad de que este sistema sea puesto de manifiesto pacientemente por un erudito puede ser signo inequívoco de que en rigor su existencia es falaz.

Bien es cierto que todo pensador despliega su personalidad al hilo de mil lecturas y tanteos, pero, si posee un riguroso temperamento filosófico, su actividad abre ineludiblemente un surco cada vez más hondo de pensamiento, aunque éste se realice en zigzag, pues la oscilación no es en tal caso signo de desconcierto o debilidad intelectual, sino huella de un proceso dramático de búsqueda. Si la oscilación responde, en cambio, a mera labilidad de pensamiento, de modo que cada obra no ejerza otro papel que el de testimonio escrito de un proceso biográfico, el análisis debe orientarse a filiar las diferentes concepciones del autor, establecer las debidas correlaciones entre las mismas y delatar las causas de las alteraciones ideológicas fundamentales. Ello puede dar lugar a un estudio histórico de gran valor, pero resulta obvio que en tal circunstancia las obras pierden consistencia y la calidad filosófica del pensador en cuestión queda muy gravemente comprometida.

Más allá de la tarea —nada despreciable, por otra parte— de precisar las influencias que ha recibido un autor y las mutaciones que han sufrido sus concepciones fundamentales a lo largo de los diversos períodos de su producción, el quehacer decisivo de una crítica filosófica constructiva —más atenta a elaborar el futuro que a catalogar el pasado— debe dirigirse al estudio de las obras que constituyen los momentos de su plenitud intelectual, de modo semejante a como sucede en la historia del arte. Las obras son, ciertamente, hitos de un proceso, pero la consideración histórica de la producción filosó-

fica no debe arrollarnos hasta el punto de hacernos olvidar que un libro se distingue de un artículo de revista ante todo porque encarna la visión global que el autor tiene de un determinado tema en una cota muy precisa y señalada de su vida. Se publica un libro cuando, de un modo o de otro, se escala una cumbre. Que esta cumbre sea menos elevada que otra alcanzada posteriormente no anula su capacidad —relativa y específica— de perspectiva. Las obras de un auténtico pensador vienen a ser la plasmación de las diversas perspectivas tomadas sobre un mismo paisaje a diferentes cotas de una misma montaña. La diversidad y la diferente intensidad de los modos de pensamiento no indican dispersión, sino ahondamiento y, por tanto, ampliación del horizonte intelectual. De ahí que toda obra verdaderamente filosófica, para serlo, deba ostentar un alto grado de robustez interna y constituir un todo homogéneo y —relativamente— integral.

La crítica filosófica debe, en consecuencia, dar la debida importancia a las obras fundamentales, considerarlas como un todo irreductible y analizar lo que dan de sí, con la vista puesta más bien en la problemática filosófica tratada que en el proceso biográfico-intelectual en que están inscritas. Se corre, de lo contrario, el grave riesgo de reducir el análisis a un peloteo dialéctico en que se enfrentan entre sí las ideas y posiciones sostenidas en las diferentes obras, eludiendo la difícil y decisiva tarea de confrontarlas con lo que constituye el patrón oro del pensamiento: *la realidad vista en su interna riqueza*. No es justo ceder a las exigencias del método historicista, por alta que sea la importancia que debemos conceder a las circunstancias históricas, pues la filosofía se mueve por derecho propio en

niveles de espaciotemporalidad eminente donde el cambio no interesa tanto por la novedad que aporta como por la posible perfección que a su través adquieren las realidades móviles.

Cada obra es un ámbito en que se encarna y despliega en un determinado presente más o menos amplio la vida espiritual de un pensador. Por este carácter ambital, creador y bullente, toda obra, además de constituir una expresión fiel del mundo espiritual en que vive un autor en una determinada fase de su vida, potencia su pensamiento y a veces lo desborda al ofrecerle un campo de despliegue dotado de internas tensiones y horizontes. Por eso es posible en casos llevar a un autor —en el análisis de una obra— más allá de lo que él mismo ha pretendido ir, con vistas a guardar más honda fidelidad a sus fecundas intenciones que a sus precarias realizaciones.

Todo filósofo, si lo es, debe albergar en su pensamiento un núcleo de ideas madres. Por lo que toca a Ortega, los comentaristas más adictos a su pensamiento se han cuidado de subrayar —como legado del mismo— un puñado de ideas y de obras fundamentales. Estas obras e ideas, en cuanto forman un cuerpo de doctrina, constituyen la base del análisis que aquí ofrezco.

Si también al nivel filosófico el mayor desprecio es no hacer aprecio, entiendo que una crítica serena, mesurada, realizada con sinceridad y al ritmo lento que exige el análisis metodológico de los supuestos que laten bajo cada corriente intelectual, constituye la mejor prueba —tal vez la única— de una voluntad eficiente de diálogo que —como sabemos— va siempre hermanada por fuerza con el amor.

De ahí que en mi anhelo de ofrecer a los es-

tudiosos, sobre todo a las jóvenes generaciones universitarias, temas fértiles para «trabajos de seminario», ineludibles en los centros superiores de estudio, haya creído oportuno dejar constancia de lo que pienso debe ser una lectura personal de textos filosóficos orientada desde la perspectiva que constituye el punto de partida del propio pensamiento. Falsos o adecuados, amplios o reducidos, sutiles o toscos, los diferentes puntos de vista sobre los temas propuestos por el autor estudiado vendrán a constituir en conjunto un entramado valiosísimo de perspectivas, vale decir, *un clima filosófico de creación*, que es donde germinan las grandes obras. La mera repetición banal de una doctrina y el silencio agostador en que tendenciosamente se la envuelve a menudo no conducen sino al depauperamiento espiritual de un país.

Dado que al saber no accede el hombre a solas, sino en comunidad y en arraigo histórico, debemos hacer el debido eco a la producción filosófica de nuestro tiempo para crear entre todos un clima propicio a esa difícil y siempre nueva faena que es el pensar filosófico riguroso.

EL AUTENTICO DISCIPULAJE

Se ha escrito ya mucho sobre Ortega, y a menudo con modos de apasionamiento poco propicios para el ejercicio del menester filosófico, en el cual, más que exaltar o depreciar a ultranza, lo que procede es poner en marcha procedimientos hermenéuticos que hagan viable la colaboración, siempre posible cuando desde cualquier vertiente se sirve en alguna medida a la causa de la verdad. A este fin van encaminadas las siguientes notas acerca de lo que podríamos deno-

minar el «caso Ortega», el fenómeno singular de que un mismo autor haya suscitado actitudes abruptamente opuestas entre sus lectores, incluso —a veces— entre intelectuales de formación muy afín.

Decidido a tomar en cierto modo *partido* —sin partidismo— en la polémica —ruidosa o latente, pero nunca aquietada— que se viene sosteniendo desde hace unos lustros en torno al pensamiento de Ortega, debo advertir que no intento en modo alguno adoptar fáciles, violentas y en definitiva poco fecundas actitudes de aceptación o repulsa, sino hacer al pensador el mínimo obsequio de la atención en orden a sorprender las causas ocultas que motivan tan dispares reacciones. En el fondo, mi empeño se dirige a realizar un *análisis metodológico* de algunos puntos que juzgo decisivos en la orientación del pensamiento orteguiano, y cuyo estudio es imprescindible para comprender la posición actual de la crítica ante el movimiento intelectual suscitado por Ortega.

Tal estudio no puede, a mi juicio, realizarse de modo «espectacular», como si se tratase de describir las características de un «objeto» o entidad estática, antes exige un procedimiento «genético», que someta a severo análisis los vínculos dinámicos y funcionales de interdependencia que se dan entre los diversos momentos del método. Para comprender a Ortega y valorar exactamente el alcance de sus planteamientos y soluciones, se requiere sorprender la relación que media entre su punto de partida y el grado de desarrollo a que llevó sus ideas germinales, a fin de adivinar las posibles diferencias que existen entre este modo concreto de despliegue y otros que son posibles desde perspectivas diferentes. Ortega suele exponer su pensamiento contrastándolo con formas de pensar *anteriores*. Hoy día, para hacerle

la debida justicia, e incluso para llevar adelante sus intuiciones fundamentales, conviene confrontarlo —mediante un modo de visión cocreadoramente genética— con otras orientaciones de pensamiento *contemporáneas y posteriores* a la publicación de sus obras.

La exposición, pues, de las notas metodológicas que me sugiere el estudio del pensamiento orteguiano debe ir entreverada con ciertas ideas propias —referentes a los temas estudiados—, necesarias para ganar la debida distancia de perspectiva. Si, como veremos, el sistema de Ortega corre suerte paralela a la del movimiento intelectual que ciertos autores contemporáneos denominan «objetivista», urge advertir que este calificativo sólo cobra un sentido riguroso a la luz de una teoría precisa de la *objetividad* que clarifique los tres conceptos decisivos a este respecto: lo «objetivo», lo «inobjetivo», lo «superobjetivo»².

Esta labor crítica realizada con el afán positivo de incrementar, en la medida de las propias posibilidades, la investigación filosófica es, sin duda, la única que puede hacer plena justicia —no obstante su apariencia en principio adusta— a pensadores de encrucijada, como Ortega, especialmente sensibles para captar las excelencias del *cambio* y las exigencias innovadoras que lleva consigo la *fidelidad al pasado*. El mejor homenaje —el único, en definitiva— que se puede tributar al gran trabajador que fue Ortega es

² Es la tarea iniciada en mi obra *Metodología de lo suprasensible*, impulsada por el difícil empeño de mostrar cómo la crisis contemporánea del objetivismo puede constituir un fecundo trauma de nacimiento si nos apresuramos a valorar debidamente las realidades «superobjetivas» —eminentemente objetivas— y elaborar el método gnoseológico a ellas correspondiente, que, por mi parte, denomino «analéctico».

esforzarse por dar a sus ideas la máxima eficacia, aunque ello exija el sometimiento de las mismas a ese modo de revisión radical que late en la base de todo verdadero progreso del pensamiento filosófico, cuya condición zigzagueante está muy lejos de significar un carácter disolvente. La repetición maquinal y el elogio indiscriminado son del todo impertinentes en el caso de un pensador que hace de la fluidez creadora el santo y seña de la autenticidad. Téngase en cuenta que el elogio a ultranza no representa sino un polo del pendular extremista —totalmente injustificado— de la *aceptación servil* a la *reprobación pasional*. El modo radical de quebrar el filo a este género de reprobación es someter aquel modo de aceptación a un proceso de crítico enfriamiento que sitúe estos temas de valoración intelectual en el clima de serenidad académica donde es posible aunar la *actitud personal de compromiso* con la *distancia intelectual de perspectiva crítica*, el entusiasmo ante los horizontes abiertos por un planteamiento filosófico novedoso y la contención espiritual que exige toda función valorativa en cuestiones cuya importancia desborda el área subjetiva de los gustos particulares.

La simpatía de un pensador, como Ortega, tan agresivamente contrario a toda forma —real o supuesta— de inmovilismo sólo puede ser ganada por quienes demuestren con sus correcciones positivas, realizadas a la altura de sus tiempos respectivos, la fecundidad de su pensamiento. Por grande que sea su admiración hacia un maestro, el discípulo no debe anquilosar su pensamiento en la mera repetición de sus doctrinas, sino acoger su impulso con energía personal en orden a prolongar su virtualidad creadora en el seno dinámico de una *escuela*, entendiendo por tal la transmisión viva de los resultados de una labor de

esfuerzo *comunitario* —polarmente opuesto a todo fenómeno de esclerosamiento *colectivista*—, no el dulce balido uniforme de un grupo de fieles resonadores de la voz de su amo. Al tornarse opaca esta voz por la rutinaria somnolencia de los epígonos, la *escuela* se convierte en *ghetto*, como se observa repetidamente a lo largo de la historia de la filosofía. Todo intento de parar el reloj y ofrecer un modo de pensamiento como *definitivo* se cruza en perpendicular con la convicción profesada por los más eminentes filósofos de que todo acceso a la verdad, por auténtico que sea, marca sólo una etapa en el camino del hombre hacia el conocimiento pleno de lo real.

No procede, pues, oponerse a Ortega desde posiciones que difícilmente dejan adivinar las vías posibles de complementación de sus análisis filosóficos. Lo decisivo y pertinente es —a mi ver— mostrar con la mayor radicalidad posible la condición eminentemente concreta del universal bien entendido, y la necesidad de considerar la circunstancia como integrada no por meras realidades sometidas a la espaciotemporalidad empírica, sino por amplios *campos de realidad* o «ámbitos» que envuelven al hombre y, envolviéndolo, no lo anulan, antes lo plenifican haciendo posible el despliegue creador de todas sus posibilidades.

MI ACTITUD ANTE ORTEGA. CONFRONTACION DE ORTEGA Y HUSSERL

Como este libro quiere contribuir a la decidida puesta en marcha de una forma de crítica filosófica eminentemente constructiva, creo necesario exponer con cierto detenimiento mi actitud ante un caso tan conocido y sensible como es el de Ortega.

Para evitar malos entendidos, debo indicar aquí con toda nitidez que la obra de Ortega me suscita una gran simpatía *cuando la veo desde la perspectiva analéctica a que responde este trabajo*, a cuya luz adquiere, según espero, la plenitud de su alcance y fecundidad. Si nos dejamos prender, por el contrario, en la letra misma de los escritos orteguianos con el deseo de mantener una fidelidad estricta al maestro, se envara el pensamiento al quedar encallado en ciertos angostos horizontes muy propios de los años 20.

Todos mis trabajos responden al empeño de analizar la condición *relacional* de la realidad y su capacidad *creadora* —por vía interferencial— de modos de entidad nuevos, tanto más firmes cuanto menos rígidos. De ahí mi interés por estudiar de cerca las realidades denominadas «atmosféricas», «dimensionales», «correlacionales», «existenciales», «dialécticas», «envolventes», «eventuales» —de *evento*—, etc. Aleccionado por un largo contacto no sólo intelectual con la *Estética de la formatividad*, me propuse —sobre todo en *El triángulo hermenéutico* —analizar, a propósito de diversos temas, el género singular de luz intelectual y de belleza que surge a modo de «splendor» en el «encuentro» de diversas entidades que se interfieren con intención creadora³.

Esta concepción de la filosofía como activa contemplación de las realidades que «acontecen» en los diversos modos de interferencia cocreadora me inspiró desde hace años un vivo interés por el *estilo dinámico de pensar* que late bajo el concepto orteguiano de *razón vital histórica*. Pero, al estudiar este concepto en su interna contextura, no pude menos de sentir una y otra vez honda desazón al notar cómo ciertos desajustes meto-

³ Cf. *Op. cit.*, pp. 205, 210.

dológicos frenan considerablemente el impulso investigador de Ortega e impiden que sus intuiciones primeras logren un cabal desarrollo. De aquí arranca mi preocupación por matizar todo lo posible las implicaciones de la razón vital histórica.

Análoga desazón me produjo la lectura de varias obras fundamentales de G. Santayana y E. Husserl.

I. Ya en mi *Filosofía española contemporánea*⁴ tuve ocasión de consignar los puntos metodológicos que requieren una honda revisión si se desea comprender de modo riguroso el alcance de la obra filosófica de ese «gran ensayista español en lengua inglesa» que fue Jorge Santayana. De un modo afín a Ortega, Santayana expuso ya en 1923⁵ que el conocimiento del ser finito se realiza *por perfiles*, y, en consecuencia, no puede penetrar en la verdadera realidad de los objetos de conocimiento, a los que el hombre conoce inicialmente como «algo que se le enfrenta» y que desempeña frente a su actividad el papel de *obstáculo* o de *instrumento*⁶. Esta afirmación de la existencia de los objetos externos, basada no en motivos racionales sino en la *acción*, es denominada por Santayana «fe instintiva» o «fe animal». Al no admitir la posibilidad de desbordar la atención al conocimiento por perfiles, Santayana no puede sino escindir el ámbito de lo real y el ámbito de las *esencias*, y afirmar que sólo la intuición de las esencias intemporales e inexistentes se muestra orlada de auténtica seguridad. Ello permite comprender que haya pasado Santayana de una posición *escéptica* —adoptada

⁴ B. A. C., Madrid, 1970, pp. 3-20.

⁵ *Scepticisme and animal Faith. Introduction to a System of Philosophy*. Edit. Scribner Nueva York pp. 108 ss.

⁶ Cf., asimismo, *The Realms of Being*, Edit. Scribner, Nueva York, 1942, pp. XII-XIII.

más bien con fines metódicos— a una actitud de «sentido común» que acepta todas las posibilidades del conocimiento humano, pero renuncia cuidadosamente a cualquier pretensión dogmática de exhaustividad y certeza absoluta, reconociendo con «escéptica sencillez» los límites impuestos a la actividad del espíritu por su origen material.

Si se confronta detenidamente el «conocimiento por perfiles» en Ortega y el «conocimiento simbólico» en Santayana; si se analizan los supuestos a que responde la atribución por ambos de una condición *modélica* a la vida animal —frente a la singular «epifenomenicidad» de la vida del espíritu—, y se estudian las condiciones que lleva a su base la primacía gnoseológica de la «acción», se observará una profunda afinidad metodológica, nada casual, entre estos dos pensadores, vinculados por múltiples lazos a los estratos que podríamos llamar «fundamentales» de la realidad —materia y vida—, pero abiertos con muy fina sensibilidad a todo fenómeno metabiológico relevante.

II. Por lo que toca a Husserl, la obra que juega a este respecto un papel decisivo es *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*⁷, que en el aspecto metodológico (sobre todo en lo referente al conocimiento por perfiles —«Abschattungen»— de las realidades exteriores al sujeto cognoscente) ejerció notable y evidente influjo sobre Ortega. Tras seguir de cerca el proceso de desarrollo del pensamiento husserliano, pude comprobar con honda satisfacción que el mismo Husserl en los años posteriores a la publicación de dicha obra (1913-1930) le hizo a la misma diversas correcciones con carácter pre-

⁷ Edit. M. Niemeyer, Halle, 1913, 1922², 1928³; M. Nijhoff, La Haya, 1950, edición póstuma, corregida y aumentada, a cargo de W. Biemel.

dominantemente metodológico. Al examinar con atención los cambios operados en el texto de esta y otras obras fundamentales y las notas escritas al margen de los ejemplares de su uso particular (notas publicadas posteriormente en las ediciones póstumas), constaté que Husserl se fue percatando con nitidez creciente de que las complejissimas cuestiones abordadas en su Fenomenología no podían ser resueltas con la precaria metodología que había ido poniendo en juego a lo largo de su labor investigadora.

Así, por ejemplo, en la obra *Philosophie als strenge Wissenschaft*⁸, al margen de la frase: «Al oír un sonido se puede ver inmediatamente una 'esencia', la esencia 'sonido'...», anotó más tarde Husserl: «Lo inmediato necesita una interpretación»⁹. Apoyado, tal vez, en las investigaciones schelerianas acerca de las relaciones intersubjetivas —las obras de M. Scheler sobre ética material de los valores y sobre los sentimientos de simpatía fueron publicadas en 1913—, Husserl escribió una nota a pie de página en su ejemplar privado de *Ideen* que revela su convicción de la inaplicabilidad del método de conocimiento por perfiles al plano de las realidades personales: «Esto no quiere decir que todo lo real sea una cosa (*Ding*) que deba darse a conocer, como todo lo existente, a través de perfiles. Los hombres son personas; las demás personas me son dadas, naturalmente, según su ser de sujetos (*Ichsein*) y su vida de tales, no como unidades de perfiles (*Abschattungseinheiten*)»¹⁰. Este texto que no figura en la edición española de J. Gaos y en la francesa de P. Ricoeur por estar realizadas sobre

⁸ Trabajo publicado en *Logos* I (1910-1911), 289-341.

⁹ Cf. *La Philosophie comme science rigoureuse*, trad. de Q. Lauer, P. U. F. Paris, 1955, pp. 92, 170.

¹⁰ Cf. *Op. cit.*, p. 101.

las primeras ediciones de la casa Niemeyer, implica una salvedad que compromete de raíz toda la doctrina husserliana, pues equivale a reconocer que, al nivel de los fenómenos interhumanos, carece de vigencia el esquema «inmanencia-trascendencia», en el que se apoya la teoría de las reducciones. Que Husserl fue consciente de la gravedad de este reconocimiento se echa de ver en la decisión con que, diez años tras la publicación de *Ideen*, descalificó todo el párrafo 44, escribiendo al margen: «¡Todo el párrafo 44 inservible!» Su título reza: «Bloss phänomenales Sein des Transzendenten, absolutes Sein des Immanenten»¹¹. En un ejemplar privado, Husserl lo corrigió del siguiente modo: «Bloss phänomenales Gebensein des Transzendenten als absolutes Gebensein des Immanenten»¹².

Indudablemente, Husserl entreveía la imposibilidad de dar alcance con su metodología —demasiado atendida a categorías espaciotemporales meramente empíricas— a las realidades más relevantes del entorno. Tal sentimiento de inadecuación se trasluce en las numerosas notas de los apéndices a los volúmenes II y III de *Ideen*¹³.

III. La tarea de revisión metodológica del pensamiento orteguiano que intento realizar en esta obra muestra una gran afinidad con la que Husserl llevó a cabo respecto a su propia investigación. De hecho, el presente estudio empezó a

¹¹ «El ser puramente fenoménico de lo trascendente, el ser absoluto de lo inmanente.»

¹² «El ser dotado puramente fenoménico de lo trascendente como ser dado absoluto de lo inmanente» (cf. *Op. cit.*, pp. 100, 472).

¹³ Cf. *Ideen...*, *Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, M. Nijhoff, La Haya, 1952, pp. XIII-XX (Prólogo del editor); *Ideen...*, *Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, *Ibid.*

configurarse al hilo de los análisis realizados en el volumen I de la *Metodología de lo suprasensible*¹⁴, acerca de la prevalencia en Husserl de la fenomenología de lo material y la sumisión de su pensamiento fenomenológico a esquemas espaciotemporales empíricos.

Ortega asumió expresamente el principio metodológico husserliano según el cual el conocimiento de las realidades externas al sujeto debe realizarse *por perfiles* (*Abschattungen*). Husserl escribe: «Pertenece a la especificación propia de ciertas categorías de esencias que las esencias correspondientes a tales grupos no pueden darse sino 'por una cara', 'por varias caras' sucesivamente, pero nunca 'por todas sus caras'; correlativamente, sólo se puede tener experiencia y representación de las particularidades individuales correspondientes a estas esencias mediante intuiciones empíricas inadecuadas y 'unilaterales'. Esto vale para toda esencia vinculada al orden cósmico, y ello en lo tocante a todos los componentes eidéticos de la extensión y, por tanto, de la materialidad; vale, visto más de cerca (...) para todas las realidades naturales en general»¹⁵.

«En general, puede ya advertirse que el ser trascendente, de cualquier género que sea, si se lo entiende como un ser para un yo, sólo puede darse de modo análogo a las cosas, es decir, por medio de apariencias sensorialmente escorzadas» (*Abschattende*)¹⁶.

Ortega, por su parte, al analizar la relación del

¹⁴ Editora Nacional, Madrid, 1963, pp. 441-540.

¹⁵ Cf. *Ideen I*, pp. 13-4. Además de las realidades cósmicas, pertenecen —según Husserl— al grupo de las realidades naturales los seres animados y el alma humana en cuanto unida al cuerpo. Cf. *Ideen I*, pp. 130-2; *Ideen II*, pp. 136-139.

¹⁶ Cf. *Ideen I*, p. 101.

hombre con el contorno, circunstancia o mundo —que se compone de cosas como *prágmata*— escribe: «... Ver, lo que se llama estrictamente ver, nadie ha visto nunca eso que llama manzana, porque ésta tiene, a lo que se cree, dos caras, pero nunca es presente más que una.» «Ciertamente, yo puedo dar vueltas en torno a la manzana o hacerla girar en mi mano.» «Cuando estoy viendo, lo que se llama ver, la segunda cara me acuerdo de la que vi antes y la sumo a aquélla.» «De aquí que a la efectiva presencia de lo que sólo es parte de una cosa automáticamente se va agregando el resto de ella, del cual diremos, pues, que no es presentado, pero sí *compresentado* o compresente. Ya verán la luz que esta idea de lo com-presente, de la compresencia de algo, debido al gran Edmundo Husserl, nos va a proporcionar para aclararnos el modo como aparecen en nuestra vida las cosas y el mundo en que las cosas están»¹⁷.

Las consecuencias de esta teoría del conocimiento «por perfiles» las rechaza muy justamente Ortega¹⁸, pero no revisa temáticamente y a fondo la validez de esta orientación gnoseológica. Sí lo hizo, en cambio, Husserl, sometiendo a crítica su obra *Ideen I* en la forma rasgada y fragmentaria de notas, enmiendas y observaciones al margen, y consagrando en *Ideen II* e *Ideen III* amplio espacio al estudio de la realidad espiritual, el mundo personal, la relación intersubjetiva, la primacía ontológica del mundo espiritual frente al naturalístico, la vinculación hombre-entorno, el nexo de Fenomenología y Ontología y otros temas análogos¹⁹. Es decisivo subrayar que tales

¹⁷ Cf. *El hombre y la gente*, «Revista de Occidente», Madrid, 1957, pp. 87-8.

¹⁸ *Op. cit.*, pp. 152 ss.

¹⁹ Cf. *Ideen II*, pp. 76-79, 153-7, 173-208, 215-220, 236-247, 281-297, 318-321, 340-3; *Ideen III*, pp. 76-79, 117-130.

análisis los realizó Husserl con una nueva actitud espiritual respecto a las entidades no-cóscicas. Este cambio tuvo lugar, según confesión propia, a medida que se fue liberando del prejuicio que tenía desde antiguo contra el carácter *real* del alma y del yo²⁰.

Ortega, en cambio, tenderá invariablemente a lo largo de su producción a identificar lo *sustante* con lo *rigidamente cóscico*, lo *no-material* con lo *puramente dinámico*. «En nuestro mundo vital no hay nada material: mi cuerpo no es una materia ni lo son las cosas que con él chocan. Aquél y éstas, diríamos para simplificar, son puro choque y, por tanto, puro dinamismo»²¹. Por eso se afirma Ortega en su antigua convicción de que la vida humana y su mundo están «realmente estructurados en una articulación de lados»²². Esta idea, en principio sugestiva y fecunda, puede llevar a una concepción de la existencia humana gravemente unilateral si no se acierta a ver la posibilidad de que tal *difracción perspectivística* se aúne con una peculiar *solidez entitativa*, solidez en el yo humano y en las instancias que constituyen su auténtico entorno nutricional: los demás hombres, los valores éticos, las realidades estéticamente relevantes, las entidades religiosas. El carácter «envolvente» de estas instancias no equivale en modo alguno a *puro dinamismo*, antes alude a modos diversos, todos muy elevados, de *sustantividad*. Justamente, en esta solidez sustantiva se afirma la posibilidad de que las realidades personales puedan autorrevelarse como tales, de modo *irreductible* —si bien no *del todo*— en cada perfil expresivo; forma de expresión que hace viable, por parte del hombre, la intuición intelectual

²⁰ Cf. *Ideen III*, p. 24.

²¹ Cf. *Op. cit.*, p. 108.

²² *Op. cit.*, p. 110.

inmediata-indirecta. Por ello resulta tan arriesgado identificar el modo de *darse en presencia* una *persona* con la forma de *presentarse* una *realidad vegetal*, que sólo puede ofrecer en cada momento una sola de sus caras. «Ese dentro, esa intimidad (del hombre) no es nunca presente, pero es compresente, como lo es el lado de la manzana que no vemos»²³. «... Con el otro Hombre (...) descubro lo inaccesible *como tal*, lo inaccesible en su inaccesibilidad, exactamente lo mismo que con la manzana me es dada en compresencia la mitad de ella que no veo —que no veo pero que *me es ahí*»²⁴.

Al no superar la orientación gnoseológica basada en la primacia de la fenomenología de lo material, Ortega retiene la teoría de la *compresencia* a pesar de su precariedad en orden a la explicación de los diversos modos de darse las realidades metaempíricas. Planteado el complejo tema de la presencia del «otro» en un plano espaciotemporal empírico —en el cual ejerce su temible poder envarante el esquema «dentro-fuera»—, no es ilógico que Ortega, pese a los brillantes y exactos análisis que hace de algunas formas de interrelación humana, concluya que «no sólo yo estoy fuera del otro hombre, sino que también mi mundo está fuera del suyo: somos, mutuamente, dos 'fuera' y por eso somos radicalmente forasteros»²⁵. «Lo que sí está patente en mi vida es la noticia, la señal de que hay otras vidas humanas, pero como vida humana es en su radicalidad sólo la *mía*, y esas vidas serán las de otros como yo, cada una de cada uno, por tanto, a fuer de ser otros, sus vidas todas

²³ Cf. *Op. cit.*, p. 119. El paréntesis es mío.

²⁴ Cf. *Op. cit.*, pp. 151-2.

²⁵ Cf. *Op. cit.*, p. 102.

se hallan fuera o más allá o trans-la-mía»²⁶.

Esta decisiva renuncia a la instauración de formas auténticas de presencialidad tiene a su base un buen puñado de equívocos metodológicos que urge poner a plena luz si queremos sentar sobre bases firmes la teoría del hombre y del conocer.

Por insatisfacción interna respecto a la fecundidad de su orientación metodológica, Husserl dilató la publicación de los volúmenes II y III de *Ideen*. En el «archivo Husserl» de Lovaina se conserva un manuscrito correspondiente a *Ideen II*, que procede ya de 1912. De 1913 data un amplio manuscrito sobre «naturaleza y espíritu»²⁷. De 1912 a 1928 amplió Husserl considerablemente los temas relativos a la «constitución» de los *diferentes modos de objetividad y realidad*. Esta problemática se convirtió, así, en el núcleo de la investigación fenomenológica.

Tal ampliación de la temática husserliana puede ayudar a comprender por qué a lo largo del libro creo necesario subrayar la falta en Ortega de un análisis suficientemente radical de los *diferentes modos de realidad* y delatar el modo expeditivo con que aplica —en casos— a todos los niveles de lo real conclusiones extraídas del estudio de ciertas entidades concretas.

El hecho de que Ortega no haya publicado en vida la obra fundamental que había prometido repetidas veces a sus lectores y que debía ofrecer la base metodológica de toda su producción, tal vez responda a un sentimiento análogo al de Husserl, sentimiento provocado asimismo por la lúcida captación de un desajuste no leve entre la meta investigadora que se había propuesto y el entramado metodológico que fue tejiendo para

²⁶ *Op. cit.*, p. 124.

²⁷ Cf. *Ideen II*, pp. XV-XIX.

ello. De hecho, tal obra —publicada póstumamente con el mismo título que Ortega había indicado tiempos atrás: *El hombre y la gente*— presenta en el orden metodológico una andadura titubeante que a un pensador tan sensible como Ortega no podía en modo alguno satisfacer plenamente.

De esta confrontación de la actitud intelectual de Husserl y Ortega, estimo poder deducir que, así como en la actualidad no sería riguroso emprender un análisis del pensamiento husserliano a base de la primera edición de *Ideen I*, sin tener en cuenta las anotaciones críticas del autor, no será de igual modo viable valorar en su justa medida la aportación ortegulana y proseguir su labor investigadora si no se lleva a cabo —con la debida firmeza, pero con espíritu colaborador— una revisión análoga de sus fundamentos metodológicos.

Algún susceptible lector de mi obra *Pensadores cristianos contemporáneos* (B. A. C., Madrid 1968) parece haber interpretado como signo de animadversión hacia Ortega el hecho de no citarlo expresamente entre los maestros de Zubiri, al lado de Husserl y Heidegger. Estimo útil hacer constar a este propósito que los hombres de mi generación difícilmente podemos actuar impulsados por forma alguna de resentimiento o secreta aversión respecto a pensadores que no hemos conocido personalmente. Es ésta, sin duda, buena ocasión para advertir que cuantos hemos abierto los ojos a la Filosofía con el Ortega maduro en nuestro horizonte intelectual de principiantes, sólo con honda desazón nos decidimos a mostrar, cuando la sinceridad lo exige, la necesidad que sentimos en ciertos casos de alterar el

ritmo y corregir la dirección de la marcha investigadora por él iniciada a tan buen paso. En la brevísima semblanza de Zubiri incluida en la obra antedicha se indica que éste hizo sus estudios en la Universidad de Madrid —cuyo catedrático de Metafísica era entonces Ortega, circunstancia tan conocida de todos que hace inútil la insistencia— y que, posteriormente, amplió sus conocimientos bajo la dirección de diversos maestros. Su formación primera, con José Ortega y Gasset y Juan Zaragüeta entre otros, se da por supuesta en esta sucinta nota, que quiso ser una fugaz pincelada más sobre su condición de *maestro* —como indica el título del párrafo— que de *discípulo*.

Es lástima grande, en verdad, que no nos resignemos a plantear los temas filosóficos en la arena tranquila del *análisis temático*, demasiado apasionante de por sí para necesitar el estímulo espúreo de pasiones personales. Cuando uno tiende —como es netamente mi caso— más a descubrir las fuentes hondas de la concordia que a delatar motivos de discordia, no puede menos de lamentar que se entienda como *disputa disolvente* lo que no es sino *contrastada colaboración*.

CRITICA POR VIA DE CONTRASTE

El análisis metodológico del pensamiento orteguiano debe hacerse —como anticipé hace un momento— por vía de confrontación, ya que Ortega practica, como es bastante usual en la filosofía contemporánea, una forma de «pensamiento contrastado», tan brillante como expuesto a la gama de riesgos inherentes a todo planteamiento *dilemático*, más atento a dejar fuera de combate aquello que impugna que a dar razones

sólidas y bien matizadas de aquello que propugna.

Dado que el primer término de las contraposiciones establecidas por Ortega suele estar constituido por el Racionalismo o el Idealismo, será conveniente empezar contrastando la visión que Ortega ofrece de éstos y la revolucionaria interpretación reciente de Descartes y Fichte que debemos a los estudios de F. Ebner, F. Alquié, R. Lauth, J. Manzana M. de Marañón, y a la edición actual de los escritos inéditos de Fichte²⁸. De este análisis conjunto se sigue de modo inequívoco que en la actualidad no cabe ya contraponer sencillamente el racionalismo y el vitalismo, lo abstracto y lo concreto, la razón pura y la vida, etc., pues lo urgente es matizar las categorías movilizadas por el *género singular*

²⁸ Respecto al pensamiento de Descartes, Ortega —en la línea de la interpretación tradicional— subraya su atenuencia a la *pura razón desarraigada*, debido a su pretendida ceguera para cuanto no sea «perfección intelectual pura» (*Obras Completas*, «Revista de Occidente», Madrid, III, p. 161). De Fichte afirma que «palpa el verdadero ser de la vida; pero el intelectualismo no le deja ver eso que palpa y tiene, por fuerza, que pensar eleáticamente», con lo cual ofrece un «aspecto conmovedor de ciego caminante» por las sierras de la metafísica (*O. C. VI*, p. 31). (En adelante se citarán las *Obras Completas* con un número romano, que indicará el tomo, y uno arábigo, que indicará la página.) Sobre la actitud eminentemente arraigada —por trascendental— de Descartes y Fichte, véanse R. Lauth: *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, edit. A. Pustet, Munich y Salzburgo, 1965; J. Manzana M. de Marañón: *La fundamentación cartesiana de la verdad en Dios* (en *Psicología religiosa y pensamiento existencial*, obra colectiva, II vol. Edic. Cristiandad, Madrid, 1963, pp. 421-458), y *El Ascenso y la determinación del Absoluto-Dios, según Joh-Gott. Fichte en la primera parte de la exposición de la Teoría de la Ciencias de 1804*, separata de la revista «Scriptorium Victoriense», 9 (1962) 7-68; 181-192; «Archives de Philosophie», julio-dic., 1962, núm. dedicado a Fichte; así como mi obra *El triángulo hermenéutico*, pp. 218-331.

de vida que ostentan los fenómenos rigurosamente humanos. Tal matización se despliega en un haz de exigencias diversas y complementarias que constituye todo un *programa metodológico*.

Este análisis pormenorizado y crítico de las categorías que deciden la dinámica del pensamiento orteguiano requiere ineludiblemente un *tempo* lento y amplios desarrollos que en esta obra no son posibles. Aun forzando al máximo el ritmo propio de la misma, no podré sino trazar las líneas generales de lo que podría ser —a mi juicio— un *método de la razón vital* que tenga en cuenta las aportaciones de Ortega, sopesé —a la distancia de perspectiva en que nos hallamos hoy— los valores y riesgos a ellas inherentes, y proponga vías fecundas en orden a lograr una metodología de las realidades *vivientes*, sobre todo las *personales*.

Tal estudio deberá analizar muy cuidadosamente *el influjo que la fenomenología husserliana ha ejercido sobre la actitud de Ortega respecto a la interpretación de ciertos temas fundamentales*: el conocimiento de lo exterior-profundo, la fundación de ámbitos de presencia, la atención al conocimiento discursivo por perfiles, la relación de inmediatez del hombre con el mundo, la significación vital del conocimiento teórico, la inserción del hombre en la circunstancia, la vinculación de onticidad e historicidad, la teoría de la objetividad, el concepto de ser, etcétera. Para dar a este análisis la debida perspectiva será conveniente examinar los mismos temas en la obra de otros pensadores, relacionados con ellos de uno o de otro modo, como Jaspers, Merleau-Ponty, Zubiri..., y contrastar la Fenomenología husserliana de las *significaciones* con la Fenomenología cartesiana y fichteana de

la *vida espiritual*. Esperando poder ofrecer en breve tal estudio al lector, sólo me cabe aquí rogar a éste acoja las notas siguientes como un vector de urgencia que apunta a una meta de más vastas proporciones.

EXIGENCIAS METODOLOGICAS

Cuando el tema de análisis es un objeto-de-conocimiento que no se reduce a mero «objeto» y compromete diversos estratos entitativos —como sucede con el ser humano y las entidades derivadas del mismo—, todo pensamiento que quiera mantenerse fiel a lo real debe proceder con la *extrema cautela metodológica* que corresponde a la compleja tarea expresada en los puntos siguientes:

1. Situar con la mayor precisión posible cada realidad en el estrato entitativo que le compete.

2. Movilizar en su estudio las categorías pertinentes a su correspondiente nivel entitativo, guardándose de cometer —bajo ningún pretexto— la extrapolación categorial más aparentemente inocua. Debe tenerse muy en cuenta que el riesgo de graves tergiversaciones intelectuales que implica el mal uso de las categorías no se amengua cuando se lo hace al amparo de recursos literarios tan potentes como la metáfora.

3. Seleccionar cuidadosamente los ejemplos que se emplean para dar apoyo al pensamiento, pues existe una fácil propensión en muchos pensadores a considerar como *modélicos* —es decir, decisivos para la orientación de la marcha del pensamiento— los estratos entitativos a que per-

tenecen las realidades aducidas como «ejemplares», vocablo peligrosamente equívoco por su condición bifronte.

4. Abstenerse de sacar consecuencias generales de ejemplos particulares carentes de significación rigurosamente «ejemplar».

5. Abrirse intelectualmente a los diversos fenómenos que presenta la realidad a fin de interpretarlos conforme a sus exigencias, sin imponerles de modo coactivo los esquemas metodológicos procedentes del estudio del estrato entitativo subrepticamente considerado como modélico.

6. Prescindir de todo género de «dilemas mediocres» que, al ser incapaces de albergar en sus mallas la amplitud de la realidad, envaran el libre vuelo del pensamiento.

7. No limitar, en consecuencia, el análisis filosófico a la mera contraposición de términos y actitudes que se supone opuestos, sin someterlos a riguroso análisis previo, indiferente al conjuro que ciertos vocablos encierran para determinados pensadores. Así, en las notas que siguen, se verá, por ejemplo, que para resolver los graves problemas planteados por el conocimiento de lo concreto-viviente no basta oponer lo *fluido* a lo *estático*, lo *total* a lo *parcial*, lo *entramado* a lo *aislado*, lo *dialéctico-relacional* a lo *sustancial-cósico*. Estos pares de contrastes no hacen sino plantear en términos muy *equivocos* una serie de problemas cuya solución exige una clarificación precisa de tal equivocidad.

DIVERSAS VALORACIONES DEL PENSAMIENTO
ORTEGUIANO

Teniendo a la vista las antedichas exigencias, impuestas por el estudio de las realidades vivientes, es posible adivinar la razón última de la disparidad de opiniones en que se difracta la valoración del pensamiento orteguiano.

Frente a la —real o supuesta— *rigidez sustancialista* de los métodos tradicionales, Ortega intenta poner en forma un modo de filosofar *flexible, abierto, integral y perspectivista*. Lo hace apoyándose —expresa o tácitamente— en un estrato de la realidad que considera como modélico: el *vital*. Esta intención y este punto de partida dan por resultante el método «raciovitalista», caracterizado por un afán a ultranza de *flexibilización de realidades* («no naturaleza, sino historia»), *de procedimientos lógicos* («no definición, sino narración») y *de actitudes* («más bien acoger lo corruptible, que adorar lo eterno») sobre la base de la difracción de lo real en multitud de perspectivas y correlaciones.

Quien conozca con cierta aproximación la lucha acerva del Existencialismo contra el «objetivismo», librada desde la prometidora y sugestiva —pero precaria— atalaya del «inobjetivismo» (posición situada a medio camino entre la *objetividad desechada* y la *superobjetividad entrevistista*), advertirá sin dificultad que Ortega fue plenamente hombre de su tiempo al confiar que la liberación del tan temido «cosismo» podía provenir sencillamente de la *fluidificación* de lo rígido-sustancial, procedimiento que da por supuesta la posibilidad de desbordar el plano *objetivista* mediante el ascenso —más por vía de

negación que de positiva *superación*— a un nivel de *mera inobjetividad*.

Es aleccionador, a este respecto, recordar el papel que el conocimiento «inobjetivo» desempeña en Descartes y Fichte, y el hecho de que un teólogo tan característico de los tiempos actuales como Karl Rahner, al ocuparse del conocimiento de lo singular y de la necesidad de elaborar una «ética existencial formal», lamente la falta de un «conocimiento inobjetivo» que sea flexible y penetrante —por «atemático»— y eminentemente «objetivo» —por fiel a lo real.

La Filosofía moderna y contemporánea está determinada en buena parte por la desazonante pretensión de superar la rigidez objetivista mediante una sencilla pendulación hacia la fluidez «atmosférica» inobjetivista. Conviene, por ello, apresurarse a subrayar que los grandes descubrimientos realizados en los últimos decenios en el campo de la Física, Biología, Estética y Antropología han contribuido muy eficazmente a poner en claro que la *flexibilización verdadera* del pensar no puede provenir de la fluidificación perspectivística de lo *meramente objetivo*, sino de la atención y fidelidad a lo *positivamente superobjetivo*, forma de realidad que goza de una espaciotemporalidad *eminente* y es, en consecuencia, capaz de fundar modos *superiores* de discursividad y difracción perspectivista, ya que tal género de espaciotemporalidad funda las diversas formas de «ambitalidad»²⁹.

Visto el pensamiento orteguiano a la distancia de perspectiva en que nos hallamos hoy, se presenta claramente —dentro de la ambigüedad que lo caracteriza— como un método *objetivista*

²⁹ Sobre el alcance de este importante concepto y sus implicaciones, véase *El triángulo hermenéutico*, Editora Nacional, Madrid, 1971, pp. 119-176.

con tensiones y rasgos *in-objetivistas*. Todo lector afanoso de planteamientos problemáticos, abiertos, incisivos y fecundos tenderá a destacar esta vertiente «inobjetivista» y a subrayar en la misma no el coeficiente de riesgo que implica, sino la amplitud de horizontes que abre. Lo cual equivale a exaltar muy justamente a Ortega como alumbrador de nuevas rutas intelectuales, espléndido suscitador de problemas y temas en extremo sugestivos, incansable promotor de altas empresas del espíritu. El lector que busca, más bien, orientaciones precisas, inequívocas y sólidas, y se muestra sensible a los peligros abisales que entrañan las formas de pensamiento poco matizadas, suele fijar la atención en el *sub-suelo objetivista* en que Ortega —no obstante su voluntarioso afán de *flexibilización inobjetivista*— ancla su pensamiento, y se siente defraudado al observar que la oposición orteguiana al *cosismo* no florece —pese a todas las promesas— en auténtica libertad y movilidad intelectual.

De hecho, todo observador sincero debe reconocer que Ortega describe con brillantez y mano segura su programa intelectual —consistente en quebrar la rigidez objetivista del pensamiento atenido a las meras «cosas» y descubrir la riqueza de lo múltiple móvil concreto—, pero el engranaje profundo de lo móvil y lo permanente, la interioridad y la exterioridad, lo espiritual y lo material, lo cultural y lo vital, lo personal y lo social, lo tradicional y lo actual, lo usual y lo personal no alcanza en su obra la robustez y precisión deseables.

Si se me preguntase, en mi papel de analista, a qué causas podría atribuirse esta clara desproporción entre la brillantez y fecundidad de los planteamientos y la precariedad de las solu-

ciones, no dudaría en afirmar que se debe a la falta de un cuidadoso análisis de las categorías que comprometen los temas tratados; deficiente matización categorial que procede, a su vez, de la escasa atención concedida por el autor al estudio preciso de las características que ostentan los diversos estratos de ser que constituyen el campo de acción del hombre: el *inanimado*, el *vital*, el *espiritual*, el *artificial*, el *cultural*, el *religioso*³⁰.

En efecto, si se procede con la cautela necesaria para evitar injustificadas *extrapolaciones categoriales* en el estudio de los temas propuestos por Ortega, quedará de manifiesto que el cosismo no puede ser superado a través de la mera *inobjetivización* de lo *objetivo*, sino mediante el ascenso a niveles de realidad en que la sustantividad de los entes no sólo no se opone a su flexibilidad e interacción mutua, antes constituye

³⁰ Ortega subraya a menudo la necesidad en que se vio, debido al bajo nivel intelectual de la época, de adoptar en sus escritos un tono que puede a muchos lectores antojarse extraño a la investigación filosófica. Su tarea promocional debió hacerse un tanto al galope y a través de esos medios informativos de urgencia que son los diarios, para vencer la resistencia que opone el público poco cultivado intelectualmente a plantearse problemas que desbordan la huidiza actualidad cotidiana.

Hoy día nadie desconoce la efectividad de este descenso por parte de Ortega a la arena de la lucha ideológica concreta, rápida y circunstancial. Pero más que nunca se echa en falta algo que hubiera sido perfectamente factible en las condiciones antedichas: una *mayor fidelidad al alcance preciso de las categorías movilizadas en su pensamiento*. Será útil confrontar la actitud, a este respecto, de Ortega con la de R. Guardini, autor que por las mismas fechas y en circunstancias en cierto modo análogas realizó una labor pedagógica de alto estilo, tendente a precisar con todo esmero las condiciones en que es posible y llega a pleno logro la vida específicamente humana. (Véase mi obra *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente*, Edic. Cristiandad, Madrid, 1966.)

la raíz última e inquebrantable de éstas. Las vicisitudes de la investigación contemporánea sobre la categoría de *correlacionalidad* son, a este respecto, suficientemente esclarecedoras.

Un detenido examen del pensamiento de Ortega realizado desde muy diversas vertientes me permite afirmar que este giro metodológico de lo meramente «in-objetivo» a lo positivamente «super-objetivo» permitirá al método orteguiano orillar los graves riesgos a que se hallaba expuesto y dar la medida cabal de sus amplias posibilidades. En la actualidad estamos, por fortuna, libres del envarante miedo al racionalismo y al cosismo que atenazaba el vuelo del pensar filosófico en los años de la primera postguerra. Ello nos permite estudiar con serenidad estas corrientes de pensamiento, sin enquistarnos en meras posiciones de defensa. Lo *vital*, por su parte, ha sido objeto entretanto de muy amplios estudios que clarifican su interna estructura y lo sitúan en una relación de muy estrecha y fecunda vecindad con lo «racional-abstracto». Ha llegado, sin duda, la hora de acceder al pensamiento orteguiano con un leal empeño de dar cumplimiento a sus intuiciones, muy a menudo lastradas en exceso por los prejuicios de la época vitalista contra lo racional y lo espiritual.

Hoy día, la campaña llevada a cabo por Ortega a favor de los derechos de la vida no presenta ya novedad, pues nadie impugna en principio tales derechos. La tarea actual respecto al pensamiento orteguiano consiste, por ello, en mostrar que su método puede adquirir plena vigencia si se toman como punto de partida realidades muy densas entitativamente y se entiende lo relacional dialéctico no como *mera intervinculación funcional*, sino como un *ámbito tan denso entitativamente como flexible y creador*.

Los conocimientos actuales acerca de la vida del espíritu, de la densidad entitativa de lo correlacional, de las leyes internas del desarrollo evolutivo de los seres, del encabalgamiento de las formas, del ensamblaje de los ámbitos históricos y otros temas semejantes, nos permiten abordar los problemas relativos a la vinculación mutua de lo intelectual y lo vital desde una perspectiva de dominio, y llevar adelante el propósito acariciado siempre por Ortega —pero nunca cabalmente realizado— de elaborar una *lógica de la razón vital*, tarea sólo imposible cuando se la monta sobre ciertos supuestos excesivamente frágiles, aunque muy arropados por el fervor de la época en la encrucijada de los años 20. Si bien se la mira, la lógica de la razón vital quiere ser —en el fondo— un ensayo de redimir la vida intelectual de toda actitud meramente evasiva y anclar la razón en el seno donde brota la inteligibilidad misma de los seres, a saber: la *vida humana*, entendida como un *quehacer correlacional entre el hombre y las cosas*. Se trata, por tanto, de lograr, frente al pretendido absentismo racionalista, unilateral por esencia, una forma de lógica integral adecuada a la complejidad del hombre, ser *comunitario* e *histórico*.

Si tenemos en cuenta que el medio sin duda más eficaz para interpretar un pensamiento promocional —como el de Ortega— es abordarlo desde una perspectiva atenta a valorar las *realizaciones* a la luz de las *intenciones* y analizarlas desde el ángulo de visión de sus presupuestos metodológicos fundamentales, se comprenderá el interés que reviste estudiar el pensamiento orteguiano desde el nivel intelectual que puede hacer posible —a mi juicio— el logro de la antedicha forma de lógica. Así, pues, la alusión reiterada a los puntos de vista propugnados por la

corriente de pensamiento denominada en general «personalismo» no tiene aquí un fin propiamente crítico, sino hermenéutico³¹.

Mostrar un tanto de cerca las hondas razones que avalan las afirmaciones anteriores es el fin de las notas que siguen. Veamos, en primer lugar, las exigencias que implica la tendencia orteguiana a *flexibilizar el pensamiento* y las consecuencias que provoca la adopción como *modélico* del estrato vital.

³¹ Debido a su carácter metodológico, el presente trabajo se limitará a insistir desde diversos ángulos en un puñado de temas fundamentales. Análisis detenidos de las diferentes vertientes del pensamiento orteguiano y de las diversas fases en que se divide su producción filosófica (*Objetivismo*, 1902-1914; *Perspectivismo*, 1914-1923; *Racionovitalismo*, 1923-1955, según la clasificación de Ferrater Mora) puede encontrarlos el lector en muy diversas y documentadas obras. No es mi propósito aquí realizar una monografía sobre el proceso de gestación del pensamiento orteguiano, sino informar acerca de sus temas principales de estudio y de la orientación que preside su análisis.

II

LA META DE ORTEGA

FLEXIBILIZACION DEL ESTILO DE PENSAR

En la filosofía europea posterior a la primera guerra mundial se deja sentir, como un clamor —por una parte—, la necesidad de hacer justicia a las vertientes de la realidad que no ofrecen contornos rígidos antes se abren en múltiples perspectivas dinámicas, y —por otra— la urgencia de flexibilizar las categorías mentales.

Una de estas realidades fluyentes, más atmosféricas que cósmicas, es la *vida humana*, forma de existencia que ofrece un modo de despliegue sobremanera complejo, ya que cada movimiento o acto suyo altera la dinámica situacional de la que él mismo procede. Como, a su vez, el conocimiento humano riguroso no florece en posiciones de *alejamiento aséptico* respecto a los objetos-de-conocimiento sino en la *cercanía eminente* que funda la co-creación mutua de ámbitos con los seres del entorno, el ejercicio de la razón debe darse en dialéctica con la *circunstancia situacional* que rodea al hombre en cada instante determinado. Es ésta, indudablemente, una intuición de gran aliento, pero su eficacia pende de la *hondura* o *densidad ontológica* que se conceda a dicha circunstancia situacional y a los ámbitos de interrelación que se crean entre ésta y el sujeto en ella inmerso.

De aquí arrancan dos corrientes de pensamiento netamente diferenciadas: 1.ª, la que estudia dicha circunstancia a la luz de las realidades *personales* del entorno humano; 2.ª, la que toma, más bien, como circunstancia modélica la integrada por entidades *cósmicas* o por realidades no-cósmicas vistas primordialmente en su vertiente cósmica ¹.

1. *Circunstancia personal*

La brillante serie de pensadores que iniciaron por los años 20 la elaboración de una forma metaobjetiva de filosofar sobre la base de la *flexibilidad ontológica* o *poder distensivo* de los seres personales (seres que «no limitan» —en expresión de Martin Buber—, sino que se abren constitutivamente a la creación mutua de ámbitos tan robustos como energéticamente fecundos y móviles) no intenta sino lograr, en distintos contextos y por diversas vías, una meta común: *obtener una forma de inmediatez eminente con lo real que haga posible y fecunda la ansiada vinculación de razón y vida*. El breve opúsculo de Buber, de título sintomático, *Urdistanz und Beziehung* —«Protodistancia y relación»— constituirá todo un programa de investigación. Los autores que iniciaron, con plena conciencia de su tarea, el movimiento personalista ² no actuaban movidos por una opción a

¹ Téngase muy en cuenta, al leer a los autores representativos de estas corrientes, que las diferencias entre sus modos de pensamiento radican en el *espíritu* y no en la *letra* de sus escritos, que en casos ofrecen una desconcertante semejanza.

² Recuérdense los nombres siguientes y las fechas de edición de sus obras fundamentales: F. Rosenzweig (1920),

ultranza a favor del ser personal, sino por la muy reflexiva voluntad de ganar una forma de *inmediatez eminente* con lo real que superase los extremismos idealistas y empiristas no en virtud de una mera manipulación mental o de una inmersión en la realidad fáctica, sino merced a la capacidad que posee lo real mismo *en sus niveles más altos* de superar los límites pacatos impuestos por dilemas mediocres.

El mensaje que las obras de estos pensadores —algunas con título de alborada, como *La resurrección de la Metafísica* (P. Wust), *El nuevo pensamiento* (F. Rosenszweig), *El nuevo pensamiento* (H. Herrigel), *La transformación del pensar* (Th. Steinbüchel)— quieren transmitir a las generaciones de la postguerra, todavía convalescientes de la gran crisis sufrida por el racionalismo, es la buena nueva de que lo real auténtico debe ser buscado en la *singular cercanía* con los seres concretos que se experimenta al comprometerse con el misterio profundo de las relaciones vivientes entre seres personales. En la dura experiencia vital de la guerra de 1914 se forjaron dos obras decisivas: *Der Stern der Erlösung* (*La estrella de la salvación*), de Rosenszweig y el *Diario Metafísico*, de G. Marcel, autores que de una posición idealista incomprometida pasaron esforzadamente, merced a la luz que desprende todo enérgico encuentro con los demás hombres, a la gran confesión decisiva de que la verdadera «realidad» se halla en el *ámbito dialógico*, modo intensísimo de inmediatez interpersonal fundado mediante una actitud de

P. Wust (1920), A. Stöhr (1921), F. Ebner (1921), M. Buber (1923), E. Brunner (1924), R. Allers (1923), Th. Litt (1924), R. Guardini (1925), F. Gogarten (1926), G. Marcel (1927), K. Löwith (1928), H. Herrigel (1928), E. Grisebach (1928), K. Heim (1931), K. Jaspers (1932).

reverencia (Peter Wust) por seres cuya forma eminente de espaciotemporalidad supera los límites empíricos de sus medios naturales de expresión. De ahí la importancia ontológica de la *palabra* y el *amor*, vistos genéticamente como piedras angulares del proceso de constitución de ámbitos dialógicos, raíz última de toda auténtica *vida espiritual*. La obra de Ebner: *La palabra y las realidades espirituales* (publicada en 1921, pero escrita varios años antes) constituye el hito más notable en esta marcha hacia una forma de Metafísica opuesta al cosismo *objetivista*, pero no meramente *inobjetivista*, sino decididamente *superobjetiva*. Este carácter firme de la orientación correlacional del personalismo resalta en la doctrina «pneumatológica» de Ebner, atenta a subrayar la condición *real* de las interrelaciones espirituales, fundadas, con voluntad de entrega personal, frente a toda forma de cultura incomprometida que se reduzca a «mero sueño del espíritu»³.

Es sobremanera importante notar en este contexto que la «vuelta a lo concreto» postulada enérgicamente por estos pensadores no responde a género alguno de aversión a lo *universal*, sino de amor a lo *profundo* y repulsa de lo *ontológicamente precario*. *Profundo* no designa aquí una localización espacial, sino la capacidad de desbordar los límites de la espaciotemporalidad empírica. La presencia en los seres concretos profundos de dos niveles distintos de espaciotemporalidad hace posible la elaboración de una forma de conocimiento *en relieve* que aúna la intuición y el discurso, la inmediatez de la visión y la distancia de perspectiva propia del concep-

³ Sobre estos temas puede verse mi obra *Pensadores cristianos contemporáneos. I. Haecker, Wust, Ebner, Przywara, Zubiri*, B. A. C., Madrid, 1968.

to. Así, R. Guardini, apoyado en la riqueza «suprarracional» (de ningún modo «irracional») de lo viviente-concreto (*viviente* equivale aquí a *profundo*), postula en 1925 la puesta en marcha de un «pensamiento viviente» que integre en un modo de *intuición global* (*Anschauung*) la *intuición* (*Intuition*) y el *concepto* (*Begriff*).

Los autores antedichos destacan, frente a todo real o supuesto cosismo —que anquilosa los seres dentro de los estrechos límites espaciotemporales de su contorno material expresivo—, la condición *eminentemente realista* de los «acontecimientos» (*Ereignisse*) o «encuentros dialógicos». Pero su meta no consiste en *diluir lo sustantivo en tramas* —más o menos lábiles— *de interrelaciones*, sino en subrayar los *modos superiores de realidad* que se fundan cuando se crean formas eminentes de *inmediatez entitativa* —no meramente *funcional*— entre los seres, pretendidamente aislados en un primer momento. A esto apunta la profunda frase de Ebner: «Todo lo espiritual quiere ser conocido de modo inmediato.»

Esta forma eminente de inmediatez no se opone a la *distancia de perspectiva* que exige el conocimiento racional, sino a la arbitraria y desarraigada «manipulación de conceptos» (*Begriffshantieren*) que desvincula la especulación filosófica de lo real para convertirla en una especie de *poema* o entramado imaginativo-poético⁴.

⁴ El pensamiento que se reduce a una absentista «manipulación de conceptos» sólo es posible cuando se mueve en niveles entitativos muy precarios, no cuando debe dar razón de realidades tan profundas como es lo «concreto-viviente». La exigencia, por parte de los autores personalistas, de conceder a los conceptos un amplio campo de libertad no responde a la voluntad de diluir lo sustantivo, sino de dar alcance en alguna medida a la riqueza inexhaustible de lo real, visto en su condición robusta y flexi-

Frente a esta peligrosa tendencia absentista y evasiva no reacciona el personalismo incrustando a los seres concretos en una circunstancia espaciotemporal empírica, el aquí y el ahora propios de los hechos *físicos*, sino destacando la necesidad de vincularse a lo concreto a un *nivel de hondura* en que la *atenencia* (Angewiesenheit) no degenera en *enquistamiento* (Aufgewiesenheit).

Esta precisión ineludible debe llevar a su base un cuidadoso análisis de las categorías de *inmediatez, distancia, cercanía, objetividad, inobjetividad, espacio, tiempo, pasado, futuro, presente*, etc. Tal estudio analítico decide la suerte de los dos grandes movimientos filosóficos de nuestra época: el *vitalismo* y el *intelectualismo*. A una visión profunda de las cosas, la confrontación mutua de estas corrientes, lejos de abocar a nefastas relaciones *dilemáticas*, puede dar lugar a muy fecundas relaciones de *complementariedad* si se advierte que la *distancia de perspectiva* del conocimiento conceptual no responde a una infecunda voluntad de desarraigo, sino a la profundidad del objeto-de-conocimiento (profundidad que postula del sujeto una actitud de compromiso y alta capacidad de penetración intuitiva opuesta a toda retracción evasiva).

La suerte del giro que ha iniciado el pensamiento occidental al cabo del primer cuarto de siglo pende de la sensibilidad para advertir los diferentes modos de inmediatez que caracterizan la relación del hombre con lo real, los diversos tipos de circunstancia que éste ofrece al ser humano y, en consecuencia, la distinta densidad ontológica que ostentan las diversas formas de encuentro del hombre con el entorno.

ble, a la par, a que alude el término «sustantividad». Véase la nota 3^{bis} de la *Primera Parte*.

Al concepto estereotipado de *razón aislada* se contraponen ahora la idea de *distensión correlacional del hombre en el entorno*. La complejidad y el dinamismo creador de este despliegue humano explica la riqueza y diversidad de movimientos filosóficos actuales que arrancan de una común oposición a injustificadas actitudes de desarraigo frente a lo real. Los conceptos de *circunstancia*, *presencialidad* y *presente temporal* sirven de piedra de toque para precisar las diferentes orientaciones de este movimiento anti-racionalista, que no puede ser reducido sin violencia a la difusa denominación de *vitalismo*. Si, frente al racionalismo desarraigado, lo que procede es dar a la razón todo su alcance, lo decisivo en este contexto será determinar el nivel (objetivo, *in-objetivo* o *super-objetivo*) de la realidad que cada pensador considera como campo de acción nato y primario de la actividad racional humana, pues *todo intento de descosificar lo rígido-sustante en un nivel objetivista sólo significa un cambio de situación dentro de una misma tensión dialéctica, pero no una verdadera superación de la precariedad que se intenta desbordar*. Así, la rigidez de las cosas que no admiten cambio alguno y la *fluencia* de las entidades sometidas a la espaciotemporalidad cósmica no son sino dos polos de un pendular dialéctico situado en el mismo precario nivel entitativo.

2. *Circunstancia funcional*

En la misma famosa década del 20 al 30 surge en Europa otro movimiento intelectual que toma su fuerza propulsora de la aversión al racionalismo antivitalista, del afán de exaltar lo vital y de vincular con una relación de *intensa inmediatez* la razón y la vida. En Alemania, el

último Scheler, L. Klages, O. Spengler, A. Gehlen y, en España, Ortega pusieron su pensamiento a la sola carta de superar la pretendida escisión que entre el hombre y la vida funda el espíritu⁵. Este prejuicio, ampliamente extendido por entonces en Europa, los insta a movilizar un concepto de *inmediatez* poco matizado, más bien rígido, tomado de los ámbitos inferiores de ser. Para lograr este modo de «inmediatez de fusión» se ven en la necesidad de conceder un valor especial a la actividad humana *espontánea*,

⁵ Como es sabido, entre los autores antedichos median notables diferencias, que en este contexto no cabe señalar. Coinciden, sin embargo, en el intento de recobrar la unidad perdida entre el *pensamiento* y la *vida* escindiendo el ámbito *vital* del *espiritual* y concediendo notoria primacía a ciertas instancias humanas muy cercanas al *instinto*. El caso de Scheler es sobremanera expresivo, pues, aun admitiendo el espíritu como fuente de valores altísimos, le niega todo *poder* (*Macht*), para concedérselo al «impulso vital» (*Drang*) en la línea dictada por el criterio —que N. Hartmann comparte— de que «poderoso es originariamente lo bajo, impotente lo más alto», hasta el punto de que «originariamente y de por sí el espíritu no tiene ninguna energía propia» (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1.ª ed., 1927, Nymphenburger Verlag, Munich, 1947, pp. 60-61). De L. Klages, véanse: *Der Geist als Widersacher der Seele*, 3 vols., Leipzig, 1929-1933; *Vom Kosmogonischen Eros* (Günther Verlag, Stuttgart, 1921); *Mensch und Erde. Sieben Abhandlungen*, Jena, 1929. Bajo su influencia se hallan, entre otros, K. Leese (*Die Krisis und Wende des christlichen Geistes. Studien zum anthropologischen und theologischen Problem der Lebensphilosophie*, Berlín, 1932) y A. Gehlen (*Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, J. und Dünhaupt, Berlín, 1940). Recensiones críticas de este movimiento pueden verse en Th. Haecker: *Christentum und Kultur*, 1927, Kösel, Munich, 1946², pp. 227 y ss.; Ph. Lersch: *Lebensphilosophie der Gegenwart*, Berlín, 1932; H. Urs von Balthasar: *Apokalypse der deutschen Seele* II, Leipzig, 1939. Algunas precisiones se hallan en la nota 106 de mi *Metodología de lo suprasensible*, Editora Nacional, Madrid, 1963, vol. I, pp. 145-47.

entendiendo por tal una forma de conducta muy cercana al obrar *instintivo*⁶. Según estos autores, el modo *radical* de actividad humana consiste en atenerse plenamente a la circunstancia de cada momento, al amparo de la *luz de inteligibilidad* que surge en cada situación por lo que ésta implica de *ordenación* de los elementos que la integran. La actividad propiamente intelectual sólo tiene lugar cuando el hombre, atenido radicalmente a la circunstancia, no sabe en un determinado momento a qué atenerse. Esta ingerencia del intelecto en la marcha *espontánea* del quehacer vital tiene sólo valor subsidiario, instrumental y pasajero.

Tal inserción del hombre en el entorno no puede interpretarse como una entrega fusional a la realidad fáctica —que significa una coagulación en lo objetivo-cósico—, ni como una proyección del yo —que implica la reducción del ser del objeto al ser del sujeto—. Es, más bien, la creación de un *entramado de interrelaciones* que *dan sentido* al yo y a las cosas a través de los diferentes *perfiles perspectivísticos* que las diversas situaciones van haciendo surgir.

⁶ Dado que Ortega apenas precisa el sentido que confiere a los términos que usa, el lector debe adivinarlo por el contexto, confrontando cada vocablo con aquellos a quienes en cada momento se opone. Esta *clarificación por contraste* es imprescindible en autores que practican sistemáticamente una forma de *razonamiento contrastado*, como es el caso de Ortega.

Respecto a la relación de la actividad teórica y la vida, Ortega subraya el carácter *preteórico* de lo vital. «... Esas raíces [del conocimiento] no son cognoscitivas, sino preteóricas, digamos vagamente, 'vitales'» (V, 546). «Esta fenomenología genética, merced a la cual quisiera tomar contacto con la realidad preteórica que es 'vivir'...» (V, 546).

Al tomar como meta el logro de un modo de *inmediatez espontánea* con lo real —cuya prevalencia se funda en la inveterada y nunca bien revisada creencia de que la forma de unión suprema viene dada por la *unidad de indiferenciación*—, se tiende a restar valor a cuanto parece alejarse del comportamiento humano instintivo —pretendidamente primario y radical—. El espíritu (Geist) será, en consecuencia, entendido como *contradictor del alma* (Seele); el intelecto, como un *aparato ortopédico* que vicaría en el ser humano los instintos perdidos; la intelección, como un *instrumento* de que echa mano el hombre para suplir las lagunas que surgen en la marcha de la vida cotidiana espontánea; el concepto, como un *esquema funcional* —rígidamente idéntico en todo tiempo— que actúa subsidiariamente en el proceso de conocimiento circunstancial; el significado que confiere a los entes su carácter de «cosas» será visto como una *interpretación humana* que recubre la realidad auténtica, etcétera.

Desde esta perspectiva, la fidelidad a lo real sólo puede mostrarse *circunstancializando al hombre en un plano empirista*, en el que no cabe otra forma de libertad que la de mudar la perspectiva situacional en una constante fuga de actitudes que equivale —en tal sistema perspectivístico de pensamiento— a la *centrifugación* —por así decir— del propio ser humano. De ahí la dificultad insalvable en que se hallan estos pensadores a la hora de elaborar los tan ansiados «conceptos ocasionales» o situacionales, piedra angular de la *lógica de la razón vital*, razón que no es sino la luz misma que proyectan las perspectivas creadas en las diferentes situaciones. Todo concepto pide una *distancia de perspectiva* que el atenuamiento a una circunstancia entendi-

da restrictivamente como localización espacio-temporal anula de raíz.

La tarea que persigue este movimiento intelectual atendido a lo concreto perspectivístico viene indicada en los siguientes lemas: «Frente a distancia, inmediatez»; «frente a razón pura, correlación vital»; «frente a estatismo racionalista, fluencia histórica». La intención es benemérita y responde a un común sentir de la época. Pero aquí urge preguntar cómo se logra la *verdadera* inmediatez entre un sujeto actuante de modo viviente —vivir es hacer algo para mantenerse en la existencia— y un entorno compuesto por un conjunto de cosas diversas. Al no plantear este problema a un nivel de hondura entitativa en el que dos o más seres pueden unirse con una *forma eminente de unidad* a través de una *distancia de perspectiva* —que implica la renuncia a la inmediatez de *fusión*⁷—, por fuerza debe verse en la profundidad de los seres que están en relación un obstáculo a la *inmediatez* de ésta. Por ello se procura, con el alto pretexto de atacar frontalmente la tendencia al cosismo fijista, reducir los seres sustantivos a mera *raíz permanente de posibilidades o dificultades* en orden al desarrollo de los proyectos elaborados por el sujeto. Este, a su vez, pasa a ser considerado como una fuente incesante de proyectos vitales elaborados y desarrollados en contacto dialéctico con la circunstancia —vista como un sistema complejísimo de facilidades y dificultades, o, en frase de Marcel, enérgico impugnador de esta orientación filosófica, como un «sistema per me»⁸.

⁷ Sobre los diversos modos de inmediatez y distancia y sus mutuas implicaciones, véase *El triángulo hermenéutico*, pp. 66-113.

⁸ Cf. Prólogo a la obra de Pietro Prini: *Gabriel Marcel*

En estos autores advertimos una desazonante mezcla de *atención entusiasta a lo objetivo-material-sensorial* y de *temor obsesivo a la caída en la coagulación cosista*; de *afán por mantenerse fieles a la realidad* y de *ascética renuncia metódica a cuanto en los entes hay de sustante*. ¿A qué hondas y ocultas razones se debe este fenómeno, decisivo en buena parte para la marcha del pensamiento actual? A mi modo de ver, todo pende de anclar el pensamiento en un punto de partida *ontológicamente precario*. Veámoslo brevemente.

Los pensadores representativos de las dos corrientes que estamos reseñando afirman que éstas parten de la *crisis de la fe en la razón*⁹. Ante la experiencia drástica de la guerra, el optimismo idealista se mostró radicalmente ineficaz, y la razón humana fue sometida a la grave acusación de marchar soberana de espaldas al drama ineludible de la vida real. Pero ¿dónde tiene su fuente primaria esta condición dramática de la vida? Esta pregunta contribuye a escindir el campo de los pensadores opuestos al primado de la razón. Para los autores personalistas dicha fuente viene dada —en aparente paradoja— por la alta dignidad del ser humano, que debe ganar su condición libre al alto precio de la *insecuritas* ra-

e la Metodologia dell'inverificabile, Edit. Studium, Roma, 1950.

⁹ Véase la polémica habida al respecto entre Max Weber (*Wissenschaft als Beruf*, Munich, 1921, 2.ª ed.), E. von Kahler (*Der Beruf der Wissenschaft*, Berlín, 1920), A. Salz (*Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Munich, 1921), J. Cohn (*Logos*, 1921), M. Scheler (*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* I, 1923), G. Burckhardt (*Weltanschauungskrisis und Wege zu ihrer Lösung* I, 1925) y H. Herrigel (*Das neue Denken*, Berlín, 1928).

dical que implica la falta de instintos seguros¹⁰. La fe en la razón hace crisis cuando el hombre intenta recobrar la seguridad perdida pendulando hacia las posiciones extremas de la *inmersión ciega en el entorno cósmico* o de la *espiritualización total en el seno del Absoluto*. La vía real de retorno a la fe en la razón va hermanada con el respeto incondicional al carácter dramáticamente inestable —por profundo— del ser humano. Por eso juegan tan decisivo papel en esta corriente intelectual las categorías de *piedad, reverencia, sencillez* y *amor*, imprescindibles para explicar la actitud humana que permite descubrir la *densidad entitativa* de las realidades suprasensibles.

Los pensadores de la corriente caracterizada generalmente como *vitalista* —ya que de un modo o de otro consideran a la vida como la «realidad radical»— atribuyen la crisis de la fe en la razón a la desmesura de ésta en imponer exigencias injustificadas que agostan el ámbito vital. Dicho estado de crisis es saludado con alborozo por lo que significa de *campo abierto a la irrupción triunfal de los valores vitales*, largo tiempo preteridos por una cultura excesivamente racionalista y «espiritualista». Tras dejar constancia del cambio operado en la mentalidad del hombre de las primeras décadas del siglo XX, Ortega declara con no disimulada fruición que el tema del tiempo venidero es la sustitución del primado de la *razón pura* por el de la *razón vital*, o, si se quiere, del primado de la *sustancia* por

¹⁰ Peter Wust ha sabido destacar esta idea con singular energía y plasticidad. Véanse sobre todo sus obras *Naivität und Pietät* (Edit. Mohr, Tubinga, 1925) y *Die Dialektik des Geistes* (Edit. Filser, Augsburg, 1928). Una exposición general de su pensamiento puede verse en mi obra *Pensadores cristianos contemporáneos* (pp. 40-155).

el de la *perspectiva*. Ortega, en el fondo, se inclina a la opinión de que si la razón pura fracasó en su afán de dominar lo real, ello fue debido a su intento consista de fijar la atención en las entidades vistas como «objetos» delimitados y precisos, dejando escapar, como agua entre los dedos, el dinamismo fluyente y dramático de la vida humana considerada como un quehacer constantemente móvil e inacabado, tejido y destejido sin pausa en el ámbito dinámico abierto entre esas entidades interfuncionales que son el *yo* y su *circunstancia*. Ante la *cosificación* de los elementos que integran la circunstancia humana llevada a cabo —real o supuestamente— por la razón naturalista inspirada en los métodos científicos, Ortega no reacciona mostrando la *objetividad de género eminente* que ostentan ciertos objetos-de-conocimiento no reductibles a meros objetos o cosas. Insiste, más bien, en el presunto carácter *cósico* de tales realidades y no deja otra vía abierta a la descosificación que la *desustanciación por vía de fluidificación perspectivista*.

Esta actitud orteguiana de aceptación serena, casi gozosa, del hecho histórico de la pérdida de la fe en la razón lo lleva a pactar con la situación que esto provoca de desmantelamiento espiritual y «desilusionado vivir». En este clima de total despojo, la tarea de *reivindicación de lo vital* y de *flexibilización metodológica* no podía ser realizada sino *con espíritu y a nivel «objetivista»*. ¿En qué sentido debe ser tomado aquí este comprometido calificativo? El hecho innegable de que toda la filosofía contemporánea venga decidida, en definitiva, por la proteica categoría de *objetividad* nos obliga a extremar las cautelas en su uso. Analicemos estos puntos detenidamente.

SITUACION DE DESAMPARO

En una línea de pensamiento muy semejante a la de los numerosos autores que por los años 20 hicieron frente al absolutismo de la razón propugnado por las corrientes neokantianas y por el positivismo cientifista, Ortega se complace en describir la *unilateralidad y precariedad de todo procedimiento racional desarraigado de la vida*. Dejando aparte el problema de la exactitud de sus juicios acerca del carácter desarraigado, o incluso antivitalista, de todo proceso conceptualizante, lo decisivo en este momento es advertir que Ortega acepta como un hecho histórico incontrovertible que el hombre actual ha perdido la fe en Dios y en la razón fisicomatemática, quedando a solas con su vida despojada de todo apoyo externo. En el hueco abierto por este despojo resalta —a su juicio— por primera vez la figura secularmente preterida de la vida como tal, que asciende así al primer puesto en la escala entitativa ¹¹.

Al encontrarse con que «no tiene otra cosa», el

¹¹ «Toda desilusión, al quitar al hombre la fe en una realidad, a la cual estaba puesto, hace que pase a primer plano y se descubra la realidad de lo que le queda y en la que no había reparado. Así la pérdida de la fe en Dios deja al hombre solo con su naturaleza, con lo que tiene. De esta naturaleza forma parte el intelecto, y el hombre, obligado a atenerse a él, se forja la fe en la razón físico-matemática. Ahora, perdida también —en la forma descrita— la fe en esa razón, se ve el hombre forzado a hacer pie en lo único que le queda, y que es su desilusionado vivir. He aquí por qué en nuestros días comienza a descubrirse la gran realidad de la vida como tal, de que el intelecto no es más que una simple función y que posee, en consecuencia, un carácter de realidad más radical que todos los mundos construidos por el intelecto» (VI, 48-49).

hombre, «enajenado de sí mismo, se encuentra consigo como realidad, como historia», y se ve instado a ocuparse de la única parcela de su ser que ha quedado intacta: su *pasado*. Haciendo de necesidad virtud, de pobreza posesión, Ortega se acoge al residuo del proceso histórico de autodesmantelamiento y lo eleva a la condición de realidad radical, ámbito en el que debe darse todo aquello que es real para el hombre y donde brota, *de dentro a fuera*, la inteligibilidad primera de la marcha existencial que es su vivir, su despliegue biográfico. Lejos de entender este despliegue como una sucesión meramente fáctica de hechos, cuyo sentido pende de una «razón forastera» que deba ser inyectada *desde fuera* a la vida, Ortega trata de «encontrar en la historia misma su original y autóctona razón», no «una razón extra-histórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías». Esta época de crisis constituye el momento adecuado, la hora de sazón para instaurar la «razón histórica» (VI, 49).

Al encontrarse con su «desilusionado vivir», perdida la fe en toda instancia exterior a la vida humana, el hombre actual —según Ortega— se pliega ascéticamente a la situación sin permitirse siquiera el ramalazo agónico de buscar una salida a ese cerco de inmanencia impuesto por la evolución histórica. «El hombre se pregunta: ¿qué es esa única cosa que me queda, mi vivir, mi desilusionado vivir? ¿Cómo ha llegado a no ser sino esto? Y la respuesta es el descubrimiento de la trayectoria humana, de la serie dialéctica de sus experiencias, que, repito, pudo ser otra, pero ha sido la que ha sido y que es

preciso conocer porque ella es... la realidad trascendente» (VI, 49).

Una y otra vez postula Ortega la vuelta a la «realidad desnuda», velada por las interpretaciones que de ella va dando el hombre para saber a qué atenerse a lo largo de su vida. Esta realidad desnuda, despojada de cuanto la diversifica en «cosas» concretas y específicas —y que Ortega reduce a *meras interpretaciones humanas* de lo real amorfo, radical y primigenio— es el tema de la «revelación nueva» que pide para el hombre de hoy.

La aprehensión de este plano radical y originario no se realiza mediante la captación de las estructuras *profundas* de la realidad —como opinan los representantes de la corriente personalista—, pues tal captación es considerada, al modo kantiano, como una «interpretación» humana de la realidad (VI, 29), sino mediante *la fluidificación genética y circunstancial de todo hecho*. «La razón histórica, en cambio, no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: reduciéndolos a un repertorio de instintos y 'facultades' —que serían, en efecto, hechos brutos, como el choque y la atracción—, sino que muestra lo que el hombre hace con esos instintos y facultades, e inclusive nos declara cómo han venido a ser esos 'hechos' —los instintos y facultades—, que no son, claro está, más que ideas —interpretaciones— que el hombre ha fabricado en una cierta coyuntura de su vivir» (VI, 50)¹².

¹² Ortega afirma en varios lugares que el modo auténtico de explicación histórica radica en mostrar que un hecho determinado se realiza porque anteriormente había tenido lugar tal otro, el que, a su vez, se explica por otro, y así sucesivamente, en un cadena indefinida de *porqués* extendida en una línea de causalidad horizon-

La razón que nos pone en contacto con este modo de trascendencia que es la realidad desnuda —trascendente a las diversas teorías e interpretaciones que de ella elabora el hombre a través de los avatares históricos— es, según Ortega, una forma de razón eminentemente realista y jugosa, *toto coelo* distinta del intelecto, visto como «mero juego casero y sin consecuencias, que primero divierte al hombre, luego lo estraga y, por fin, le desespera y le hace despreciarse a sí mismo» (VI, 46).

LA FLEXIBILIZACION DEL PENSAR Y SUS TAREAS

La exigencia de *flexibilizar el pensamiento* hecha por Ortega viene determinada por las dos grandes características del tiempo de entreguerras: 1.ª Apego frívolo y entusiasta a lo multicolor cambiante sensible, lo vital y jugoso, lo concreto palpitante e irreductible; 2.ª temor obsesivo a lo idéntico, rígidamente inmóvil y opaco. Al carecer, por soterrada influencia kantiana, de la intuición intelectual de las capas profundas

tal. Téngase en cuenta la repulsa expresa de Ortega hacia toda forma de «razón forastera» a la marcha misma de la historia, y la vinculación que en diversos pasajes establece entre la «razón histórica» y la sucesión de situaciones concretas en que el hombre se halla instalado a cada momento del fluir temporal. «Porque no puede aclararse el ayer sin el anteayer, y así sucesivamente. La historia es un sistema —el sistema de las experiencias humanas, que forma una cadena inexorable y única. De aquí que nada pueda estar verdaderamente claro en historia mientras no está toda ella clara. Es imposible entender bien lo que es este hombre 'racionalista' europeo, si no se sabe bien lo que fue ser cristiano, ni lo que fue ser cristiano sin saber lo que fue ser estoico, y así sucesivamente» (VI, 43).

de la realidad y no acertar, en consecuencia, a ver como única salvaguarda verdadera y razón de ser de lo *móvil-sensible* a lo *profundo-sustante*, se convertirá a éste en blanco de sañudos ataques, extensivos a la facultad de comprensión correspondiente: el *intelecto*, dejando así el flanco intelectual descubierto a las incursiones devastadoras del objetivismo. *Objetivismo* significa aquí la tendencia a conceder el máximo rango en la vida intelectual a los meros «objetos», entidades mensurables, asibles, susceptibles de verificación y control. La atención preferente a lo concreto-sensible, cuando no va tensada por una intuición de lo profundo que late en su trasfondo y lo vivifica, corre gravísimo riesgo de enquistarse en la vertiente espacio-temporal empírica de la realidad. Este enquistamiento implica el *logro* de una *inmediatez de fusión* con el entorno y la *pérdida* de la *distancia de perspectiva* que está a la base del conocimiento conceptual. En épocas preocupadas, como la actual, por anular la tan decantada escisión entre el sujeto y el objeto provocada por el intelecto —o, más radicalmente, por el advenimiento del espíritu—, se tiende a valorar esa *pérdida* como una *conquista*, debido al secular prejuicio de que las formas rigurosas de unidad se dan en los niveles *preconscientes*. Ello insta a los pensadores a cubrir de prestigio lo *impersonal prerreflexivo* y atribuir un carácter *inconsciente* a lo «social», con su carga —decisiva para el despliegue de la vida humana— de *usos, costumbres, tradiciones, creencias, etc.* Lo impersonal preconsciente es acogido con alborozo por ofrecer unas condiciones de *ambigüedad* muy propicias al ansiado deshielo de fronteras entre el sujeto y el objeto. Pero, como, por otra parte, lo infrapersonal muestra una proclividad congénita a coagularse en obje-

tos perfectamente definidos e inmóviles, cuando el cosismo amenaza con su rostro crispado y opaco el pensador objetivista recurre a la fluidificación de lo —real o supuestamente— rígido en un haz de perspectivas cambiantes¹³. La entrecruzación de estas perspectivas significa, ciertamente, una *fuerza de sentido* para las realidades que las integran, pero ello sólo en muy determinados planos de la realidad, sobre todo en las formas de interacción que podemos llamar «lúdicas», como luego veremos. Dado que esta difracción perspectivística de lo sustantivo-cósmico es raíz de muy sugestiva *movilidad de pensamiento*, se halla al acecho la tentación de generalizar el procedimiento a todos los estratos de la realidad, sin preocuparse en exceso por las graves consecuencias que ineludiblemente acarrea esta brusca y violenta extrapolación de categorías.

La exigencia de flexibilizar el pensamiento en un clima de atención a la movilidad de lo vital y a la dialéctica perspectivística que se establece en determinadas situaciones humanas —tales como la actividad lúdica, la vivencia de cierto tipo de paisajes, etc.— da lugar a un programa de acción filosófica en extremo brillante y fe-

¹³ Al faltar la intuición de lo *profundo-sustante* (que, más que *sub-stancia*, es *sustantividad*), no se considera posible que una entidad pueda mostrarse sustantiva y permanente sin estar sometida a un proceso de *objetivización* que la torna rígida, inmóvil e intemporal. La carencia de una teoría sólida de las realidades ambientales y de los fenómenos de expresión no permite distinguir con nitidez los términos *objetivar* y *objetivizar*, decisivos en este contexto. De ahí el recurso precipitado a la «inobjetivización» de lo sustantivo, expeditivamente calificado de *cósmico* por no advertir *las formas de cambio que entran modos de perduración creadora*.

cundo. Esta *fecundidad y brillantez* contrastan severamente con la *ambigüedad y confusión* que se establece en el mundo del pensamiento cuando, en la embriaguez del triunfo, se intenta aplicar este programa a todo género de objetos-de-conocimiento *sin atender a sus niveles entitativos correspondientes*.

Veamos, en primer lugar, los diversos puntos del antedicho programa para precisar seguidamente en pormenor el riesgo de *oclusión empirista* que conlleva esta orientación filosófica, no obstante sus protestas sinceras de apertura a la *integralidad de lo real*. Este análisis nos permitirá ganar la perspectiva necesaria para adivinar por qué rutas metodológicas será posible llevar a pleno despliegue las fecundas virtualidades filosóficas contenidas en un sistema de pensamiento, como el de Ortega, erizado de gravísimos riesgos que sería temerario ignorar.

A esta luz es posible comprender en todo su alcance el haz y el envés de los recursos metodológicos puestos en juego por Ortega con vistas a desarrollar su programa de flexibilización radical del pensamiento. Tales recursos quedan de manifiesto en los apartados siguientes.

1. *Carácter dinámico de la vida*

La vida humana —según Ortega— ostenta un carácter dinámico y activo polarmente opuesto al *estatismo cósmico* de la idea tradicional de *ser*. Su actividad viene exigida por la ineludible urgencia en que se halla el hombre de hacer algo en todo momento para pervivir (VI, 13). Considerada la vida desde el nivel infrapersonal instintivo, su nota primaria es la obligación de *sostenerse a sí misma merced a una acción incesante*. La vida es —para Ortega— una actividad

decurrente que se consume a sí misma sin más forma de persistencia que la *huella* que deja a su paso sobre las cosas, a las que «forma y reforma». «Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él» (II, 600). Qué carácter ontológico tienen aquellas *huellas*¹⁴ y este *trato* apenas es precisado por Ortega, que se limita en este contexto a recordar, en función metafórica, la acción del viento «sobre el cuerpo blando de las nubes» y a dejar constancia de la imposibilidad material en que se halla el hombre de renunciar a poseer una «idea integral del Universo».

Ahora bien. Ni el afirmar que el hombre necesita un horizonte dotado de la «palpitación incitadora de las postreras lontananzas», ni la alusión a la influencia del viento sobre las nubes significan una mínima clarificación de los graves temas suscitados por la interpretación de la vida como un «fluido indócil que no se deja retener», «actividad que se consume a sí misma» y que «actúa sobre las cosas». Leyendo estos textos primerizos a la luz de la producción orteguiana posterior, se adivina que dicha *actuación* se mueve a nivel *preteorético* (V, 546) y que sus efectos tienen un carácter *dinámico relacional* opuesto a todo sustancialismo *rígido*. «La vida es prisa y necesita con urgencia saber a qué atenerse y es preciso hacer de esta urgencia el método de la verdad» (VI, 22). Frente a todo intento de aplicar procedimientos físicos y naturalistas al estudio de lo humano, éste debe ser to-

¹⁴ Al no advertir la existencia de entidades intermedias entre lo *fluido-activo* y lo *estático-rígido*, las «huellas» impresas por la vida decurrente en las cosas corren peligro de ser entendidas como un *mero detritus objetivista*.

mado «en su espontaneidad, según lo vemos y nos sale al paso» (VII, 23).

Según confesión propia, todo el pensamiento filosófico de Ortega emanó de su oposición a la pretendida *autonomía e intemporalidad del conocimiento*, que lleva a ciertos autores a diferir para un vago futuro las soluciones que se imponen en el momento presente. «Ahí está en simiente toda mi idea de la vida como realidad radical y del conocimiento como función interna a nuestra vida y no independiente o utópica» (VI, 22).

A la *distancia* que funda —según Ortega— la *relación intelectual* se opone la *inmediatez* que implica el *trato vital* con el entorno. Comentando estos textos, escribe J. Marías: «Ortega subraya con pleno rigor el carácter de la vida como dinámico hacer con el mundo; no se trata de una relación intelectual, una especie de dualidad sujeto-objeto, sino de un *trato vital*, una ocupación, que lleva consigo la necesidad de una 'comprensión' del mundo como tal en su integridad, como horizonte total, no ya una suma de *conocimientos* acerca de las cosas; y esa urgencia afecta constitutivamente al hombre en su mismo ser. Por tanto, el hombre, definido por su vivir, consiste en hacerse en el mundo, en trato con él, y le pertenece esencialmente, como ingrediente de esa vida, la comprensión de ella y del *mundo* en que se hace, el cual, a su vez, es primariamente *mi circunstancia*»¹⁵. Este párrafo suscita un puñado de preguntas ineludibles que urge destacar por cuanto en su respuesta late la clave de interpretación que aquí propongo del pensamiento de Ortega: ¿Qué diferencia

¹⁵ Cf. *Filosofía española actual*, Espasa-Calpe, Madrid, 1956³, pp. 85-6.

media entre el *trato vital* y el modo singular de *trato con la realidad* que es la relación intelectual de sujeto a objeto con la misma? ¿En qué *niveles ontológicos* se dan estas formas de relación? ¿Se trata de un *encuentro rigurosamente humano* o, más bien, de un *contacto arriesgado-mente próximo al mero choque*, típico de los entes infrahumanos? ¿Qué hondas características distinguen a la «comprensión del mundo como horizontal total» y a la «suma de conocimientos acerca de las cosas»? Si, a juicio de Ortega, la acción vital no debe servir a ninguna actividad ajena a la vida misma, antes debe limitarse a mantener al hombre en la existencia, ¿a qué nivel cualitativo se realiza el «hacerse del hombre en el mundo» y a qué planos de éste afecta el trato humano con él? La respuesta a estas preguntas —que en Ortega y sus expositores no obtienen la clarificación que más de un lector, sin duda, desearía— exige una atenta labor de precisión categorial, de la cual quisieran ser una brevísima prueba las notas de este trabajo.

2. *Las creencias y el trato vital con el entorno*

El *trato vital* con el entorno implica, por parte del hombre, la elaboración de *proyectos*, y éstos deben apoyarse en ciertas *convicciones fundamentales* acerca de la condición de las cosas que integran la circunstancia. Al estar privadas las ideas humanas de todo *carácter real de penetración* en los estratos *profundos* de lo real, que serían de por sí fuente de criterios sólidos, tales convicciones sólo pueden provenir de un subsuelo de «creencias» sociales en que el hombre se apoya de modo *preconsciente y anónimo*. «La idea agota su papel y consistencia con ser

pensada, y un hombre puede pensar cuanto se le antoje y aun muchas cosas contra su antojo. En la mente surgen espontáneamente pensamientos sin nuestra voluntad ni deliberación y sin que produzcan efecto alguno en nuestro comportamiento. La creencia no es, sin más, la idea que se piensa, sino aquella en que además se cree. 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, 14).

Sin aludir siquiera al coeficiente de *compromiso personal* que implica todo conocimiento intelectual de los seres *profundos*, Ortega confiere en exclusiva a las *creencias* el privilegio de insertar con plena eficiencia al hombre en lo real precisamente porque de las creencias no nos hacemos cuestión, ya que «vivimos de ellas y, por lo mismo, no solemos pensar en ellas» (VI, 18).

Esta *independencia* respecto a la actividad intelectual de los individuos singulares confiere a las *creencias* un aspecto —falaz pero sugestivo— de autonomía, solidez y *objetividad* (en oposición a los vaivenes *subjetivos* de las ideas). Lo mismo puede decirse de los *usos* y *costumbres*, que constituyen la base del obrar humano espontáneo y cotidiano ¹⁶.

¹⁶ Es sintomático —en orden a demostrar que Ortega plantea su programa de flexibilización del pensamiento a nivel *objetivista*— que la actividad humana —realidad radical— se apoye en entidades tan objetivadas, rígidas y poco personales como son, en la interpretación orteguana, las creencias, usos y costumbres. «Desde la perspectiva de cada vida individual aparece la creencia pública como si fuese una cosa física. La realidad, por decirlo así, tangible de la creencia colectiva no consiste en que yo o tú la aceptemos, sino al contrario, es ella quien, con nuestro beneplácito o sin él, nos impone su realidad y nos obliga a contar con ella» (VI, 19). Al nivel objeti-

3. *La vida como quehacer*

La vida es quehacer, apertura al entorno o circunstancia, vistos no como *suma de objetos*, sino como *elenco de posibilidades o dificultades* en orden al desarrollo de los proyectos vitales elaborados por el hombre con vistas a desplegar en cada momento la actividad necesaria para sostenerse en la existencia.

Al afirmar que «yo soy yo y mi circunstancia», no fija Ortega la atención en el yo o en las entidades del entorno, considerados —las entidades y el yo— como *objetos sustantes*, sino en aquello que *acontece entre ambos*, es decir, en el *dinamismo correlacional* que los ensambla a través del intercambio funcional determinado por el *proyecto del sujeto* y el *haz de posibilidades y dificultades* que al mismo se ofrecen por parte de los objetos de la circunstancia. «¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?» (I, 321).

Las perspectivas situacionales en el espacio y las conexiones sucesivas a lo largo de la línea distensiva del tiempo cobran, a esta luz, un gran valor gnoseológico por ser fuente de *donación de sentido* respecto a los elementos que subyacen bajo ese torbellino de puntos de vista y de cambios históricos. La actividad de la *caza* y el descubrimiento del *bosque* como tal nos dan un ejemplo brillante de cómo la *perspectiva situacional* da sentido a las cosas y a los actos del hombre, según acontece en toda fundación de

vista sólo lo estrictamente *individual* puede ser libre. Lo *supraindividual* es interpretado como *colectivo* y *alienante*.

ámbitos lúdicos, en los que cada elemento vibra con todos los restantes en la creación mutua de un *campo significativo*. El bosque, en cuanto «realidad-sentido», surge como un abanico cada vez más amplio de perspectivas en el encuentro de los elementos que lo componen —árboles, senderos, animales...— con el hombre que en él se adentra. Ninguna perspectiva es, en esta experiencia, *absoluta* o *privilegiada*. Cada punto de vista enriquece la visión de lo real sin pretensiones de exclusividad.

Este sugestivo planteamiento de Ortega suscita en principio la emoción que va adscrita a todo intento de abrir nuevas rutas y conceder a la vida humana su máxima capacidad de despliegue. Pero, al serenar nuestro ritmo intelectual, surge la duda de si esta atencencia a la multiplicidad de perspectivas constituye una *apertura* o, más bien, una *oclusión*. El estudio de este punto decisivo exige una confrontación rigurosa de los conceptos orteguianos de *vida* y *circunstancia*.

4. *Vida y circunstancia*

El término *vida*, más allá del estrato meramente biológico, implica de por sí todos los elementos que integra el concepto de *biografía* o «vida individual humana». Pero, al ser entendido lo humano desde el plano animal —considerado como modélico—, el despliegue biográfico parece no tener otro fin que el de mantener al hombre en la existencia. A esta tarea fundamental de pervivir sirven, en absoluta entrega, el sujeto *como elaborador de proyectos* y los seres de la circunstancia como *haces de facilidades o dificultades*.

Que el interés de Ortega por «desustancializar» al hombre y a las cosas —reduciéndolos,

respectivamente, a «sujeto elaborador de proyectos» y a «importancias»— persigue ambiciosas metas ontológicas queda patente en los siguientes textos: «Cuerpo y alma son cosas, y yo no soy una cosa, sino un drama, una lucha por llegar a ser lo que tengo que ser.» «El hombre es, pues, ante todo, algo que no tiene realidad ni corporal ni espiritual; es un programa como tal; por lo tanto, lo que aún no es, sino que aspira a ser. Se dirá que no puede haber programa si alguien no lo piensa, si no hay, por lo tanto, idea, mente, alma o como se le quiera llamar. Yo no puedo discutir esto a fondo porque tendría que embarcarme en un curso de filosofía. Sólo puedo hacer esta observación: aunque el programa o proyecto de ser un gran financiero tiene que ser pensado en una idea, *ser ese* proyecto no es ser esa 'idea'. Yo pienso sin dificultad esa idea y, sin embargo, estoy muy lejos de ser ese proyecto» (V, 338). El confuso, indiferenciado y elemental concepto que tiene Ortega de «cosa», «naturaleza», «circunstancia», «mundo», «espíritu», «alma» e «idea» lo lleva a calificar con el grave apelativo de «cósico» cuanto ofrece una forma determinada de *robustez ontológica*. El concepto «cosa» significa «algo que tiene un ser determinado y fijo y que lo tiene aparte del hombre y por sí» (V, 339). Los conceptos «naturaleza» y «mundo» califican «aquello a que se refieren como algo que está ahí, que existe por sí, con independencia del hombre». Al realizarse por sí mismo, lo que tiene el hombre de natural no es sentido por él «como su auténtico ser». Lo propiamente humano habrá de ser, pues, «extranatural» y no-cósico y deberá consistir «en una mera pretensión de ser, en un proyecto de vida». «Esto es lo que sentimos como nuestro verdadero ser, lo que llamamos nuestra personalidad, nuestro yo. No ha de interpretarse esa porción

extranatural y antinatural de nuestro ser en el sentido del viejo espiritualismo. No me interesan ahora los angelitos, ni siquiera eso que se ha llamado espíritu, idea confusa cargada de mágicos reflejos» (V, 338). «Este fenómeno radical, tal vez el más radical de todos —a saber: que nuestro existir consiste en estar rodeado tanto de facilidades como de dificultades—, da su especial carácter ontológico a la realidad que llamamos vida humana, al ser del hombre» (V, 337).

En consecuencia, el alma y el cuerpo humanos son considerados como partes integrantes del mundo o circunstancia en que tiene el hombre que vivir; pero seguidamente se advierte que «eso que llamamos naturaleza, circunstancia o mundo no es originariamente sino el puro sistema de facilidades o dificultades con que el hombre-programático se encuentra». Para evitar de raíz todo riesgo de *sustancialización* (y, según Ortega, de automática *cosificación*) de estas entidades funcionales, Ortega se apresura a consignar que no se trata sino de «tres nombres» que aluden a ciertas «interpretaciones que el hombre da a lo que primariamente encuentra, que es sólo un complejo de facilidades y dificultades» (V, 339).

Esta condición funcional de las cosas mundanales no parece agotar el alcance entitativo de las mismas, por cuanto Ortega señala que el mundo constituye en torno al hombre «una intrincada red, tanto de facilidades como de dificultades», y «apenas hay cosas en él que no sean en potencia lo uno o lo otro» (V, 337). El adverbio subrayado por mí deja abierta una vía muy comprometida para la interpretación funcionalista del ser de las «cosas» que integran la circunstancia humana. Pero la intención *desustancializante por vía de fluidificación* queda en Ortega patente.

De ahí que, aun subrayando Ortega en diver-

sas ocasiones el carácter de *coexistencia* de la vida —que consiste en «convivir, coexistir, tramarse en una red sutilísima de relaciones, (...) conllevarse, potenciarse» (I, 484)—, aparezca ésta en muy estrecha vecindad con el mero pervivir biológico, que no es sino desgaste sucesivo de energías. Como no podía ser menos, el hombre aparece vinculado al entorno y al pasado —cuyos frutos hereda— y proyecta modos de ser y de acción para el futuro. Pero esa *vinculación* se realiza —según Ortega— de modo más bien *pasivo* que *creador*, a través de los usos, costumbres y creencias; tal *herencia* se trasmite por vía de *acumulación*, y la *elaboración* de teorías y proyectos es realizada por el hombre de espaldas a la realidad y un poco a tuestas, más como un intento de *evitar los errores* ya cometidos anteriormente a lo largo de la Historia que como la *positiva fundación* de campos de posibilidades creadoras de futuro.

El carácter rigidamente *individual* de la vida, que Ortega destaca (I, 479), y su inmersión en la inmediatez «cuasi instintiva» de la circunstancia acentúan esta impresión de biologismo. «Debiéramos considerar que así la vida social como las demás formas de la cultura se nos dan bajo la especie de vida individual, de lo inmediato» (I, 321). Por *inmediato* se entiende aquí lo que pertenece a la vida *espontánea*, como contrapuesta al *esquematismo* abstracto del mundo conceptual. *Espontánea e inmediata* es la acción de martillar. El concepto de martillo surge a través de un proceso abstractivo basado en la observación de cada uno de los martillazos (*Ibid.*). Marías comenta: «Aparece aquí, pues, definido formalmente el ser de la cosa, del martillo, como una abstracción de la realidad primaria y vital del martillazo; es éste el que hace que algo sea

martillo, no a la inversa. El ser del martillo aparece explicado, por consiguiente, *desde la vida* en la cual adquiere su significación instrumental»¹⁷.

Note muy cuidadosamente el lector que nos hallamos ante un ejemplo tomado del mundo «artificial», en cuyo ámbito, evidentemente, el *sentido* de los entes procede del uso efectivo a que son destinados, ya que todo el ser de los mismos se reduce a desempeñar con fidelidad el papel de medios para un fin. En *este* plano entitativo, es ciertamente la vida, como quehacer del hombre con las cosas del entorno, la que ilumina el ser de los entes.

Otro ejemplo cuidadosamente escogido por Ortega es el del *bosque*. Suele decirse que los árboles no dejan ver el bosque, ya que «el bosque verdadero se compone de los árboles que no veo». «El bosque es una naturaleza invisible, por eso en todos los idiomas conserva su nombre un halo de misterio» (I, 330). El bosque se halla siempre un poco más allá de donde nosotros estamos por la profunda razón de que viene a ser la «suma de posibles actos nuestros que, al realizarse, perderían su valor genuino», ya que cuanto en el bosque «se halla ante nosotros de una manera inmediata es sólo pretexto para que lo demás se halle oculto y distante» (I, 331).

El bosque como tal existe en la *interacción* de un hombre que camina y una serie de elementos —árboles, senderos, etc.— que le ofrecen sus posibilidades de acción y contemplación. Estas posibilidades, al ser prácticamente inagotables, ostentan un carácter de inalienable *latencia*. Tal forma de remisión hacia un más allá es vista por

¹⁷ Cf. *Op. cit.*, p. 80.

Ortega como un modo singular de *profundidad*. A medida que el hombre va contribuyendo en su paseo por el bosque a realizar las posibilidades que el entorno le ofrece, el bosque se va iluminando en cada una de sus vertientes. Esta súbita iluminación develadora, fruto de un acto cocreador de posibilidades vitales, es la quintaesencia de la verdad como *alétheia* o *apocalipsis* (I, 335-6).

El bosque es constituido como tal y puesto a la luz de la verdad en una *dialéctica de interacción con el hombre*. No constituye, pues, una *cosa aparte y en sí*, sino una *circunstancia*, en el sentido rigurosamente *funcional* (de ningún modo meramente *subjetivo*, pero tampoco *cósico*) de polo de la tensión dialéctica que constituye la vida.

Henos aquí ante otro caso patente de «cosa-sentido» o «realidad cultural», más que *natural*. La idea de bosque que Ortega deja subrepticamente entrever es la idea *literaria* de realidad esquiva, siempre oculta, casi numinosa, cuajada de multiformes posibilidades que no deben cumplirse del todo para evitar que se diluya la gracia misteriosa que constituye la quintaesencia del conjunto. «Lucus a non lucendo.» La *latencia* como posibilidad todavía no cumplida juega en este contexto el papel de realidad *profunda*, mientras en el caso de las entidades «naturales» —cuya profundidad viene dada por su poder ontológico de expresión— lo profundo es lo más *inmediato*, ya que *toda* la realidad en cuestión se muestra *en persona* (*leibhaftig gegenwärtig*, Husserl), aunque no *del todo*, a través de cada uno de los perfiles expresivos en que se revela. Este modo de *profundidad en horizontal* que es la *latencia* sólo persiste a merced del *ocultamiento*, forma de retracción tanto más fácil de lograr cuanto que, como totalidad, las realidades no do-

tadas de *interioridad* —entendiendo por tal el «poder ontológico de expresión»— sólo se revelan a través del *conjunto* de perfiles que son capaces de ofrecer. En tanto exista la posibilidad de lograr un perfil inédito, el bosque conserva su latencia y su halo de misterio.

En este ejemplo, la situación creada por el hombre y los seres del entorno es fuente de sentido para los mismos en cuanto a su carácter de vertientes de una realidad nueva que surge en tal encuentro: el *bosque*. Esta iluminación funda el *descubrimiento* que denominamos *verdad*. La verdad surge, así entendida y en *este* ejemplo determinado, como fruto de la interacción *dinámica* del hombre y la circunstancia.

En la vital marcha del hombre por la existencia se iluminan a su paso las cosas, como el ser del bosque o la condición martillante del martillo. La inteligibilidad radical y primaria que posibilita el trato del hombre con las cosas no es, en los niveles representados por estos ejemplos, producto de una «retracción conceptual» frente a la realidad, sino de una inmersión espontánea en la misma. Toda actividad conceptual debe desempeñar un papel *sucedáneo* respecto a la fuente primigenia de luz que es la misma puesta en marcha de la vida a través de las circunstancias que rodean al hombre en cada momento. Si, al fundar situaciones perspectivísticas al hilo de la inserción en el entorno, se alumbrá el ser de las cosas, es *la vida misma* quien da razón de tal alumbramiento y se constituye por derecho propio en «razón vital». El modo de expresión propio de ésta será, lógicamente, la *descripción* pormenorizada del surgimiento sucesivo de aquellas situaciones, creadoras de inteligibilidad.

Estas ideas —decisivas para todo el pensamien-

to orteguiano ¹⁸— alcanzan su punto de más alta aplicación clarificadora —según testimonio de autorizados intérpretes— en la descripción de una *cacería* realizada por Ortega en el prólogo a la obra del conde de Yebes: *Veinte años de caza mayor*. Según J. Marías, esta narración constituye «un ejemplo de la razón vital *en marcha*», «un estudio *filosófico* rigurosamente *sistemático*» y «el primer caso en que se hace un uso expreso y deliberado del método que es la *razón vital*» ¹⁹.

Ortega intenta aquí ganar una relación de *inmediatez* con el fenómeno de la caza que le permita estar *en presencia* del mismo *sin la mediación*: de teorías y definiciones que, al prescindir de pormenores concretos, corren el riesgo de engendrar un cierto modo de *distancia*. Por eso toma como base de su análisis un acontecimiento *archiconcreto*, totalmente *circunstancializado*: «eso que con tanta escrupulosidad, constancia y dedicación hace el Conde de Yebes y que se llama 'cazar'» (VI, 421).

La caza, para Ortega, es una actividad más propia del animal que del hombre, y, si éste caza, lo hace en cuanto animal, ya que entre la presa y el cazador no puede existir un desnivel excesivo bajo pena de romper el equilibrio de posibilidades que requiere la faena venatoria. J. Marías escribe: «Planteada la cuestión en términos vitales, la caza es una relación entre *dos* animales, que resulta ininteligible si no se aclara el papel recíproco de *ambos*. Repárese en que este modo de abordar la cuestión consiste en funcionalizarla y circunstancializarla» (*Op. cit.*, p. 104). La acción venatoria humana es situada por J. Marías entre las diversas formas de «unidad biológica

¹⁸ J. Marías las considera «nucleares» (*Op. cit.*, p. 83).

¹⁹ Cf. *Op. cit.*, p. 96.

de carácter netamente *vital*», constituidas por las relaciones *instintivas* que median entre el gato y el ratón, la araña y la mosca, el gavilán y la paloma. «La caza es una faena entre dos animales, de los cuales uno funciona como cazador y otro como cazado.» El desempeño de esta «función» o «papel» es posible «porque la caza supone un *desnivel vital* entre las especies: la superior caza a la inferior; lo cual supone la existencia de una jerarquía inmanente y vital de la escala zoológica, *no fundada en la consideración teórica del hombre, sino en el engranaje efectivo de la vida en las diversas especies*» (*Op. cit.*, p. 105. El subrayado es mío).

La caza es, pues, «el certamen o enfrente de dos sistemas de instintos» (VI, 440) mediante el cual se establece una singular relación entre dos animales de especies vitalmente diversas que cobran, así, un determinado modo de ser adecuado al papel que deben asumir en esta interacción dialéctica. Al conjuro de la misma todos los seres entorno adquieren una significación peculiar, una figura de ser *funcional y vibrante*. La cierta descripción de Ortega culmina en los siguientes párrafos: «...*Ya todo es inminencia* y en cualquier instante cualquier figura de mata puede trasmutarse mágicamente en res a la vista. De pronto, un ladrido de can apuñala el silencio reinante. Este ladrido... parece estirarse rápido en una línea de ladra... Se adivina la res que, levantada, va en carrera vertiginosa, *como viento en el viento*. Todo el campo se *polariza* entonces; parece *imantado*. *El miedo del animal perseguido es como un vacío donde se precipita cuanto hay en el contorno*... El miedo que hace huir a la res *sorbe entero el paisaje*, lo succiona, se lo lleva corriendo tras de sí... *La vida animal culmina en el miedo*. Sorteá el venado, certero, el obstáculo;

con precisión milimétrica se enhebra raudo por el hueco entre dos troncos. Hocico al venteo, corvo hacia atrás el cuello, deja gravitar a su paso la regia astamenta que equilibra su acrobacia... Gana espacio con prisa de meteoro. Su pezuña apenas toca la tierra. De súbito, sobre el lomo de un jaro aparece al cazador el ciervo; lo ve sesgar el cielo con garbo de constelación, lanzado allá al dispararse los resortes de sus cabos finísimos... De nuevo gana el suelo a distancia y acelera su fuga porque le andan ya en los jarretes resoplando los perros —los perros, *fautores de todo este vértigo*, que han transmitido al monte su genial frenesí y ahora, en pos de la pieza, con la lengua péndula, tendidos a todo su largo los cuerpos, galopan obsesos—: podenco, alano, sabueso, lebre!» (VI, 456-457).

En este bellissimo texto destaca Ortega certeramente los elementos esenciales de ese acontecimiento dramático que es una cacería: el dinamismo expectante, la multiplicidad de perspectivas cambiantes, los efectos de trasfiguración que opera sobre el paisaje la actividad que en él se realiza, el valor funcional de las características orgánicas de los seres que intervienen en la misma, etc. Al describir una forma de actividad que no reposa —como la danza— en sí misma, lo que importa destacar no son las vertientes *plásticas* o las *morfológicas* de los seres del entorno, sino las *dinámicas*, no el ser «en sí» de las cosas, sino el *papel que desempeñan* en la trama de la acción. «Las cosas —escribe Marías— son vividas como facilidades y dificultades, como ingredientes con los cuales y frente a los cuales tiene el hombre que hacer aquella porción de su vida, por tanto, aparte de toda interpretación o teoría acerca de ellas. Una roca no es un sólido geométrico de cuarzo y feldespato; es una opacidad

que oculta a la pieza, o bien una inmovilidad que asegura la puntería de mi rifle. Un árbol no es un organismo vegetal, sino lo que determina una desviación de la res fugitiva, o lo que me protege del ardor solar. Cada 'cosa' es, pues, literalmente muchas; no tiene un ser 'en sí', sino que lo va recibiendo de las múltiples funciones vitales que va asumiendo. La realidad se fluidifica; no hay en rigor *hechos*; sólo *hacerse*» (*Op. cit.*, página 114)²⁰. Seguidamente, Marias cita una frase que Ortega aplica a todo el campo de acción de la vida humana: «La razón histórica (...) no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: *ve* cómo se hace el hecho» (*Op. cit.*, p. 114). Y concluye: «Esto es lo que exige una transformación del *decir* cuando el *logos* no es abstracto, sino el *logos* distinto y superior en que consiste la razón vital» (*Ibid.*).

Esta fluidificación de las cosas sustantivas en haces de perspectivas tiene lugar en una forma de actividad humana —la caza— en la que el hombre se permite unas «vacaciones de humanidad» (VI, 476), reingresando pasajeramente en la naturaleza, mediante la rehabilitación transitoria de «lo que aun tiene de animal» (VI, 484). Se trata de un quehacer *lúdico* (en el sentido amplio de la palabra) en que el hombre —según Marias— intenta evadirse de la *angustia* que le provoca la *condición problemática* de la vida que debe hacer aquí y ahora, vacando a un modo de vida *pasada*, y, como tal, conclusa, solucionada, amable y serena.

Tome buena nota el lector de los rasgos que Marias destaca como fundamentales en la acti-

²⁰ La misma idea se halla expresada en la obra de Marias *Introducción a la Filosofía*, «Revista de Occidente», Madrid, 1947, p. 217.

vidad venatoria: 1) La *inmersión* del cazador en el campo y la *salida* de sí. Por contraste con la actitud normal del hombre que, al contemplar el campo, se sitúa respecto al mismo en una *posición de distancia* («el hombre está *dentro* de sí y el campo *fuera*»), el cazador «*vive* cada elemento, cada ingrediente del paisaje, que se anima y adquiere para él una significación inmediata, en función del acontecimiento venatorio que en aquel momento *constituye realmente su vida*» (*Op. cit.*, p. 113). 2) La diversión que supone para el hombre el apartarse «de su ser propio, para retrotraerse a su inserción en la vida animal, en la naturaleza, casi olvidada ya desde milenios» (*Op. cit.*, p. 118). 3) La satisfacción del impulso venatorio del hombre ante las especies animales que viven obsesadas en evitar su captura. Según Ortega, el único comportamiento adecuado, respecto a éstas, es *darles caza* (VI, 482). A renglón seguido y en la voz baja de un paréntesis, Mariás insta al lector a reparar en la «iluminación» que esta última idea «proyecta sobre la psicología del amor y sobre las formas—interindividuales y sociales— del trato amoroso: el pudor, la coquetería, la camaradería, la ‘caza’ del marido, etc.» (*Op. cit.*, p. 120). En la conclusión del capítulo, el autor resume el método empleado por Ortega en la descripción de la caza y propugna sin ambages su aplicación a *toda* forma de actividad humana concreta.

Cualquier lector un tanto ejercitado en el análisis de categorías advertirá en la posición orteguiana—tal como es descrita por Mariás— una *laguna* y una *desmesura*. La primera viene dada por la falta de atención a la actitud *estética* ante el paisaje, que en modo alguno puede reducirse a una contemplación «desde fuera», sino que constituye un modo de «vivencia» tan intensa que

funda una relación de *inmediatez eminente* con lo real entorno. La *desmesura*, por su parte, consiste en tomar como modélico un ejemplo extraído de una zona limítrofe entre la vida humana y la vida animal para explicar un hecho tan complejo como es el origen de la inteligibilidad propia de las *múltiples* formas de realidad que integran los *diversos* estratos de ser. La confrontación serena de un relato tan bello y sugestivo como el de Ortega sobre la caza y la conclusión que extrae Marías —sin duda amparado en el espíritu de la obra orteguiana— de que «el análisis suficiente de cualquier forma o hacer de la vida —de la caza sin ir más lejos— nos descubre *ipso facto* la estructura general de la vida» da, a mi entender, razón cumplida de la aristada divergencia de opiniones entre los críticos de Ortega. No deja de ser extraño que autores comprometidos en la tarea de *flexibilizar* el pensamiento mediante la *circunstancialización* del mismo reduzcan su estudio de la razón vital —aunque sea en su «primera galopada»— a describir una forma *muy particular* de vida humana —de ningún modo la más rica en *contenido personal*— y deducir de tal descripción conclusiones sumarias sobre la estructura *general* de la vida. Si de los ejemplos aducidos por Ortega —el martillo, el bosque, la caza— se indujese discretamente el carácter distenso, abierto y dialéctico de la vida humana, con la fundamental reserva de que tal dialéctica y correlacional apertura debe ser precisada con *fiel atención analógica* a las condiciones *peculiares* de cada realidad y cada estrato ontológico —como exige el uso *circunstancial* de la razón—, la tarea ojeadora de Ortega no podría ser saludada sino con alborozo, ya que esta sensibilidad para los fenómenos correlacionales —que ya en la primera década del siglo mostró

brillantemente Angel Amor Ruibal en sus estudios filológicos— es promesa de óptimos frutos para la investigación filosófica. La lectura atenta e imparcial de las obras de Ortega revela, sin embargo, que la generalización metodológica de las conclusiones extraídas de tales ejemplos fue realizada con un espíritu de *coactivo univocismo* que buen número de lectores se resiste, comprensiblemente, a aceptar.

Esta aplicación indiscriminada de los principios metodológicos obtenidos mediante el análisis de los antedichos ejemplos se advierte en la exaltación, por parte de Ortega, del papel que juegan las perspectivas en la fundación de la verdad. Para mostrar que la verdad descubre lo que es la realidad «desde mi punto de vista circunstancial», J. Marías, muy en la línea de la doctrina orteguiana, aduce varios ejemplos tomados más del ámbito de las *cosas-sentido* que de la *realidad como tal*. Séame permitido remitir al lector al amplio texto que ocupa las páginas 136-7 de su obra *Introducción a la Filosofía*.²¹ Parece darse en el mismo como supuesto que la «independencia» del hombre —y, por tanto, de su inteligencia— respecto a las cosas se opone a la condición que éstas ostentan de *ingredientes espacio-temporales de mi circunstancia*, sin reparar en la posibilidad de que tal independencia signifique, más bien, la integración de esta *distensión humana en la circunstancia* en un modo *eminente* de comportamiento. Frente a un concepto *absentista* de la absoluteidad, se afirma el carácter *perspectivístico* de toda «cosa», desatendiendo la posibilidad de que exista una forma de *sustantividad abierta esencialmente a la distensión*

²¹ «Revista de Occidente», Madrid, 1947.

correlacional. La relación del *hombre* con la realidad «gato» es puesta a la par, sin matización alguna, con las relaciones que este animal tiene con un ratón, con una pulga y con un parásito. «Un posible gato que fuese el mismo y único es una convención; con todo rigor, una teoría o interpretación fundada en la múltiple realidad gato.» Sin analizar, como más de un lector hubiera esperado, la posible diferencia esencial que pueda mediar entre la relación de un hombre con un ser vivo infrapersonal y la de éste con otros de su especie, Marias alude a varios casos que favorecen la disolución de lo cósmico en haces de perspectivas. «Sin salir —para no forzar las cosas— de la vida humana, ya vimos cómo el trueno y el rayo son cosas diferentes para los hombres de distintos núcleos históricos; y, para mí mismo, un río es algo que me apaga la sed, algo que me cierra el paso cuando lo encuentro en mi camino, algo que me defiende cuando se interpone entre mí y un enemigo; tres distintas realidades vitales, que *dan pie* para una *interpretación* mía, cuyo resultado es el *concepto* de río, el cual posiblemente será 'único', pero que es un nuevo elemento, del cual me sirvo para manejar las otras tres realidades»²². La alusión a estos casos particulares mueve al autor a extraer la conclusión de que «la perspectiva es un *ingrediente* de la realidad; y como las perspectivas posibles son *muchas*, la realidad en cuanto tal envuelve una esencial multiplicidad y consiste formalmente en ser repertorio de *posibilidades*»²³. Dado, por otra parte, que la perspectiva está definida por el *tiempo* —en sus diferentes modali-

²² Cf. *Op. cit.*, pp. 136-37.

²³ Cf. *Op. cit.*, p. 137.

dades—, la *historia* queda introducida en lo que el hombre llama *realidad*.

Este carácter histórico y perspectivístico de la realidad implica, a su vez, «que ninguna verdad agota la realidad, que ésta las desborda a todas, puesto que implica todas las perspectivas posibles, y la verdad es la presencia de la realidad misma, *en persona*, patente a *mí, aquí y ahora*, es decir, en una perspectiva determinada, que no excluye en modo alguno las demás». «La verdad descubre la realidad efectivamente, la ilumina, muestra lo que es, hace que sepamos a qué atenernos respecto a ella y que estemos en seguridad para hacer con ella nuestra vida; pero descubre lo que la realidad es *desde mi punto de vista circunstancial*; y esa verdad —que no es *mía*, sino de la realidad, porque ésta es la que se manifiesta, que es, pues, rigurosamente 'objetiva'—, para ser *la* verdad, tendría que integrarse con todas las demás verdades posibles igualmente 'objetivas' y reales, obtenidas desde la totalidad de las perspectivas»²⁴.

Tomando como base la diversidad ineludible de perspectivas que se forman entre un paisaje y los hombres que lo contemplan, Ortega concluye que «la perspectiva es uno de los componentes de la realidad», y que resulta absurdo, por tanto, hablar de una realidad que, vista desde cualquier punto, resulte idéntica²⁵. Sin detenerse a considerar la grave circunstancia de que el paisaje es una forma de realidad muy afín a las *cosas-sentido* y carece, por tanto, de una *rigurosa sustantividad* —circunstancia que la torna extremadamente dócil a toda voluntad de *fluidificación perspectivística*—, Ortega se apoya en este ejem-

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cf. *El tema de nuestro tiempo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1947⁶, p. 102.

plo para dar un salto a consideraciones generales. «Lo que acontece con la visión corpórea se cumple igualmente en todo lo 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»²⁶.

Examinada sobre el telón de fondo de un real o supuesto *absolutismo abstraccionista* que intenta develar plenamente el misterio de la verdad sin someterse al esfuerzo del discurso temporal y de la sumisión a la parcialidad perspectivística, la insistencia orteguiana en la «doctrina del punto de vista»²⁷ se muestra como una adquisición metodológica notable, implícita ya, por lo demás, en la teoría husserliana del *conocimiento por perfiles* (*Abschattungen*). Pero cuando nos liberamos de la *obsesión criticista* —que no hace sino tensar crispadamente el pensamiento por un temor injustificado a doctrinas que no responden sino a una labor previa de caricaturización—, y nos ocupamos de hacer justicia a la riqueza de lo real visto en *todos sus estratos*, no podemos sino alarmarnos al ver cómo Ortega se deja seducir por su intuición, la acaricia y extrema hasta afirmar que la «suma de las perspectivas individuales», el «conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera 'razón absoluta' es el sublime oficio que atribuimos a Dios». «Dios —agrega— es el símbolo del torrente vital, a través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo.» «Dios ve las cosas a través de los hombres.» «...Los hombres son los órganos visuales de la divinidad»²⁸. Que estas graves aseveraciones

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Op. cit.*, p. 101.

²⁸ Cf. *Op. cit.*, pp. 110-111. Confronte el lector la afini-

responden a la lógica interna del planteamiento orteguiano y están muy lejos de reducirse a una *boutade* ocasional lo indica el hecho de ir precedidas por la solemne afirmación de que el modo de pensar perspectivista «lleva a una reforma radical de la filosofía y, lo que importa más, de nuestra sensación cósmica»²⁹.

Menos que nunca estamos hoy dispuestos a restar importancia al papel que desempeña la *historia* en el conocimiento *comunitario* de la verdad. Pero es la historia misma quien nos revela los abisales peligros que se derivan de la falta de un cuidadoso análisis de los *diferentes modos de revelarse* lo real a través de los perfiles que el hombre va tomando del mismo a lo largo del tiempo. Ortega no parece reparar en la existencia de entidades que por su alto poder entitativo de expresión, se revelan *todas ellas* en cada perfil, aunque *no totalmente*, haciendo de este modo posibles las formas de intuición intelectual que, estando desde el primer momento del acceso cognoscitivo en relación de presencia con el núcleo mismo irreductible de la realidad que se autorrevela, deben someterse, sin embargo, al discurso para dar a esa visión primera todo su alcance y plenitud. El hombre se diferencia del animal radicalmente por «estar en realidad», es decir, por tener la capacidad de acceder al núcleo constitutivo de cada ente a través de cada una de las vertientes del mismo con que entra en relación. La realidad se le da, pues, en cada perspectiva *tota sed non totaliter*. Lo cual indica que la *independencia* del ser inteligente respecto a la realidad no indica *evasión* o *distancia de alejamiento*, sino ese modo eminente

dad de estas ideas con las expuestas por M. Scheler en sus obras *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1924) y *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1927).

²⁹ Cf. *Op. cit.*, p. 106.

y reverente de dominio que llamamos *intimidación*. Por eso la forma más auténtica de acceso del hombre a lo real se da por vía no de *choque*, ni de mutua afección dialéctica en el seno de la acción, sino de *encuentro*, fenómeno que tiene lugar en niveles entitativos muy hondos y moviliza actitudes humanas sobremanera calificadas.

La *verdad total* se identifica con la *suma de perspectivas* cuando se trata de realidades *sensibles* y de actividades *lúdicas* en que la situación juega un papel decisivo en cuanto *donadora de sentido*. Cuando, en niveles superiores, una realidad se autorrevela *en persona* a través de cada una de las vertientes de sus medios expresivos, el conocimiento humano de la misma puede y debe vincular fecundamente la *firmeza* con la *flexibilidad*, el *reposo en la realidad adquirida* y la *tensión hacia la plenitud de la misma*. Que una realidad tenga una fisonomía propia y firme no sólo no se opone a su difracción autorrevelante en multitud de perspectivas, sino que las hace posibles y les confiere garra o poder incisivo al convertirlas en punto de acceso al núcleo mismo de la realidad en cuestión, que —insisto— se revela en ellas toda entera, si bien no del todo.

A esta luz debe estudiarse el tema de la pretendida intolerancia, por parte de los pensadores adictos a posiciones sustancialistas, respecto a las opiniones *divergentes*³⁰. Ningún pensador auténtico se complace en anular los puntos de vista ajenos si éstos acrecientan su conocimiento de lo real. Puede rechazarlos, justificadamente, cuando estima que tales perspectivas, por falta de poder intuitivo, no alcanzan el núcleo de la realidad a que apuntan. Conviene saber, en efecto, que

³⁰ Cf. *Op. cit.*, pp. 106-107.

no toda perspectiva, por su condición de singular e irreductible, es digna de ser considerada como justa cuando se trata de objetos-de-conocimiento que, debido a su alta calidad entitativa, exigen para ser conocidos ciertas condiciones que no todos los sujetos poseen. De ahí el carácter dramático de lucha y reiterada conquista que adopta el conocimiento de las realidades que no se reducen a *meros objetos*.

La Historia de la Filosofía no consiste, por tanto, en un catálogo de errores desechados, pues cada pensador auténtico se apoya de múltiples formas en el pensamiento pasado y en el contemporáneo. La divergencia de opiniones, más que una crítica disolvente, quiere ser un intento de centrar las perspectivas, conferirles la necesaria fuerza propulsiva, corregir leves o graves defectos de orientación en orden a lograr visiones integrales de la totalidad. Nadie ignora la existencia de filósofos de gran potencia intelectual cuyas intuiciones no alcanzan en casos la meta propuesta debido a pequeños —casi imperceptibles, pero nefastos— prejuicios o errores metodológicos. Delatar éstos no responde, pues, a un intento de abrir simas irreparables en la comprensión mutua, sino de colaborar sinceramente al empeño común de acceder a la verdad, que, como solía decir Romano Guardini, no es en modo alguno simple, sino más bien *polifónica*³¹. *Cada perspectiva particular se justifica por lo que entraña de intuición de lo profundo inmutable*. De ahí que la *unidad verdadera* no deba ser comprada al alto precio de la *diversidad*, sino lograda mediante el poder intuitivo que permite a los hombres adentrarse en los niveles de realidades profundas.

³¹ Cf. *Versuche über die Gestaltung der heiligen Messe*, Edit. Hess, Basilea, p. 25.

Con términos de la técnica cinematográfica, podríamos decir que Ortega mueve la cámara súbitamente de unos planos a otros, consiguiendo mediante su contraposición e interposición efectos muy sugestivos, pero excesivamente arriesgados. «Cada vida —afirma— es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella *ve* no lo puede *ver otro*. Cada individuo —persona, pueblo, época— es un órgano insustituible para la conquista de la verdad»³². El verbo *ver* —que he subrayado—, al estar enmarcado entre dos expresiones alusiones a la contemplación del paisaje, cobra en principio un significado predominantemente *visual-sensorial*. Al desplazar inmediatamente la atención hacia el nivel metasensible en que se realiza la *conquista de la verdad*, todo lo afirmado anteriormente por Ortega respecto al papel fundamental que juega la perspectiva en la visión *sensorial* del paisaje irrumpe en este *ámbito filosófico* con la violencia característica de todo desplazamiento de fuerzas que responde a un desnivel energético.

La *fideliad a la circunstancia* exige aquí matizar los diversos sentidos que tienen la *visión* y la *perspectiva* en los diferentes niveles a que se mueve el hombre, así como la nada exigua diferencia que media entre el carácter irrepetible de la perspectiva de cada individuo respecto a las cosas *sensibles* de su entorno y respecto a las *metasensibles* de su mundo. Sobre el ejemplo de la contemplación del paisaje cobra un efecto contundente la afirmación orteguiana de que «la sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única» (*Op. cit.*, p. 107). Pero, cuando estudiamos esta problemática sobre el telón de fondo de la

³² Cf. *Op. cit.*, p. 106.

vida integralmente humana —no sólo sensorial—, advertimos que cabe la posibilidad de poseer —respecto a cierto género de realidades elevadas— *toda la verdad* con plena firmeza y sentirse tensionado —en razón directamente proporcional a esta firmeza— hacia el logro de *la verdad toda*. Cuando un objeto-de-conocimiento que no se reduce a *mero objeto* se autorrevela, y el sujeto cognoscente se abre a su revelación con la debida actitud espiritual, la posesión de la verdad es reverente e implica una voluntad inquebrantable de integración *toto coelo* opuesta a cualquier proclividad absolutista. El absolutismo exclusivista que fustiga con toda razón Ortega es propio solamente de las formas *posesivas* —por superficiales— de conocimiento.

Dentro de un nivel de percepción sensible, todas las perspectivas son igualmente justas, porque falta en el objeto-de-conocimiento el núcleo irreductible de *intimidad* que se ofrezca *por vía de presencia* al cognoscente. En el caso del bosque, las diferentes perspectivas del mismo tomadas por los transeúntes que lo atraviesan se integran mutuamente según una línea de complementariedad *horizontal*. Cuando se trata de una realidad dotada de hondura no meramente literaria, sino filosófica —es decir, de hondura que responde a plenitud entitativa, traducible en poder ontológico de expresión, no a la *falsa infinitud* de la latencia—, las perspectivas que el hombre toma de la misma deben ser *vías de penetración en lo profundo que se revela en su integralidad irreductible* pero en la medida parcial que responde a la capacidad expresiva de los medios objetivos —sensibles, verificables— en que se encarna.

Estas perspectivas no se reducen a la mera captación sensible de un determinado escorzo de la

realidad cambiante, pues están tensadas por la capacidad intuitiva humana de moverse gnoseológicamente en dos niveles diversos y complementarios: el *sensible-superficial* y el *metasensible-profundo*. Por eso son, por una parte, rigurosa y absolutamente verdaderas (en cuanto significan la puesta en acto del encuentro con la realidad objeto-de-conocimiento, que se expresa toda ella, pero no del todo a través de su difracción en sus medios expresivos naturales), y, por otra, son mutuamente complementarias en orden al conocimiento pleno —con plenitud de extensión— de la realidad profunda en cuyo conocimiento verdadero ya están instaladas³³.

Las perspectivas que, por falta de tensión intuitiva (inmediata indirecta), se queden presas en las mallas de los medios expresivos no pueden jugar papel alguno en esta dialéctica integradora. Son falsas por insuficientes. Se quedan cortas a falta de voltaje intuitivo. (Recuerde el lector que la mayoría de las dificultades insolubles con que tropieza la Teoría del Conocimiento radican en la falsa interpretación de la capacidad intuitiva como un modo de conocimiento o bien *pasivo-receptivo* o bien *súbitamente aprehensor* de la plenitud de lo real. Frente a estos nefastos extremismos, la teoría de la *intuición intelectual inme-*

³³ Ello implica un especie de *desbordamiento por elevación* de la atención rígida a las perspectivas individuales, vistas como contradistintas y esencialmente unilaterales. No procede, por tanto, como queda dicho, yuxtaponer sin precisión alguna la perspectiva del hombre respecto a un animal y las de éste respecto a otros animales. Las relaciones del hombre con los seres del entorno constituyen un género de perspectivas de calidad muy distinta, cuyo estudio debe ser objeto detenido de una Antropología y una Teoría del Conocimiento que no se dejen prender las alas en el cepo del esquema general «sujeto-objeto».

diata-indirecta puede muy bien representar una posición de fecundo equilibrio ³⁴.)

Las perspectivas —insisto— son tanto más integrables entre sí cuanto más intensa es su fidelidad al objeto-de-conocimiento al que apuntan. Y la *fidelidad cognoscitiva* alcanza la elevada condición de *virtud humana*, por encima del plano elemental de mera respuesta sensorial automática a un haz de estímulos, cuando —debido a la hondura del objeto-de-conocimiento— el contacto con el mismo sólo es posible mediante el esforzado cumplimiento de las complejas condiciones exigidas por la fundación de *ámbitos de presencia*.

Lo antedicho permite comprender el alto papel que en estos niveles de conocimiento juega la noción de *compromiso*, perfectamente hermanable con el *desinterés* adscrito a toda acción «teórica». Por eso es desazonante advertir que, para exaltar el valor de la «espontaneidad vital», afirme Ortega sin matización alguna que a las obras verdaderamente valiosas —la creación científica y artística, el heroísmo político y moral, la santidad religiosa— se llega «sin darles grande importancia», matizando su esfuerzo con «el aire jovial, generoso y algo burlón que es pro-

³⁴ Tanto en este punto como en otros decisivos del presente capítulo, mi *Metodología de lo suprasensible* —dos volúmenes— constituye el horizonte intelectual en que se mueve mi pensamiento. Dado que toda labor interpretativa, si ha de superar el estadio de elementales actitudes apologéticas o polémicas, debe ser realizada desde la atalaya de un pensamiento propio —pese a los riesgos de torsión que ello evidentemente implica—, estimo no es impertinente remitir al lector a esta obra si desea entrar en conocimiento de las raíces en que se apoya la presente exposición del pensamiento orteguiano.

pio al deporte»³⁵. Una vez más, Ortega pasa de una reivindicación justa —subrayar la fecundidad del esfuerzo espontáneo, generoso, rebotante de energías íntimas que está a la base de toda acción humana valiosa— a una afirmación injusta, por unilateral: la independencia de la vida respecto a sus contenidos y la consecuente valoración, eminentemente deportiva, de la acción por la acción³⁶.

Vistas las cosas con la debida hondura, se observa que la repulsa de las actitudes *utilitaristas* —que se oponen frontalmente al encuentro creador con los valores más elevados en la escala axiológica: convivencia humana, contemplación artística, entrega religiosa de oblación, etc.— no se traduce necesariamente en un descenso del nivel reflexivo y voluntario, para moverse en un plano de *espontaneidad infrapersonal*. La *generosidad* que se contrapone al *utilitarismo interesado*, si ha de ser humana, debe ir aliada con el más severo autocontrol y poder decisonal, por cuanto implica el *compromiso eminente de todo el ser*. No se olvide que el atenuamiento a los fines utilitaristas somete al hombre al criterio alicorto del interés egoísta, mientras el servicio a fines que comprometen la vida humana en cuanto la plenifican al cuajarla de sentido es fuente de «sobrecogimiento» y de la más alta forma de libertad.

Para entender en su densa complejidad las categorías de *espontaneidad*, *inmediatez*, *compromiso*, *perspectiva* y otras análogas, no basta, en consecuencia, sustituir la expresión «razón pura» por la de «razón vital», pues la comprensión exacta de lo que significa en este contexto «pureza» y

³⁵ Cf. *Op. cit.*, pp. 96-97.

³⁶ Cf. *Op. cit.*, pp. 98-99.

«vitalidad» pende del estudio sereno y concienzudo de los estratos más hondos de lo real. Es sintomático en extremo, por tanto, que Ortega apenas aluda nunca al decisivo tema del conocimiento de las obras artísticas y de los seres personales (a los que, en cuanto objetos-de-conocimiento, suele desplazar al ámbito de las «cosas») ³⁷. A mi entender, esta falta de un estudio riguroso de las diversas formas de presencialidad que fundan respecto al hombre los diversos tipos de seres según su densidad entitativa, decide y determina toda la marcha ulterior del pensamiento orteguiano, de modo análogo a lo que sucede con la Fenomenología del gran Husserl ³⁸.

A este respecto es sobremanera esclarecedor el estudio que realiza J. Marías de la relación entre *presencialidad* y *creencia*. Comienza el capítulo «Verdad como autenticidad», de la obra *Introducción a la filosofía*, desvinculando el tema de la *verdad* del de la *profundidad entitativa* de los seres, y reduciéndolo al *modo de existir éstos en mi circunstancia*. La *verdad* pende de la *presencialidad*, y «los modos de presencia

³⁷ Al tema del conocimiento de los «otros» no aporta el método raciovitalista la solución original que hubiera sido de esperar. Al tratar —más bien de pasada— este crucial tema, J. Marías (cf. *Introducción a la Filosofía*, p. 239) se acoge a la conocida solución husserliana (cf. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Edit. Nijhoff, La Haya, 1950).

³⁸ En mi *Metodología de lo suprasensible*, vol. I, intento mostrar, con cierta amplitud, la importancia decisiva que tiene en el desarrollo del pensamiento husserliano su adopción de la *Fenomenología de las realidades materiales* como punto de partida y su convicción de que las realidades «externas» al sujeto cognoscente no pueden hacerse «corporalmente presentes» (*leibhaftig gegenwärtig*) a causa de su sumisión a las condiciones empíricas de espacio-temporalidad y el consiguiente modo de darse a conocer *a través de perfiles* (*Abschattungen*).

o patencia varían correlativamente» a los diferentes modos de ser de cada cosa. Aquí advertimos un desajuste interno, pues, si decimos que «una cosa es verdadera (...) cuando ella, en su mismidad, me es presente y no está oculta o encubierta por una apariencia», y los modos de presencia responden a los modos de ser, es impropio afirmar que «la verdad no afecta propiamente a la existencia de las cosas»³⁹. De nuevo tropezamos con el nefasto influjo que ejercen en la Teoría del conocer, por una parte, el prejuicio de que la atención a lo *circunstancial perspectivístico* no puede hermanarse con el reconocimiento de la *sustancialidad* de los seres interrelacionados y, por otra, el desconocimiento de la vinculación profunda que media entre los *contenidos* de las creencias e ideas y su *función* en nuestro entramado vital⁴⁰.

Este planteamiento, en parte feliz y en parte desafortunado, nos permite comprender por qué J. Marías no se detiene a realizar un preciso estudio de los diferentes modos de ser y de presencia que ofrecen los entes del entorno, sino que pasa inmediatamente a subrayar la condición «latente» de la mayor parte de la realidad. «Adviértase que la zona de realidades latentes es inmensa y absolutamente decisiva: todo el mundo físico en cuanto rebasa el alcance de mis órganos sensoriales; la índole íntima de las cosas mismas que me son patentes; los entes en cuya idea va incluida formalmente la latencia —espíritus, ángeles, Dios—; y, sobre todo, lo oculto por el tiempo: el pretérito, anegado en el olvido, del cual emergen solitarios islotes de recuerdo, y más aún todo lo futuro, intrínsecamente arcano: las posibilidades, el desconocido comportamiento

³⁹ Cf. *Op. cit.*, p. 113.

⁴⁰ Cf. *Op. cit.*, pp. 115-116.

de toda realidad, aun de las más obvias en el presente, que esconden con inexorable esquividad su mañana, incluso su efectividad en el instante siguiente»⁴¹. Qué entiende J. Marías exactamente por «latencia» —concepto que no explica, pese a su equivocidad— puede adivinarse a través de su afirmación de que lo latente, lo invisible en cuanto tal, es lo que no se ve; que lo físico es latente «en cuanto rebasa el alcance de mis órganos sensoriales», y que los estímulos del contorno están presentes al animal, mientras el hombre se halla en un mundo abierto y tiene que habérselas con lo que no le es presente ni dado. En el concepto decisivo de *latencia* —correlativo del de *presencia*— vemos operante la confusión y extrapolación de las categorías de *inmediatez*, *cercanía* y *distancia* que subrayo en otros lugares.

Dada esta falta de presencialidad y patencia del mundo entorno, surge inevitablemente una sensación de «terror y angustia», la impresión desazonante de no hacer pie y no saber a qué atenerse. Al no tener a mano lo que necesita perentoriamente para vivir, el hombre — en su condición de *ser arrojado*— se ve en la necesidad de «vivir de crédito», ya que «el crédito suple la ausencia de lo que tendría que estar presente y no lo está». La forma primaria de este crédito son las «creencias», modo de conocimiento infrarreflexivo en que el hombre se apoya, confiado en su carácter colectivo, para tener en cierto grado «presente» el ser de las cosas que no lo están «en persona».

Así, pues, las creencias constituyen «los modos normales de 'presencia' de la inmensa mayoría de las realidades», y, por tanto, «el sujeto primario de la verdad» (*Op. cit.*, p. 115). La autenticidad

⁴¹ Cf. *Op. cit.*, p. 114.

dad de las creencias no pende de su *contenido*, sino de *mi arraigo* en las mismas. «Una verdadera creencia es una creencia auténtica, en la cual estoy, de la que me siento solidario, en la que me apoyo realmente para vivir»⁴².

A fin de comprender el carácter decisivo de este planteamiento respecto al desarrollo del pensamiento orteguiano —que tiene en Marías un intérprete entusiasta—, conviene insistir en algunos puntos cruciales que den a nuestro ángulo de visión la amplitud de perspectiva necesaria.

Si se desvincula la *condición entitativa* de los seres de su *versión al sujeto* —es decir, de la circunstancia, vista funcionalmente como la relación de las cosas al sujeto que elabora entre ellas y con ellas sus proyectos vitales—, no es posible clarificar el problema de la *presencialidad*, porque justo lo que urge advertir a este respecto es *la intrínseca correlación que existe entre la densidad ontológica de los seres y su apertura creadora a la co-fundación de ámbitos de convivencia*. De ahí la importancia gnoseológica del tema antropológico de la apertura a los otros —que Marías, como queda dicho, enfoca en la conocida línea husserliana, atendida unilateralmente a la vertiente corpórea⁴³.

Al no prestar atención a los niveles *profundos* del ser, fuente de *expresividad* y de fundación dialógica de ámbitos comunitarios, sociológicos, históricos, culturales, artísticos, religiosos, etc., tiende a destacar Ortega en el entorno la vertiente de *latencia* sobre la de *presencia* —ineludible para que surja la conciencia formal de la laten-

⁴² Cf. *Op. cit.*, p. 116.

⁴³ A esta luz, como veremos, deberá estudiarse el problema de la *narración y descripción* como método del decir filosófico.

cia—, sumergiendo la circunstancia mundana y los dos grandes ámbitos del pasado y del futuro en un mar de *enigmas angustiosos*. Parece no hacerse cargo de que la proyección humana hacia lo desconocido debe apoyarse en la tierra firme de lo ya develado merced al poder autorrevelante de lo real y a la capacidad intuitiva del sujeto cognoscente. En efecto, la presencia de un ser dotado de *sensibilidad para lo profundo* ante realidades dotadas de *alta densidad entitativa* se convierte en una especie de *campo abierto a perspectivas inexhaustibles*, que más es fuente de gozo *expectante* que de *perplejidad angustiosa*, pues la riqueza de lo real no se traduce en *esquiva latencia absoluta*, sino en *altísimo poder de presencia-lización* ⁴⁴. Si el objetivismo tiende a destacar los aspectos *negativos* de los fenómenos históricos, y el personalismo los *positivos* cuajados de esperanza, ello no es debido a una actitud pretendidamente «realista» por parte de los primeros e «ingenuamente optimista» por parte de los segundos, sino a la repulsa y a la aceptación, respectivamente, de la *hondura de la realidad* y del *poder intuitivo del hombre*. El «problema del problema», es decir, la explicación de la posibilidad radical de que el hombre se plantee problemas ha sido objeto muy a menudo de planteamientos objetivistas que intentan fundar la energía de la búsqueda en el poder succionante del mero vacío ⁴⁵.

Sobre el terreno firme de la apertura por vía intuitiva a lo real profundo y de la co-fundación de ámbitos, la *insecuritas* radical de la vida humana no degenera nunca en angustia disolvente,

⁴⁴ Cf. *El triángulo hermenéutico*, pp. 50 y ss.; 60-111, 127, 138, 174, 239, 297 y ss., 343 y ss., 513 y ss., 541.

⁴⁵ Véase N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Edit. Gruyter, Berlín, 1921, 1941 ².

sino en *esperanza constructiva*, con todo lo que ésta implica de esfuerzo y superación de la mera atencencia empirista a las circunstancias espacio-temporales ⁴⁶.

Esta forma de *esperanza* va muy estrechamente unida con la *fe* que es *conocimiento de lo profundo* que se autorrevela en persona y postula reconocimiento y fundación en común de ámbitos de convivencia. Tal modo intenso de presencia-*lidad* no lo ofrece la *creencia* en el sentido de mero *subsuelo inconsciente del actuar humano*, precipitado colectivo de antiguas ideas —elabo-

⁴⁶ Si se entiende que la circunstancia —espacial y temporal— vela en una constitutiva latencia sus posibles estratos profundos, la inserción del hombre en la misma no puede sino provocar un clima de trágico desgarramiento y desamparo. Haciendo de necesidad virtud, y sacando partido al regusto contemporáneo por lo ácido y disolvente, así como a la proclividad actual a exaltar como «auténtico» el *envés* de los seres y de los procesos naturales, Ortega suele exaltar el *dramatismo heroico* de la vida en la duda y a la intemperie. Se trata —como queda indicado— de un aspecto parcial del movimiento contemporáneo hacia el «in-objetivismo», oscilante e inestable posición intermedia entre el «suelo firme» de lo objetivo desechado —por cósmico— y la tierra prometida de lo *superobjetivo* entrevisto en la forma precaria de lo meramente *in-objetivo*. Hoy más que nunca conviene subrayar que la *insecuritas* esencial al hombre sólo degenera en *desamparo* cuando por diversas razones se hace violentamente inviable la fundación de *ámbitos de presencia* entre el hombre y los seres del entorno, en el seno de los cuales ocupan los otros hombres una situación de privilegio que los eleva muy por encima de las meras «cosas». Como veremos más adelante, la exaltación del carácter desamparado del hombre perplejo ante un entorno enigmático en todos aspectos procede en definitiva de tomar como modélico el estrato animal, caracterizado por la seguridad que presta la posesión de un sistema de «instintos seguros». Sobre el sentido de la angustia y sobre la actitud contrapuesta de Ortega y Heidegger respecto a la importancia del «habitar» humano, véase *El triángulo hermenéutico*, pp. 435-497.

radas de espaldas a la realidad mediante la imaginación— que se han esclerosado al dejar de ser objeto directo de reflexión. La convicción de que todo —el suelo, la calle, las casas...— se mantendrá en el estado actual me da confianza y estimula mi actividad, pero no me hace presente nada *en el sentido rigurosamente personal* —y, por tanto, reflexivo y voluntario— que implica la presencia de lo profundo. Si se tiene en cuenta el carácter eminentemente reflexivo del concepto riguroso de *fe* —como reconocimiento de las realidades profundas que se autorrevelan *claramente* como *profundas*— y la condición eminentemente personal de los actos creadores de ámbitos, se advertirán los amplios riesgos inherentes a la tendencia orteguiana a destacar unilateralmente la vertiente *objetivista* —impersonal, meramente «social»— de algo tan decisivo en la trama de la vida humana como la *tradición*, los *usos*, las *costumbres* y las *creencias* ⁴⁷.

La vida humana auténtica surge en la *asunción creadora de ámbitos de posibilidades*, en la toma de posición personal frente a las oportunidades que el entorno ofrece. Ser «solidario» de unas creencias determinadas es adherirse a las mismas de modo *creador*, es decir, asimilarlas como ámbitos que el hombre debe en parte fundar. No responde sino a prejuicios objetivistas la escisión cualitativa de lo *personal-individual* y lo *social*, así como la pretensión de que sólo lo individual es auténtico ⁴⁸.

⁴⁷ Lo prerreflexivo goza en la Filosofía contemporánea de un seductor prestigio por la injustificada convicción de que la máxima eficacia sobre nuestro comportamiento es ejercida por las implicaciones latentes de nuestra actividad intelectual, y por todo aquello «con que contamos y en que, de puro contar con ello, no pensamos» (V, 387).

⁴⁸ De aquí arranca la nefasta tendencia contemporánea a identificar lo *desmantelado* con lo *auténtico* y a con-

Liberados de la obsesión anticostista, observamos que no es el ímpetu subjetivo quien confiere al conocimiento objetividad y autenticidad, sino la fidelidad a lo profundo real sustantivo que se autorrevela en toda su riqueza, sin reducirse a la condición ontológica de los medios expresivos.

Todo nos hace sospechar, pues, que el decisivo papel encomendado por Ortega a los *usos, costumbres y creencias* en la dinámica del vivir humano responde a la necesidad de llenar el hueco abierto por el descuido analítico de los diferentes modos de *presencialidad eminente*⁴⁹. A mi entender, el pensamiento filosófico de Ortega debe ser visto como una toma de posición unilateral ante el complejo problema que plantea la aceptación del carácter *profundo* de la realidad, el *poder expresante* de la misma y la capacidad correspondiente —por parte del hombre— de acceder a estos niveles profundos por *vía intuitiva* (es decir, de modo sensible-inteligible, al amparo del carácter autorrevelante o expresivo del objeto-de-conocimiento).

5. Razón y vida

Si la realidad no ostenta una hondura entitativa, una forma analógica de intimidad que se autorrevela a través de los medios expresivos, antes se reduce a un mero sustrato de las diversas interpretaciones que de ella va dando el hombre

siderar el *amparo* como una *alienación* en virtud del prejuicio que lleva al hombre actual a pretender superar la *coagulación en lo objetivo* mediante la evasión a un ámbito de *despojada in-objetividad*.

⁴⁹ Esto permite comprender la escasa atención prestada por Ortega al *poder creador del lenguaje* —incluso en su vertiente vulgar—, a la *comunidad* —en su sentido rigurosamente personalista, no meramente inter-individual— y a la *obra de arte*, vista en su proceso genético.

a la luz de las diferentes circunstancias —*espaciales y temporales*— en que se halla, las categorías afines de *conexión* y *situación* cobran un relieve decisivo. La inteligibilidad no procede entonces de las *realidades autoexpresivas* y de los *ámbitos* que éstas crean entre sí, sino tan sólo de la *posición mutua* en que se hallan las cosas del entorno humano.

En orden al despliegue de su vida, el hombre vive atendido a la circunstancia, y ésta debe ostentar una estructura «mundana», sintáctica, firmemente ordenada. Este orden funda la *consistencia* de las cosas que permite al ser humano *contar con* ellas en la elaboración de su vida. De ahí que la aprehensión de la realidad deba captar los seres del entorno en su *contexto situacional*. Toda interpretación de una entidad se reduce a enmarcarla en su sistema peculiar de *conexiones*. He aquí el papel decisivo de la *circunstancia*.

Tales interpretaciones deben ser vistas, a su vez, en el seno y a la luz de la situación mutua que ocupan en la línea sucesiva de la Historia. «Cuando vemos *hacerse* esas interpretaciones —*escribe* Marías—, cuando las vemos sucederse, de tal suerte que aflora una *porque* antes habían aparecido las demás sobre la faz de la tierra, cuando se justifican, en suma, palpamos la realidad latente que se hace patente en ellas; mejor aún, en su efectiva y coherente sucesión»⁵⁰. El decurso histórico cobra, así, una singular importancia gnoseológica.

El acceso a la realidad en su intervinculación sintáctica histórico-circunstancial es tarea propia de la *razón*⁵¹. La actividad racional tiene como meta específica la «aprehensión de la reali-

⁵⁰ Cf. *Op. cit.*, p. 172.

⁵¹ Cf. *Op. cit.* p. 175.

dad en su conexión»⁵², aprehensión que es el correlato conceptual de la función de la verdad como «saber a qué atenerse». La *aprehensión* de la realidad debe traducirse en *comprehensión*, pues en ella toda referencia a lo real complica un *contexto*⁵³. De ahí que la circunstancia humana deba asumir figura de *mundo*.

Razonar es inmergirse en el entramado activo de la realidad interconexa; es, en definitiva, esta *trama misma situacional*, que Ortega denomina *drama, acción vital o quehacer*. Y, como tal quehacer define a *radice* la vida humana, ésta viene a ser radicalmente razón, su forma primaria y radical: la *razón vital*. Pero, dado que la vida se empeña toda ella integralmente en cada acto suyo, el quehacer humano ofrece un carácter ineludiblemente *sistemático*. La razón vital es, por tanto, *circunstancial, histórica y sistemática*. Más que con elementos simples de percepción, el hombre se encuentra, pues, con *situaciones* que acogen o rechazan sus diferentes proyectos vitales. Por eso debe captar la realidad en su *entramado de conexiones* para *proyectar* su vida sobre la base de las posibilidades que ofrece. *Visión sineidética de situaciones y elaboración de proyectos vitales* se implican y complementan. Para *dar razón* de la vida como *quehacer* del hombre en vista de la *situación*, que es una forma de *sintaxis*, se impone el uso de un modo de *narración* que, al dejar constancia de cada pormenor, suscite por resonancia la *trama entera de interrelaciones* que forman la situación conjunta en que los detalles cobran su cabal sentido. Pero ¿qué relación media entre tales situaciones y la densidad ontológica de los seres que las constitu-

⁵² Cf. *Op. cit.*, p. 176.

⁵³ Cf. *Op. cit.*, p. 178.

yen? ¿En qué profunda y enigmática condición de la realidad se funda esta remisión, por vía de resonancia, de un detalle al conjunto situacional en que vibra y se colma de significación? Ortega subraya el interés vital que ofrecen las conexiones formadas entre los seres al hilo del quehacer dinámico del hombre con las cosas del entorno. Pero ¿qué *estatuto ontológico* ostentan tales modos de interconexión? La respuesta a estas graves preguntas, que penden como un adusto signo interrogativo sobre la obra toda de Ortega, decide plenamente, a mi entender, la trayectoria de ésta, como quedará de manifiesto a lo largo del presente trabajo.

Al nivel mismo de la vida espontánea, antes de alcanzar el plano «intelectual», el hombre recubre las cosas del entorno de diferentes significaciones merced a los actos vitales que realiza. Cada acto vital es una *interpretación*, pues «*vivir es ya entender*»⁵⁴. Sobre la base de esta constatación, Ortega establece una gradación en los diferentes modos de acceso a lo real. Marías expone con claridad esta fecunda, pero arriesgada, concepción orteguiana: «La forma primaria y radical de la intelección es el hacer vital humano; y todas las formas superiores y más complejas son expedientes a que el hombre recurre cuando no puede 'hacer' sin más, porque no sabe a qué atenerse; es decir, cuando por falta de una interpretación, su acción queda en suspenso. Cuando voy a cruzar un riachuelo y salto de la orilla a una piedra que emerge en medio de él, la interpreto o entiendo como un punto de apoyo firme; y cuando carezco de interpretación —por falta de ella o por tener varias indecisas—, me detengo; no sé si esa

⁵⁴ Cf. J. Marías, *op. cit.*, p. 206.

piedra es firme o movediza; y entonces apelo a otros recursos —preguntarlo a alguien, tantear con un palo, etc.— para lograr una interpretación suficiente, para *entender* lo que es la piedra en el contexto que es aquella circunstancia. Entender significa, pues, referir algo a la totalidad de mi vida en marcha, es decir, de mi vida haciéndose, *viviendo*. Es la vida misma la que, al poner a una cosa en su perspectiva, al insertarla en su contexto y hacerla *funcionar* en él, la hace *inteligible*. *La vida es, por tanto, el órgano mismo de la comprensión*. Entiendo algo en la medida en que es ingrediente de mi vida —y esto no excluye las formas de ‘problema’ o aun ‘misterio’, que también funcionan así en mi vida, y son entendidas como tales precisamente—; y el no entender es siempre no saber qué hacer con algo en mi vida»⁵⁵.

Se alude en este texto *de pasada* a la función que pueden ejercer sobre el yo las realidades que constituyen un *problema* o un *misterio*. Precisar con cierta aproximación las complejÍsimas cuestiones que plantea la relación del hombre con las realidades «misteriosas» —en sentido filosófico— debería ser tarea fundamental de un pensamiento tan atenido a la circunstancia como el orteguiano. Por falta de este análisis —que implica una distinción muy precisa de *los diversos modos como pueden las diferentes entidades constituir un ingrediente de la vida humana*—, Ortega se limita a invertir los términos de la relación entre *razón* y *vida* establecida por el racionalismo, proclamando el primado de la vida e imponiendo lo que podríamos denominar *fórmula vitalista de la cultura*. La razón vital es «una y la misma cosa con vivir» (V, 67). «La razón es sólo una

⁵⁵ Cf. *Op. cit.*, p. 206-207.

forma y función de la vida. La cultura es un instrumento biológico y nada más. Situada frente y contra la vida, representa una subversión de la parte contra el todo»⁵⁶. «El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. Dentro de pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida»⁵⁷.

Si con estas frases quisiera indicar Ortega que la razón no es una instancia que funciona en abstracto, en un nivel de vagas irrealidades, o de modo asépticamente espectacular, antes debe moverse en íntima conexión con la vida personal del hombre que conoce y, por tanto, con la plenitud de lo real en que éste se halla engarzado nutricionalmente, se encontraría en la fecunda línea de la tendencia actual a destacar la vinculación interna de *intuición y conceptualización, inteligencia y sensibilidad*, forma de integración que implica una noción de vida muy compleja y profunda. Pero observamos que Ortega se cuida de dar una interpretación de la vida muy dinamicista, reduciéndola a una serie de relaciones sucesivas, que más que a un *ser permanente* se asemeja a un *mero acontecer*. La razón queda, así, sometida a la rueda dentada —por lo que toca al tiempo— de una *discursividad puntiforme inconsistente*, y —por lo que toca al espacio— de una *circunstancialidad empírica*. «Vida es peculiaridad, cambio, desarrollo, en una palabra historia.»

Contra lo que era de esperar, Ortega no deter-

⁵⁶ Cf. *El tema de nuestro tiempo*, p. 66.

⁵⁷ *Ibid.*

mina aquí los diversos niveles ontológicos que pone en juego este desarrollo peculiar de la vida. Tal análisis permitiría ver la fecunda relación que media entre la firmeza ontológica de las diversas realidades y la multiplicidad de perspectivas a que dan lugar, aclarando así el vínculo que une al hombre que lleva a cabo su desarrollo vital y los productos culturales que éste hace surgir.

Ortega sólo moviliza un concepto de *identidad* como *semejanza total sensible*. Indudablemente, no existe una realidad *espaciotemporal* empírica que ofrezca una misma perspectiva vista desde diversos puntos del espacio y momentos del tiempo. Pero esta falta de identidad perspectivística no sólo no se opone a la firmeza e identidad ontológica (tipo *eminente* de identidad) del ser en cuestión, antes constituye el medio expresivo a través del cual se impone y da a conocer. Esta dialéctica jerárquica de *identidad ontológica* y *multiplicidad de perspectivas* funda la posibilidad de la intuición intelectual inmediata indirecta. Si las diversas perspectivas no se oponen, ello es debido al hecho de que son posibilidades por realidades que gozan de una espaciotemporalidad superior y eminente. Al desplazar estas realidades al mundo irreal, Ortega cierra la única vía posible para integrar *vida* y *cultura*. «Junto a los elementos reales que componen lo que un objeto es, posee éste una serie de elementos irreales que constituyen lo que ese objeto vale. Lienzo, líneas, colores, formas son los ingredientes reales de un cuadro: belleza, armonía, gracia, sencillez son los valores de ese cuadro. Una cosa no es, pues, un valor, sino que tiene valores, es valiosa. Y estos valores que en las cosas residen son cualidades de tipo irreal. Se ven las líneas del cuadro, pero no su belleza: la be-

lleza se 'siente', se estima. El estimar es a los valores lo que el ver a los colores y el oír a los sonidos»⁵⁸. «Estas dos experiencias —la sensible y la estimativa— avanzan independientemente una de otra»⁵⁹.

Dentro de las mallas del esquema *forma-contenido*, Ortega escinde lo meramente *vital* de los *contenidos* posibles de la vida. «No necesita, pues, la vida de ningún contenido determinado —ascetismo o cultura— para tener valor y sentido. No menos que la justicia, que la belleza o que la beatitud, la vida vale por sí misma»⁶⁰. En el nivel *individualista* propio del objetivismo —sometido al esquema *dentro-fuera*—, la distensión que significa el cultivo vital de un determinado valor aparece como una forma de servilismo opuesta a la pretensión de autonomía. Por eso insiste Ortega con toda energía en la «suficiencia de lo vital en el orbe de las valoraciones»⁶¹, y postula que se haga de la vida «un principio y un derecho» frente a toda inclinación a vivir para la religión, la ciencia, la moral, la economía, o a «servir al fantasma del arte o del placer»⁶². Este carácter «fantasmal» del arte es paralelo a la condición *irreal* atribuida a cuanto supera el plano «real» de los elementos expresivos.

Al tomar como *modélico* el estrato de la vitalidad animal, infrahumana, no es ilógico se considere la cultura como una «emanación» de la vida. Este término delata el univocismo radical con que se afronta el complejísimo problema

⁵⁸ Cf. *Op. cit.*, p. 70-71.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Cf. *Op. cit.*, p. 87.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Cf. *Op. cit.*, p. 70. En el apartado siguiente, *Vida y cultura*, haré unas precisiones que considero de gran interés acerca del esquema «autonomía-heteronomía».

planteado por la génesis de los productos culturales. «Ciencia, derecho, moral, arte, etc., son actividades originariamente vitales, magníficas y generosas emanaciones de la vida que el culturalismo no aprecia sino en la medida en que han sido de antemano desintegradas del proceso de la vitalidad que las engendra y nutre»⁶³. Sin detenerse a precisar los términos con la debida exactitud, Ortega parece no tener otra meta que la de alzar «la plenitud de lo vital» al podium de los vencedores con un espíritu de euforia vitalista afín al de Klages, Spengler y Nietzsche —autor éste al que cita repetidamente—. De ahí el tono de parte de guerra que adopta en la descripción de las relaciones que median entre la vida y la razón. «La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital»⁶⁴.

Por no distinguir diversos modos de *unidad* y *multiplicidad*, Ortega se ve instado a plantear *dilemáticamente* el viejo problema de coordinar lo uno y lo múltiple: «¿Cómo avvicinar 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?»⁶⁵.

Su interpretación —hoy tan cuestionable— de Descartes y del racionalismo en general⁶⁶ lleva a Ortega a estimar que la tradición filosófica abrió una sima insalvable entre la vida y la razón. «Nótese bien la escisión ejecutada 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

⁶³ Cf. *Op. cit.*, p. 79.

⁶⁴ Cf. *Op. cit.*, p. 67.

⁶⁵ Cf. *Op. cit.*, p. 32.

⁶⁶ Cf. *Op. cit.*, pp. 31-40.

capacita para alcanzar la verdad, pero que, en cambio, no vive, espectro irreal que se desliza inmutable a través del tiempo, ajeno a las vicisitudes que son síntoma de la vitalidad»⁶⁷. Si la pura intelección o razón «no es otra cosa que nuestro entendimiento funcionando en el vacío, sin traba alguna, atendido a sí mismo y dirigido por sus propias normas internas»⁶⁸, se comprende que no tenga acceso al «mundo inmediato y evidente que contemplan nuestros ojos, palpan nuestras manos, atienden nuestros oídos» y que está compuesto de «cualidades, colores, resistencias, sonidos, etc.». Ese es «el mundo en que el hombre había vivido y vivirá siempre. Pero la razón no es capaz de manejar las cualidades»⁶⁹.

Ortega promociona su pensamiento en favor de la vida *mediante la energía que libera su drástica crítica del racionalismo*, orientación filosófica que sólo muestra sensibilidad —a su juicio— para «la perfección intelectual pura»⁷⁰ y juzga desdeñable toda idea o creencia que no hayan sido construidas por la pura intelección. Ahora bien. La interpretación actual más plausible de Descartes ha puesto en claro con textos muy precisos que para éste la intelección, lejos de moverse en el vacío, está atendida a modos de realidad eminentes, hacia los cuales apunta la «duda metódica»⁷¹. La fundamentación cartesiana de la

⁶⁷ Cf. *Op. cit.*, p. 33.

⁶⁸ Cf. *Op. cit.*, p. 35.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Cf. *Op. cit.*, p. 38.

⁷¹ Cf. R. Lauth: Art. «Descartes», en *Lexikon für Theologie und Kirche*, Friburgo, 1959; *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*, J. A. Barth, Munich, 1953; *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, A. Pustet, Munich, 1965. J. Manzana M. de Marañón: *La fundamentación cartesiana de la verdad en Dios*, en la obra colectiva *Psicología religiosa y pensamiento existencial*, Cristiandad,

verdad se basa en la necesidad de anclar la *vida* del entendimiento en la *vida de Dios*, que se *presencializa* en lo más hondo de la persona cognoscente y funda, con ello, el modo originario de instalación del hombre en lo real. El ser humano, al sentirse «sobre-cogido» ante el Infinito, que le es más íntimo que su propia intimidad, obtiene la sensación reconfortante de anclarse por primera vez en el núcleo mismo de la realidad. En definitiva, Descartes no renuncia al mundo externo sensible sino para ganarlo al debido nivel de radicalidad. Si Descartes y —más tarde— Fichte exaltan la razón, no es con el fin de devaluar la vida, sino para destacar el carácter *eminentemente vital* de la razón entendida con la debida radicalidad existencial y ampliar de este modo el alcance de la experiencia humana. El singular *vitalismo de alto estilo* de ambos autores arroja hoy día una luz sorprendente en orden a la posibilidad de una plena valoración y despliegue de las intuiciones orteguianas⁷².

6. *Vida y cultura*

Muy en su línea metodológica, Ortega inicia el estudio de la vida con una noble intención reivindicativa frente a la exaltación racionalista de la razón desarraigada, y lo concluye reduciendo la cultura a un instrumento biológico, a una segregación de la vida, situada en peligrosa cercanía al mero desgaste animal de energías⁷³. De

Madrid, 1963, 2.º vol., pp. 420-458. M. Ambacher: *Méthode de la philosophie de la nature*, PUF, París, 1961. J. Brun: *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, PUF, París, 1961. F. Alquié: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, París, 1950.

⁷² Véase a este respecto mi obra *El triángulo hermenéutico*, pp. 218-331.

⁷³ Insisto en que no resulta difícil aducir frases de Ortega que parecen aludir a un concepto de vida *supra-*

ahí la dificultad en que se halla para precisar la relación de la vida y la cultura. Por una parte, subraya con intensidad desbordante el *enraizamiento vital-orgánico* de la cultura y el carácter instrumental de la misma a favor de la vida, y destaca, por otra, la condición en cierto modo *trascendente* de los productos culturales y su atenuamiento a un régimen o ley objetivos.

a) Enraizamiento vital orgánico de la cultura

Enfocando, como de ordinario, su objetivo intelectual «de abajo arriba», Ortega afirma que «el pensamiento es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre». «Que estas últimas consistan en procesos espaciales, corpóreos, y aquéllas no, es una diferencia nada importante para nuestro tema»⁷⁴. El pensamiento, la digestión y la circulación de la sangre tienen de común su carácter de «necesidades vitales». Si la tarea fundamental del quehacer humano es mantenerse en la existencia, la «función vital» del pensar cobra decisiva importancia, y puede afirmarse que «en mí, como individuo orgánico, encuentra, pues, mi pensamiento su causa y justificación; es un instrumento para mi vida, órgano de ella, que ella regula y gobierna»⁷⁵.

Esta clarificación del *sentido vital* del pensamiento la realiza Ortega para contrarrestar la seducción operada sobre el hombre moderno por el racionalismo, movimiento que «se queda con la

biológico. ¿Cómo podría ser de otra manera en un autor que dedicó una ingente obra al estudio de múltiples temas humanísticos? Lo decisivo es, sin embargo, descubrir entre bastidores las *categorías-eje* en que se basa su pensamiento.

⁷⁴ Cf. *Op. cit.*, pp. 42-43.

⁷⁵ Cf. *Op. cit.*, p. 43.

verdad y abandona la vida»⁷⁶. Pero, no bien planteada la defensa, Ortega pasa al contraataque, y declara que, entendido lo biológico en el sentido amplio —afin a lo biográfico— que propone, «el *logos del bios* se convierte en un conocimiento fundamental de que todos los demás dependen, incluso la lógica, y, claro está, la física y la biología tradicional o ciencia de los cuerpos organizados»⁷⁷.

Adviértase cómo no distingue Ortega entre lo *fundamental* en sentido de *imprescindible* y lo fundamental en sentido de *jerárquicamente primario*. Esta confusión posibilita la tarea de exaltación a ultranza de lo vital a expensas de los derechos del espíritu. Si se parte del supuesto de

⁷⁶ Cf. *Op. cit.*, p. 41.

⁷⁷ Cf. *Op. cit.*, p. 43, nota. Sería muy útil confrontar esta doctrina orteguiana con la de X. Zubiri sobre la «función biológica de la inteligencia». Cf. *El problema del hombre*, en «Índice», 120 (1959), 3-4; *El hombre, realidad personal*, en «Revista de Occidente», 1 (1963), 5-29; *El origen del hombre*, en «Revista de Occidente», 17 (1964), 146-173. En la elaboración de su Antropología, Zubiri se esfuerza por integrar el método «de abajo arriba» y el de «arriba abajo». Por eso entreteje la teoría del «desgajamiento exigitivo» con la de la «creación ab intrínseco» del alma humana; distingue cuidadosamente realidades *sub-stantes* y *supra-stantes*; aúna la *sustantividad* con la *apertura*; integra de modo analéctico los *hechos* y los *sucesos*... Todo ello indica que, más allá de su funcionalidad biológica merced a la cual hace viable la existencia humana, la inteligencia del hombre está apelada constitutivamente a la realización de tareas de creatividad metabiológica, fundadora de vida comunitaria-histórica. Sobre el carácter personalmente creador —cocreador de campos de posibilidades— de la historicidad humana, según Zubiri, puede verse el trabajo de I. Ellacuría: *La historicidad del hombre en Zubiri*, en «Estudios de Deusto», 14 (1966), 245-287, 523-551. Cf., asimismo, mi estudio *Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de X. Zubiri*, en «Homenaje a X. Zubiri» (Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1971), 2.º vol., pp. 217-248.

que la razón se aplica estereotípicamente al conocimiento exclusivo de las *cosas* —como entidades rígidas—, es fácil afirmar que la razón vital presenta un modo de comportamiento *más básico*, que, por hallarse inserto en el *nivel radical* de la vida, se muestra especialmente idóneo para captar todos los elementos que integran las actividades *espontáneas* del hombre.

Es esta buena ocasión para destacar la equívocidad del calificativo «radical» aplicado a la vida. Evidentemente, la vida de cada uno es el lugar donde se fundan y acontecen las relaciones vivientes con las entidades ajenas a la misma. Pero, al tratarse de una *fundación-en-colaboración*, esta condición de la vida no autoriza de por sí a concluir que «toda otra realidad que no sea la de mi vida es una realidad secundaria, virtual, interior a mi vida, y que ésta tiene su raíz o su hontanar» (VI, 349). Más consecuente sería conceder la primacía ontológica a los *ámbitos envolventes* que mi vida y las realidades del entorno fundan en colaboración y en los cuales despliegan su plenitud de sentido existencial. Pero ello exige el reconocimiento de a) la *profundidad* de los seres que integran la circunstancia específicamente humana —que es más un entorno de presencias que un contorno de meras *cosas*— y b) la existencia en el hombre de las altas condiciones que implica el trato activo-receptivo con este género de realidades nutriciamente envolventes.

Para clarificar las relaciones de *vida y cultura*, la vía más eficaz es —a mi juicio— someter a un análisis profundo el tan malentendido esquema «autonomía-heteronomía». Si se considera que toda instancia o realidad *distinta* del hombre le

es a éste *externa* y *extraña* y no puede —en consecuencia— ser asumida de modo *personal-creador* en el proceso humano de autodesarrollo, se carece de recursos para vincular la *actitud autónoma* y la *entrega a los valores* —estéticos, éticos, religiosos...—. Por el contrario, cuando se acierta a comprender que, debido a su modo peculiar de ser (más bien *ambital-envolvente* que *cósico*), los valores y ciertas entidades especialmente valiosas para el hombre son distintas de éste, pero no necesariamente extrañas, por cuanto constituyen —y están llamadas a constituir cada vez más intensamente— la *circunstancia nutricia* del ser humano (ser ambital que sólo se despliega ambitalmente, cocreando ámbitos interaccionales con realidades capaces de fundar con él relaciones de «encuentro»), se intuye una verdad decisiva: que a nivel de vida creadora los esquemas «dentro-fuera», «lo propio-lo extraño», «en mí-ante mí», «ensimismamiento-alteración» y otros semejantes son felizmente desbordados. Este desbordamiento hace posible al hombre llevar su vida a plenitud, olvidándose en cierto modo de ella para inmergirse en los valores, que se convierten así en algo *íntimo* (entendiendo por tal una auténtica *capacidad creadora*, no un mero reducto *espacial* opuesto a «lo exterior»). En efecto, un valor asumido se convierte en el principio mismo del obrar humano, el impulso y la meta de la actividad más constructiva y, por tanto, fecunda para la propia vida —considerada en toda su integralidad.

A esta luz, el famoso y nunca bien aclarado problema del *formalismo kantiano* podría ser puesto en vía de solución. Suele decirse que Kant vinculó estrechamente la *actividad moral* (*Sittlichkeit*) con la *actividad autónoma*. Para evitar la *heteronomía* —la actuación en virtud de inş-

tancias externas y extrañas—, religó la actitud humana a normas meramente «formales» —susceptibles de ser autoimpuestas por el hombre con independencia de toda circunstancia exterior—. (Cf. I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Edit. F. Meiner, Leipzig, 1906, 1947; *Metaphysik der Sitten*, F. Meiner, Leipzig, 1922, 1945.)

M. Scheler (cf. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Edit. Francke, Berna, 1954) opuso drásticamente a la Ética formal kantiana una *Ética material de los valores*. Hoy día, la investigación kantiana estima que Scheler fue un tanto injusto con Kant, ya que su doctrina de los «postulados» —en sus tres formulaciones— ofrece un carácter menos exclusivamente formalista de lo que se afirmó acriticamente durante largo tiempo. (Cf. *Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants*, en *Kant und die Scholastik heute*, Edit. Berschmanskolleg, Pullach, 1955, pp. 155-205. J. G. Caffarena: *Metafísica fundamental*, Rev. de Occidente, Madrid, 1969, pp. 176-185. Th. Steinbüchel: *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, dos vols., Edit. Patmos, Düsseldorf, 1951, sobre todo los capítulos 8, 9 y 10.)

A mi entender, esta reivindicación de Kant es en principio justa, pero sólo quedará debidamente afirmada cuando se analice en pormenor el carácter metacósmico, ambital, de las instancias que fundan la actitud auténticamente *moral* —no meramente *legal*— del hombre. Pues sólo entonces se advertirá que, si el sujeto adopta la debida actitud, puede llegar a vincularse con tales instancias axiológico-normativas de un modo tan perfecto que, aun permaneciendo *distintas*

—pues a nivel creador no es posible por fortuna una *inmediatez de fusión*—, le son en todo rigor *interiores*, con un género altísimo de interioridad creadora, no meramente espacial. En un plano de actividad tan elevada como es la ética, la estética, la religiosa, los esquemas «ensimismamiento-alteración», «autonomía - heteronomía» «en mí-fuera de mí» deben ser asumidos y desbordados por el tensísimo y fecundo esquema «apelación-respuesta». El modo de tensión creadora que este esquema implica impulsa la experiencia metafísica de buen número de pensadores contemporáneos: L. Lavelle, K. Jaspers, M. Heidegger, G. Marcel, E. Coreth... Véase mi trabajo «Louis Lavelle», en *Gran Enciclopedia Rialp*, Edic. Rialp, Madrid, en prensa; *El triángulo hermenéutico*, pp. 519-563. Sobre el esquema «apelación-respuesta», cf. F. Heinemann: *Jenseits des Existentialismus*, Edit. Kohlhammer, Stuttgart, 1957. Acerca de la importancia que encierra este esquema para precisar la estructura de la experiencia axiológica, cf. D. von Hildebrand: *Ética cristiana*, Herder, Barcelona, 1962, cap. «Respuesta de valor», pp. 215-265.

b) Trascendencia de la cultura

Tras afirmar que los fenómenos intelectuales y voluntarios, así como el sentimiento estético y la emoción religiosa, brotan por *urgencias vitales* del individuo y están regidos por la ley de la *utilidad subjetiva*, Ortega no tiene reparo en reconocer —en aras de un «auténtico positivismo»— que tales fenómenos «vitales» llevan en sí mismos la necesidad de someterse a un «régimen o ley objetivos». Lamentablemente, se limita a constatar esta «doble dinamicidad» o «extraño dualismo» y afirmar que ambas instancias se ne-

cesitan entre sí, pues «no puedo pensar con utilidad para mis fines biológicos si no pienso la verdad».

Aun reconociendo esta bipolaridad de los fenómenos humanos, Ortega se afirma en la vertiente de los mismos que mira al *estrato vital*, amparado en el hecho incontrovertible de que todo acto humano se apoya de algún modo en éste y sirve al sostenimiento y acrecentamiento de la existencia. La vertiente que se abre a otros horizontes es reconocida como *real*, pero su modo de realidad queda puesta estratégicamente en muy estrecha cercanía con la del «sentido» y los «valores», instancias que, por ostentar un modo de realidad *in-objetivo* (es decir, no asible, no mensurable), aparecen como «irreales» o lindantes con lo irreal a los pensadores que toman como modélico el estrato de las realidades *cóscicas*.

Parece advertirse en Ortega un empeño tenaz de restar *valor de realidad* a lo que trasciende de lo meramente vital y negarle toda forma de auténtica sustantividad. De ahí que, definida la cultura como el conjunto de «funciones vitales —por tanto, hechos subjetivos, intraorgánicos— que cumplen leyes objetivas que en sí mismas llevan la condición de amoldarse a un régimen trasvital», afirme que, en rigor, «la cultura consiste en ciertas actividades biológicas, ni más ni menos biológicas que la digestión o locomoción»⁷⁸.

Afanoso de conceder a la expresión «vida espiritual» un sentido preciso que frene las exageradas pretensiones de los espiritualistas, afirma Ortega —sin cuidarse de distinguir cuándo una función se apoya en otras y cuándo es la expresión y culminación de las mismas— que «vida espiritual no es otra cosa que ese repertorio de

⁷⁸ Cf. *Op. cit.*, p. 47.

funciones vitales cuyos productos o resultados tienen una consistencia trasvital»⁷⁹. Así, la justicia nace «como simple conveniencia vital y subjetiva; la sensibilidad jurídica, orgánicamente, no tiene, por lo pronto, más ni menos valor que la secreción pancreática». «Sin embargo, esa justicia, una vez que ha sido segregada por el sentimiento, adquiere un valor independiente.» Esta singular *independencia* —que procede de la vida y la supera, por razones aquí no aducidas— constituye la cualidad fundamental de lo que actualmente denominamos *espiritualidad*. «Aquel valer por sí de la justicia y la verdad, esa suficiencia plenaria, que nos hace preferirlas a la vida misma que las produce, es la cualidad que denominamos *espiritualidad*. En la ideología moderna, ‘espíritu’ no significa algo así como ‘alma’. Lo espiritual no es una sustancia incorpórea, no

⁷⁹ *Ibid.* Ortega no suele hacer la debida diferenciación entre la *originalidad* y la *originariedad* de los momentos que integran un proceso cultural. Frente a «cultura ya hecha», exalta la «cultura emergente» y postula que se dejen en suspenso los «imperativos culturales» y se dé vigencia a los vitales. «Contra cultura, lealtad, espontaneidad, vitalidad.» En nota agrega: «Es interesante asistir históricamente a este proceso y ver cómo lo que luego va a ser un principio puro de derecho, empieza por ser un uso mágico o una decantación legendaria, o el apetito particular de un grupo, o una conveniencia puramente material. Y lo mismo acontece con la ciencia, la moral o el arte. Habría que hacer una genealogía de la cultura.»

No parece advertir Ortega que hay formas *precarias* de ver a lo largo del tiempo un valor cultural, ya que la aprehensión del mismo requiere —en razón directa a su hondura— una génesis, una ascesis de preparación, pues lo profundo no se capta en un momento intemporal de intuición adiscursiva, sino en el campo distenso de un prolongado esfuerzo. Peter Wust solía advertir, siguiendo a Goethe, que las épocas ascendentes son «objetivas» en cuanto sirven a valores «objetivos», es decir, no-subjetivos, trascendentes al sujeto y altamente valiosos, «envolventes».

es una realidad. Es simplemente una cualidad que poseen unas cosas y otras no. Esta cualidad consiste en tener un sentido, un valor propio»⁸⁰. «Lo espiritual no es menos vida ni es más vida que lo no espiritual»⁸¹.

Advertimos de nuevo la tendencia de Ortega a rehuir las conclusiones *metafísicas* que se derivan de sus análisis *fenomenológicos*. Acepta la dimensión *trascendente* de la vida humana —trascendente a lo meramente vital— y la *bipolaridad* de los fenómenos vitales, pero deja inmutables sus principios acerca de la prevalencia de la vida, sin plantearse el problema de si dicha trascendencia obliga a reconocer la existencia de una *forma de vitalidad superior y rigurosamente sustante* —o mejor: sustantiva—. De ahí su interés en reducir el hecho de poseer un sentido y valor propios a una mera «cualidad», debido al carácter *accidental* de ésta en relación con la condición *sustantiva* de lo plenamente real. Teniendo en cuenta que la cooperación prestada por la inteligencia en orden al logro de los fines vitales de conservación biológica no indica de por sí que la meta del conocimiento sea exclusiva o primariamente biológica, Ortega subraya que existen funciones vitales —el sentimiento de lo justo, el conocimiento de la verdad, el goce y creación artísticos— que tienen sentido por sí y valen por sí mismas, aun abstraídas de su utilidad para el ser viviente que las ejercita. Esta autonomía axiológica, sin embargo, queda ahogada por la intensidad con que el mismo Ortega destaca la condición «espontánea» de la vida espiritual. «A fin de entendernos, llamaremos a los fenómenos vitales, en cuanto no trascienden de lo biológico, 'vida espontánea'.» «Por tanto —y esta adverten-

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 48-49.

⁸¹ *Op. cit.*, p. 50.

cia es capital—, las actividades espirituales son también primariamente vida espontánea. El concepto puro de la ciencia nace como una emanación espontánea del sujeto, lo mismo que la lágrima»⁸².

Si el lector no pierde el control de la lectura a pesar del ajeteo mental a que lo somete la marcha zigzagueante del pensamiento de Ortega, observará que éste, en el fondo, no intenta sino negar toda *sustantividad* o *densidad entitativa* a la llamada vida *espiritual*, «expresión mágica que los santones modernos pronuncian entre gesticulaciones de arrobo extático»⁸³. Por eso se abstiene de aludir a las consecuencias *ontológicas* que provoca la aceptación de la *autonomía axiológica* de ciertas *funciones* espirituales, de modo semejante a cómo en otros lugares se limita a explicar el *irreductible* fenómeno del conocimiento mediante el recurso a un *esfuerzo milenario y gigantesco de concentración* o aislamiento respecto a las cosas. La movilización del registro de la *posesión* —propio del nivel objetivista— insta a subrayar la inserción de todas las realidades en el seno de la propia inmanencia vital, cegando la vista para las formas superiores de realidad que pueden vincular la *sustantividad* con la *funcionalidad correlacional*. De ahí que, aun reconociendo que la justicia, la verdad, la rectitud moral y la belleza «son cosas que valen por sí mismas, y no sólo en la medida en que son útiles a la vida», Ortega desatiende las decisivas implicaciones ontológicas de tal autonomía axiológica, para consagrarse a destacar que la capacidad de sentir, pensar la justicia y preferir lo justo a lo injusto «es, por lo pronto, una facultad de que el orga-

⁸² *Op. cit.*, p. 49.

⁸³ *Op. cit.*, p. 47.

nismo está dotado para subvenir a su propia e interna conveniencia»⁸⁴.

Las intuiciones más fértiles de Ortega quedan a medio camino en la fecunda marcha que cabría esperar de ellas debido al precario concepto que tiene de la vida espiritual, cuya *eminente objetividad y vitalidad* no parece decidirse a reconocer. A la luz de una sólida teoría de los *ámbitos* —basada en un análisis integral de la *vida en el espíritu*— las «funciones vitales» engendradoras de «cultura» —la ciencia, la ética, el arte, la fe religiosa, el sentimiento jurídico— no se desprenden paulatinamente del sujeto para adquirir consistencia propia, antes constituyen —en lo que toca a su vertiente «objetiva»— *ámbitos eminentemente reales* que fundan la independencia y pleno logro personal de los sujetos que se dejan «sobrecoger» por los mismos. No basta consignar que en principio la vida crea la cultura para rendirse luego ante su obra. Este *dualismo lineal* debe ceder el puesto a un *dualismo jerárquico*, apoyado en un estudio de la *densidad ontológica* de las diversas entidades que integran la complejísima trama de la vida humana. Para ello se requiere un análisis muy matizado de la forma singular de *inmediatez* que se da entre la cultura y la vida, el sujeto y el objeto.

Ortega utiliza un concepto vulgar de *objetivación* y *contraposición*, totalmente insuficiente para dar alcance al complejo tema del conocimiento. «La cultura nace del fondo viviente del sujeto y es, como he dicho con deliberada reiteración, *vida sensu stricto*, espontaneidad, 'subjetividad'. Poco a poco la ciencia, la ética, el arte, la fe religiosa, la norma jurídica se van desprendiendo del sujeto y adquiriendo consistencia

⁸⁴ *Op. cit.*, pp. 47-48.

propia, valor independiente, prestigio, autoridad. Llega un momento en que la vida misma que crea todo eso se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio. La cultura se ha objetivado, se ha contrapuesto, a la subjetividad que la engendró. Ob-jeto, 'ob-jetum', 'Gegenstand' significan eso: lo contra-puesto, lo que por sí mismo se afirma y opone al sujeto como su ley, su regla, su gobierno»⁸⁵. Advierte Ortega que tal «contraposición a la vida, esa su distancia al sujeto tiene que mantenerse dentro de ciertos límites», y que «la cultura sólo pervive mientras sigue recibiendo constante flujo vital de los sujetos». Pero no estudia el entramado de diversificadas relaciones que implica la coordinación de la inmediatez exigida por este *flujo vital* y la distancia latente en la *objetivación cultural*.

Nada extraño que, a merced de la ambigüedad provocada por el uso indiscriminado de categorías, pueda Ortega frenar desde la vida espontánea el *despegue ontológico* de la vida espiritual, reduciendo el alcance de ésta a una mera «envoltura biológica». «Las cosas a que se aspira, las cosas en que se cree, las cosas que se respeta y adora, han sido creadas en torno de nuestra individualidad por nuestra misma potencia orgánica y constituyen como una envoltura biológica indisolublemente unida a nuestro cuerpo y a nuestra alma. Vivimos en función de nuestro contorno, el cual, a su vez, depende de nuestra sensibilidad»⁸⁶. Ortega advierte certeramente que este *contorno* y la perspectiva que ofrecen las cosas en el mismo se modifican a medida que evoluciona el ser vivo. Pero esta cambiante correlación no prueba que las realidades que integran dicho contorno sean

⁸⁵ *Op. cit.*, p. 57.

⁸⁶ *Op. cit.*, p. 92.

creadas por la potencia orgánica del hombre, sino que el poder humano de co-crear ámbitos va siendo mayor y la capacidad de penetrar en lo profundo sustantivo más intensa.

7. *El yo y el conocimiento de los otros*

Vivir, afirma Ortega, es ya entender; la razón es una función de la vida. Pero ¿de *qué vida* se trata? Ante todo —responde Ortega— de mi vida, la vida de cada cual. Esta constituye «el hecho radical, el hecho de todos los hechos —esto es, aquél dentro del cual se dan todos los demás detalles o ingredientes de él» (VI, 349). No debe considerarse —agrega— la vida humana como una instancia puesta al servicio de metas a ella trascendentes —la cultura, la política, el arte, la religión, etc.—, sino considerarla, por el contrario, como la realidad radical en la que deben hacerse presentes o, al menos, anunciarse todas las demás realidades, sean las que fueren, si han de sernos realidad para nosotros. La condición de *radical* no indica que una realidad sea «la única, ni siquiera la más elevada, respetable, o sublime, o suprema, sino simplemente que es la raíz —de aquí radical— de todas las demás realidades» en el sentido indicado ⁸⁷.

Si nos preguntamos a qué responde esta posición privilegiada de la vida propia, no basta aducir el hecho perogrullesco de que todo cuanto entra en relación con el hombre debe hacerse de alguna forma presente en *su* vida. Porque este modo de presencia pudiera ser tan intenso que

⁸⁷ Cf. *El hombre y la gente*, «Revista de Occidente», Madrid, 1957, p. 63. La actitud de Ortega respecto a la vida aparece aquí más cauta en comparación con la expuesta en *El tema de nuestro tiempo* y en *Historia como sistema*.

clarificase por igual al sujeto cognoscente y a los objetos-de-conocimiento, constituyendo a unos y a otros en realidades *radicales*. La posición prevalente de la vida propia se basa, más bien, en el prejuicio denominado por M. Scheler —en frase de ascendencia baconiana— «*Idole der Selbsterkenntnis*» (ídolos del autoconocimiento), según el cual «no poseemos más elemento trasparente que nuestra propia vida» (VI, 387).

Este grave prejuicio arranca, a su vez, de la falta de una *intuición intelectual inmediata-indirecta* de las capas profundas del mundo mal llamado «externo». Esta laguna es provocada por la primacía metodológica de lo que Husserl denominó «fenomenología de lo material», en cuya virtud se toman como punto de partida y estrato modélico los planos ontológicos menos elevados. Dado que, al partir de éstos, el pensamiento se aferra —extrapoladamente— a los esquemas «dentro-fuera», «interior-exterior», sin lograr elevarse a la ágil dialéctica de los procesos expresivos, la vida del prójimo aparece cerrada en una esencial opacidad no obstante la primera impresión «ingenua» de que «las demás vidas humanas que aparecen dentro del ámbito de la mía son intercambiables en cuanto a su contenido» (VI, 387).

Al situar el análisis en el plano meramente vital —en el que se da el «dolor de muelas», ejemplo aducido constantemente por Ortega—, no puede éste sino deducir que «cada vida es lo que cada cual vive y su realidad no consiste más que en ser para sí —mi vida me acontece a mí y sólo a mí». «... Por el pronto, dos vidas son incommunicantes, no se puede saltar de la una a la otra: cada una es hermética, cerrada hacia sí. Por ventura o por desgracia, no me puede doler la muela del prójimo ni cabe injertar en mí la delicia

que acaso está gozando. Cada cual es el peludo Robinsón de su vida desierta. De ahí que, instalado el individuo en su solipsismo vital, tienda a cegarse para las existencias ajenas» (VI, 347).

La carencia de una teoría sólida y bien matizada de la *expresión* y, por tanto, de la *presencialidad* e *inmediatez*, impide advertir el hecho decisivo de que a través de cada perfil expresivo se revela *toda la realidad* que en él se encarna, si bien no *del todo*. Por eso afirma Ortega que «la vida del prójimo no es presente y patente, sino que llegan a mí de ella sólo síntomas» (VI, 388). Por mostrar estos síntomas ciertos caracteres abstractos —sólo caracteres, no la realidad expresante *en persona*— similares a mi vida, «presumo⁸⁸ tras ello algo que es también vida». Pero, como tales síntomas, al proceder de una entidad irreductible, como es toda persona humana, «ostentan otros ingredientes dispares, ajenos y extraños, o, lo que es igual, ininteligibles»⁸⁹, surge ante mí el prójimo «como un monstruo, como un ser que yo creía igual a mí y que, de pronto, manifiesta la monstruosidad de no ser como yo». «Entonces descubro que la vida no es siempre presente, patente, inteligible, sino que hay una vida oculta, impenetrable y otra: en suma, una vida ajena.»

Esta primera vida particular que se descubre es el *tú*, frente al cual y en el choque contra su monstruosidad tomo conciencia de que no soy

⁸⁸ Adviértase la semejanza entre esta «presunción» y la «inferencia» husserliana de la *V Meditación Cartesiana*.

⁸⁹ Es importante notar cómo identifica Ortega lo *irreductible* con lo *absolutamente extraño*, y lo *distinto*, por *ontológicamente profundo*, con lo *monstruosamente dispar*. En el registro de la *posesión*, propio del nivel *objetivista*, la ruptura de la *identidad de fusión* no puede menos de interpretarse como un ataque a la *soberanía del yo*.

más que *yo*. El yo nace después que el tú y frente a él, «como culatazo que nos da el terrible descubrimiento del tú, del prójimo como tal, objeto que tiene la insolencia de ser el otro» (VI, 388). El fruto de semejante *culatazo* —término que implica un violento desplazamiento aversivo— es la *retracción* del yo frente al tú.

Este *yo* retraído en sí mismo trata de asimilar el tú enigmático del prójimo —que constituye un elemento de la ineludible circunstancia en que debe hacer su vida— trasladándose desde sí mismo, desde su vida —que es ahora su aislado yo, lo único presente, patente e inteligible con que cuenta— al «centro que es el otro individuo» (VI, 347). Esta «mágica trasmigración» se realiza *construyendo mediante la imaginación* al prójimo enajenado «como un *yo* que es *otro yo*». Para verlo como una persona —«centro vital como yo»— distinta de mí, debo aprender a considerarme imaginativamente «como objeto de su periferia» (VI, 348) y, por tanto, como *cosa*, ya que «lo que es sólo elemento de mi periferia, objeto de mi paisaje tiene el carácter de cosa y no de persona». «Cosa es lo que yo veo, palpo, uso, formo, trasformo y destruyo. Está ahí para mí, sirviéndome o molestándome. Persona, en cambio, es algo cuando no sólo consiste en que yo lo vea y aproveche, en que sea objeto para mí, sino cuando, además de esto, resulta que es también centro vital como yo; por tanto, que también él ve y palpa, se sirve de cosas en su derredor, entre las cuales, tal vez estoy yo» (VI, 348).

Si la persona, para serlo, *objetiviza* a los seres —incluso a los personales— de su circunstancia, ésta adquiere un matiz neta e inevitablemente *objetivista*, que se traduce, por lo que toca al hombre —ser nacido para una vida en libertad— en *sujeción oprimente*. «Vivir es haber caído pri-

sionero de un contorno inexorable. Se vive aquí y ahora. La vida es, en este sentido, absoluta actualidad» (VI, 349-350).

Ante el espectro del temido utopismo racionalista ⁹⁰, esta inserción empirista en la circunstancia es juzgada por Ortega como una encarnación liberadora o un retorno a la vida real y verdadera. «Mi incesante batalla contra el utopismo no es sino la consecuencia de haber sorprendido estas dos verdades: que la vida —en el sentido de la vida humana, y no de fenómeno biológico— es el hecho radical, y que la vida es circunstancia. Cada cual existe náufrago en su circunstancia. En ella tiene, quiera o no, que bracear para sostenerse a flote» (VI, 350).

Desde el nivel *objetivista*, la vida que desborda la inserción en la espaciotemporalidad empírica aparece como simplemente *u-tópica* y *u-crónica*, y es explicada como una mera proyección *objetiva* del anhelo *subjetivo* de superar la propia limitación indesbordable. «Siendo, pues, la vida en su sustancia misma circunstancial, es evidente que, aunque creamos lo contrario, todo lo que hacemos lo hacemos *en vista de las circunstancias*. Inclusive cuando nos hacemos la ilusión de que pensamos o queremos algo *sub specte aeternitatis*, nos la hacemos por necesidad circunstancial. Es más: la idea de eternidad, del ser incondicionado, ubicuo, brota en el hombre porque ha menester de ella como *contraposto* salvador a su ineludible circunstancialidad. Le duele al hombre

⁹⁰ La grave acusación de *utopismo* hecha por Ortega en bloque a toda la filosofía anterior no parece compadecerse con el incisivo sentido histórico y la gran generosidad de buen número de pensadores que apoyaron su pensamiento en el legado de los antepasados, muy a menudo afirmados en tendencias filosóficas y cosmovisionales sensiblemente distintas de las suyas.

ser de un tiempo y de un lugar, y la quejumbre de esa adscripción a la gleba espaciotemporal retumba en su pensamiento bajo la especie de eternidad. El hombre quisiera ser eterno precisamente porque es lo contrario» (VI, 350).

De lo antedicho se desprende que «nuestra vida es el intérprete universal» y «la historia en cuanto disciplina intelectual es el esfuerzo metódico para hacer de todo otro ser humano un *alter ego*, donde ambos términos —*el ego* y *el alter*— han de tomarse en plena eficacia». «La misión de la historia es hacernos verosímiles los otros hombres. Porque, aunque parezca mentira, no lo son. El prójimo es siempre una ultranza, algo que está más allá de lo patente» (VI, 387).

El alcance metodológico de esta posición de Ortega respecto al conocimiento del «otro», sólo puede ser medido al confrontar la actitud que implica con el carácter *reverente* que ostenta la interrelación humana en la concepción personalista, a cuyo entender la persona se constituye como tal no al *objetivizar* a los demás seres humanos, sino al fundar con ellos los *ámbitos de convivencia* en que logran el pleno despliegue de sus posibilidades. De ahí que, en rigor, el *lugar radical* donde se dan las vidas ajenas no sea *mi vida*, sino los *ámbitos de convivencia*, rigurosamente entitativos, co-creados en la interacción «pladosa» (Peter Wust) de mi vida con las vidas de los otros.

Nada más importante para comprender cómo las fecundas intuiciones orteguianas no han logrado desplegar su connatural fertilidad debido a un puñado de prejuicios metodológicos que estudiar a la luz de las reflexiones anteriores la doctrina antropológica expuesta por Ortega en una de sus obras preparadas con mayor voluntad

sistemática: *El hombre y la gente*⁹¹. El pensamiento expuesto en la misma debe ser analizado aparte, porque, al surgir en contacto con las realidades humanas, una vez liberado ya un tanto el autor de sus preocupaciones antirracionalistas, se halla mucho más cerca —a mi entender— de la posición metodológica que exige una teoría cabal de la persona y la convivencia humanas. Deberé insistir en temas ya expuestos en las páginas anteriores desde una perspectiva distinta.

8. *Vida personal, inter-individual, social*

Para averiguar si «lo social» constituye una *realidad peculiar, irreductible*, no un mero resultado de otras realidades, al modo como «los cuerpos no son 'en realidad' más que combinaciones de moléculas y éstas de átomos»⁹², «tenemos que partir de la realidad fundamental en que todas las demás, de un modo o de otro, tienen que aparecer». Lo social es un hecho de la vida humana, la vida individual o personal, que el hombre desarrolla cuando realiza algo —pensar, querer, sentir, ejecutar— *por sí mismo, en vista de sus propios fines*, mediante la colaboración instrumental de su propio cuerpo, siendo él mismo «el sujeto creador de ello». «Sólo es humano lo que al hacerlo lo hago porque tiene para mí un sentido, es decir, lo que entiendo»⁹³.

Al vincular tan enérgicamente la condición humana con la *autonomía del yo*, se deduce la gra-

⁹¹ «Revista de Occidente», Madrid, 1957. Ortega había prometido formalmente en varias ocasiones condensar en esta obra las ideas fundamentales de su Antropología y su Sociología.

⁹² Cf. *El hombre y la gente*, p. 22. Más adelante pondré de manifiesto las graves consecuencias que encierra esta afirmación para toda la ontología ortegulana.

⁹³ *Op. cit.*, p. 23-24.

ve consecuencia paradójica de que «mi humana vida que me pone en relación directa con cuanto me rodea —minerales, vegetales, animales, los otros hombres—, es, por esencia, *soledad*»⁹⁴. Ortega aduce, sintomáticamente, dos ejemplos —tomados del plano psíquico y del intelectual— propicios para destacar el carácter *retractivo* de la actividad personal: «Mi dolor de muelas sólo a mí me puede doler. El pensamiento que de verdad pienso —y no sólo repito mecánicamente por haberlo oído— tengo que pensármelo *yo* sólo o yo en mi soledad»⁹⁵. Al identificar así lo *irreductible* con lo *aislado* se excluye por principio la posibilidad de que una acción sea plenamente humana y comunitaria a la par, autónoma y sobreco-gida⁹⁶, radicalmente unitaria y dialógica.

Esta inicial adscripción de la vida *personal* al ámbito de la *soledad individual* decide la orientación que tomará Ortega en el análisis del acceso del hombre a la vida de los otros y de la constitución de la vida inter-individual y social.

a) Acceso a los demás hombres

La condición «radical» de mi vida —en virtud de la cual la vida de los demás aparece en ella, como en un escenario, y la supone— implica, según Ortega, que «la vida de otro, aun del que nos sea más próximo e íntimo, es ya para mí mero

⁹⁴ *Op. cit.*, p. 24.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ El *sobre-cogimiento* es constitutivamente *dialógico*, pero la distensión específica de la forma de diálogo jerárquico que está aquí en juego no se opone a la autonomía personal del sujeto distendido, antes la potencia. Mi pensamiento al respecto puede verse en *Diagnóstico del hombre actual* (Edic. Cristiandad, Madrid, 1966) y *Pensadores cristianos contemporáneos* (B. A. C., Madrid, 1968).

espectáculo, como el árbol, la roca, la nube viajera»⁹⁷. «La veo, pero no la soy, es decir, no la vivo.» Falta el «compromiso» que decide el carácter *existencial* de una vivencia⁹⁸. Ortega acude una vez más al ejemplo del dolor de muelas, tomado de un plano del ser humano donde está en plena vigencia el esquema *dentro-fuera* y son inviables las verdaderas relaciones de intercomunicación. Al darse «dentro» del prójimo y manifestarse a través de «ciertas señales *externas*», el dolor ajeno es *problemático*, y, como tal, *secundario* y *derivativo*, condiciones que lo alejan del nivel propio de las realidades *radicales*. Lo único que de él nos es patente e incuestionable, por darse de forma *inmediata* y *en persona* al modo de «realidad radical», es «su aspecto, su apariencia, su espectáculo, sus señales». Pero el tránsito de la señal a lo señalado, de la apariencia a lo que en ella se revela ofrece siempre —según Ortega— un margen insalvable de equivocidad y cuestionabilidad que deja la vía abierta a la *falacia*, entendida como la capacidad de revelar lo que no se es y ocultar lo que en verdad se es.

⁹⁷ *Op. cit.*, p. 62.

⁹⁸ Es en extremo importante, para comprender el alcance de cada uno de los términos empleados aquí por Ortega, recordar el papel decisivo que juegan en el pensamiento existencial las categorías de «compromiso», «opción», «fe», «espectáculo», «objetividad», «inobjetividad», «autenticidad», «inautenticidad» y otras semejantes. La lectura del primer *Diario Metafísico* de Gabriel Marcel es, a este respecto, sumamente esclarecedora, pues pone de manifiesto que el ascenso al *nivel rigurosamente existencial* coincide con la sustitución de la actitud «espectacular» por la actitud «comprometida». Advertir el sentido plenamente ontológico de categorías en apariencia tan sólo éticas, como *fe*, *opción* y *compromiso*, es tarea urgente de la Metodología actual. Cf. Marcel: *Journal Métaphysique*, Gallimard, París, 1927 (trad. española, Guadarrama, 1969). Véase *El triángulo hermenéutico*, pp. 419-424.

De aquí se deriva una actitud fundamental de *recelo* frente a los *fenómenos expresivos* que hará radicalmente inviable una verdadera teoría de la intuición intelectual. Desde un nivel objetivista, dominado —tácita o abiertamente— por el afán posesivo es comprensible que se entienda como falta de *rigor* toda forma de conocimiento que haya de tomar en consideración la cualidad moral que llamamos *veracidad*, y cuya posibilidad se funda en la existencia, en el objeto-de-conocimiento, de dos niveles perfectamente definidos: la *intimidad autorrevelante* y los *medios expresivos*. De ahí la oposición cerrada de tantos autores a lo que, desde una u otra vertiente, se denomina «mediación», bajo el pretexto de que ésta anula la relación de *inmediatez* necesaria para la puesta en acto de una revelación *por vía de presencia*. Como, debido a la prevalencia de la «fenomenología de lo material», la única forma de presencia que de hecho se admite es a menudo la que está montada sobre la *inmediatez física* de mero *choque* o *contacto*, el género superior y más sutil de inmediatez que funda el acto libre y reflexivo de autorrevelación —que moviliza muy complejas cualidades humanas— es juzgado expeditivamente como un modo de *distanciamiento* opuesto al conocer riguroso. Ello explica la aversión a todo género de fenómenos que, debido a su complejidad y densidad entitativas, se tornan ambiguos al difractarse en diversas vertientes complementarias.

Esta actitud primaria de *desconfianza* ante los procesos de autorrevelación *libre* impide ver un hecho decisivo en Teoría del Conocimiento: que la firmeza en el conocer es directamente proporcional a la riqueza entitativa del objeto de conocimiento y debe lograrse, por tanto, a través de los riesgos ineludibles de falacia y engaño. La posible falsedad de un acto expresivo no indica

que la realidad expresante deje de patentizarse del modo enérgico que denominamos *presencia*. Nuestro error al creernos en presencia de un cierto tipo de intimidad falazmente expresado a través de los medios expresivos no nos remite a un mero entorno de estímulos *superficiales*. *El hombre se halla siempre en un entorno de presencias* veraces o falaces, poco importa en este contexto, es decir, de realidades poderosamente expresivas que transforman los medios de expresión en *lugar nato de su aparecer y actuar*. Cuando el sujeto cognoscente se propone adentrarse *reverentemente* —sin pretensiones posesivas— en la realidad, el criterio que rige el posible éxito o fracaso del proceso cognoscitivo no viene dado por el carácter *seguro* de los conocimientos adquiridos, sino por la *riqueza* de los objetos-de-conocimiento con los cuales ha entrado en relación de presencia. De ahí que su incursión en la realidad sea vivida como una forma de múltiple *encuentro* —no mero *choque*— con diversas intimidades autorrevelantes que se ofrecen a fundar con él *ámbitos de convivencia*. A la vista de esta plenificante forma de *conocimiento en profundidad*, los posibles casos inevitables de error provocados por la falacia de algún ser que maluse su capacidad de mostrarse como no es son considerados simplemente como una manifestación concreta del riesgo que va adherido al conocimiento en medida proporcional a la elevación del nivel en que se da.

La capacidad del sujeto autorrevelante para dirigir en cierto modo el proceso expresivo con el margen de ambigüedad que ello arroja sobre los fenómenos de expresión, se opone frontalmente a los diversos modos de conocimiento «exacto» que nutren la voluntad humana de poder coactivo. Esto explica que muchos autores se limiten

a subrayar el coeficiente de *inseguridad* que ofrecen las formas de penetración en las realidades dotadas de capacidad expresiva, dejando estratégicamente en la sombra las sorprendentes virtualidades cognoscitivas que se albergan tras la falta de lo que se entiende por «seguridad» cuando se utiliza el conocimiento como medio de *manipulación* absoluta de lo real.

El deseo de salvar la posibilidad de moverse con *dominio intelectual* entre las cosas lleva a considerar como única forma de auténtica donación en presencia y, por tanto, de rigurosa «objetividad» el modo de ofrecerse al hombre su propia vida y las realidades sensibles del entorno. «Esa genuinidad inexorable y a sí misma evidente, indubitable, incuestionable de nuestra vida, repito, la de cada cual, es la primera razón que me hace denominarla 'realidad radical'»⁹⁹. Este apego a la «incuestionabilidad» de ciertos modos de conocimiento es lo que determina el carácter *egoísta* y *solipsista* de la vida entendida como realidad radical por los motivos antedichos, pues tal actitud decide la forma de presencia que podemos fundar respecto a las entidades que hacen su aparición en el área de nuestra vida, de mi vida.

Nada extraño que Ortega subraye con la misma energía la *inserción constitutiva* del hombre en su circunstancia y su *soledad radical*. En el plano objetivista en que florece la *actitud posesiva*, los seres se enmarcan en las rígidas mallas del esquema «dentro-fuera», que es raíz constante de *escisión* y *alejamiento* inevitables. Resulta sumamente aleccionador que Ortega, siempre opuesto a Descartes, se acoja al cartesiano esquema «mundo interior de las ideas-mundo exterior de las cosas», sin advertir que lo que el mecanicismo

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 63.

moderno anula no es el mundo *en general*, sino el ámbito de las realidades *profundas*, en el cual los compartimentos estancos del «dentro» y el «fuera» quedan superados y el mero «choque» se eleva a la condición de «encuentro». Ortega escribe: «Desde Descartes el hombre occidental se había quedado sin mundo. Pero *vivir* significa tener que ser *fuera* de mí, en el absoluto *fuera* que es la circunstancia o mundo: es tener, quiera o no, que enfrentarme y chocar constante, incesantemente con cuanto integra ese mundo: minerales, plantas, animales, los otros hombres. (...) Pero eso —encontrarme con todo ello y necesitar arreglármelas con todo ello— eso me pasa últimamente a mí solo y tengo que hacerlo solitariamente sin que *en el plano decisivo* —nótese que digo en el plano decisivo— pueda nadie echarme una mano»¹⁰⁰.

Fiel a sus principios metodológicos y al hecho indubitable de la multiplicidad de seres, Ortega no puede menos de sostener que la existencia de los seres que forman el *entorno del hombre* acrecienta la *soledad radical* de éste. «La soledad radical de la vida humana, el ser del hombre, no consiste, pues, en que no haya realmente más que él. Todo lo contrario: hay nada menos que el universo con todo su contenido. Hay, pues, infinitas cosas, pero —¡ahí está!— en medio de ellas el Hombre, en su realidad radical, está solo —solo *con* ellas y, como entre esas cosas están los otros seres humanos, está *solo con* ellos. Si no existiese más que un único ser, no podría decirse congruentemente que está solo»¹⁰¹. Si existir es —para Ortega— resistir, afirmarse, ofrecer resistencia a los intentos ajenos de posesión¹⁰², la exis-

¹⁰⁰ *Op. cit.*, p. 71.

¹⁰¹ *Op. cit.*, p. 71-72.

¹⁰² *Op. cit.*, p. 64.

tencia del tú remite violentamente al yo al ámbito de su propia soledad. Enfrentado al tú —en una forma paradójica de compañía que engendra soledad—, el yo se siente por primera vez *auténtico*. «... Sólo en nuestra soledad somos nuestra verdad» ¹⁰³.

Considerada como la forma *primaria y modélica* de compañía la unión con seres que permiten una *inmediatez de fusión*, lo *intransferible* es por esencia *solitario* ¹⁰⁴ y la afirmación de los «otros» en su inalienable *alteridad* no hace sino agudizar la *soledad* del yo. «A la soledad que somos pertenecen —y forman parte esencial de ella— todas las cosas y seres del universo que están ahí en nuestro derredor, formando nuestro contorno, articulando nuestra circunstancia, pero que jamás se funden con el cada cual que uno es —sino que, al revés, son siempre *lo otro*, lo absolutamente otro—, un elemento extraño y siempre, más o menos, estorboso, negativo y hostil, en el mejor caso incoincidente, que por eso advertimos como lo ajeno y *fuera* de nosotros, como lo *forastero* —porque nos oprime, comprime y reprime: el mundo» ¹⁰⁵. Este aislamiento provocado por la *sustantividad* del prójimo suscita en el hombre una tensa nostalgia por las formas de compañía que significan la *fusión íntegra* de la vida ajena con la propia. Al logro de este modo de unión tiende —según Ortega— la amistad y el amor. «El auténtico amor no es sino el intento de canjear dos soledades» ¹⁰⁶.

En nuestro afán de analizar el proceso humano de apertura a los demás hombres advertimos que

¹⁰³ *Op. cit.*, p. 73.

¹⁰⁴ *Op. cit.*, p. 69.

¹⁰⁵ *Op. cit.*, p. 73.

¹⁰⁶ *Ibid.* Sobre la posición de J. P. Sartre acerca del amor humano y su radical imposibilidad, cf. *El triángulo hermenéutico*, pp. 446-450.

la vida —según Ortega— rechaza toda parcialidad «idealista y solipsista» aceptando con idéntico valor de realidad los dos términos que integran el quehacer viviente: «el alguien, el X, el Hombre que vive», y «el mundo, contorno o circunstancia *en que* tiene, quiera o no que vivir»¹⁰⁷. Esta circunstancia mundanal significa «el elemento extraño al hombre, foráneo, el 'fuera de sí', «una gran cosa (...) de límites borrosos, que está llena hasta los bordes de cosas menores, de lo que llamamos cosas, y que solemos repartir en amplia y gruesa clasificación, diciendo que en el mundo hay minerales, vegetales, animales y hombres»¹⁰⁸.

El modo humano de acceso a los demás hombres vendrá, pues, condicionado por la estructura del mundo en que estamos todos inmersos como «cosas menores» de una «inmensa cosa». Tal estructura es analizada por las diversas ciencias, pero éstas operan sobre el subsuelo de «lo que desde luego, primordialmente y sin más, nos eran las cosas en nuestro vivir»¹⁰⁹. En este «plano previo y radical de que las ciencias parten y que dan por supuesto, la Tierra no es nada de eso que la física, que la astronomía nos dice, sino que es aquello que me sostiene firmemente, a diferencia del mar en que me hundo (la palabra tierra —*terra*— viene de *tersa*, según Breal, 'la seca'), aquello que tal vez tengo que subir penosamente porque es una cuesta arriba, aquello que bajo cómodamente porque es una cuesta abajo, aquello que me distancia y separa lamentablemente de la mujer que amo o que me obliga a vivir cerca de alguien a quien detesto, aquello que hace que unas cosas me estén cerca y otras

¹⁰⁷ *Op. cit.*, p. 73-74.

¹⁰⁸ *Op. cit.*, p. 74.

¹⁰⁹ *Ibid.*

me estén lejos, que unas estén *aquí* y otras *ahí* y otras *allí*, etc., etc. Estos y muchos otros atributos parecidos son la auténtica realidad de la Tierra, tal y como ésta me aparece en el ámbito radical que es mi vida»¹¹⁰. Los «atributos» que en este nivel radical ostenta la tierra —sostenerme, obligarme a subir o bajar, separarme de alguien, etcétera— tienen una referencia esencial a mi utilidad¹¹¹. Esta condición relacional sirve de base a Ortega para afirmar que el ser de estas «cosas» se reduce —como si fuesen meras «cosas-sentido»— a su *ser-para* una utilidad nuestra, «como medios, instrumentos, o, viceversa, estorbos y dificultades para nuestros fines». Situada la línea melódica del pensamiento en este registro de la «utilidad» e «instrumentalidad», no es ilógico afirmar que «todo lo que compone, llena e integra el mundo donde al nacer el hombre se encuentra no tiene *por sí* condición independiente, no tiene un ser propio, *no es nada en sí*, sino que es sólo un *algo para* o un *algo en contra* de nuestros fines»¹¹².

Por eso quiere evitar Ortega toda locución que diga referencia a la *sustantividad* ontológica de los seres del entorno, aunque sea el difuso vocablo «cosa», que puede aludir, merced a una de sus vertientes, a la capacidad de ciertos seres de evadirse del plano de la *instrumentalidad posesiva*, es decir, de la *manipulación utilitarista*. De ahí la urgencia de Ortega en movilizar los términos «asuntos» y «prágmata», por la facilidad que

¹¹⁰ *Op. cit.*, p. 75.

¹¹¹ Tras esta afirmación Ortega agrega: «Lo propio hallarán si toman cualquier otro ejemplo: el árbol, el animal, el mar o el río.» Nótese que en esta enumeración no figuran los hombres, que anteriormente habían sido incluidos entre las «cosas menores» que integran la «gran cosa» que es el mundo.

¹¹² *Op. cit.*, p. 76.

prestan para dar cuerpo a la dialéctica de interrelaciones activistas que entretejen la vida humana y situar, así, el pensamiento al nivel de las cosas *manipulables*. «Una cosa en cuanto *prágma* es, pues, algo que manipulo con determinada finalidad, que manejo o evito, con que tengo que contar o que tengo que descontar, es un instrumento o impedimento *para...*, un trabajo, un enser, un chisme, una deficiencia, una falla, una traba; en suma, es un asunto en que andar, algo que, más o menos, me importa, que me falta, que me sobra; por tanto, una *importancia*»¹¹³. «En un mundo de cosas no tenemos ninguna intervención: él y todo en él es *por sí*. En cambio, en un mundo de asuntos o importancias, todo consiste exclusivamente en su referencia a nosotros, todo interviene en nosotros, es decir, todo nos importa y sólo es en la medida y modo en que nos importa y afecta»¹¹⁴.

Nótese que el nivel en que se dan las «importancias» es el mismo al que alude Ortega cuando afirma que propiamente humano en mí sólo es lo que pienso, quiero, siento y ejecuto *con mi cuerpo*¹¹⁵, y que mi vida humana —siendo *soledad*— me pone en *relación directa* con cuanto me rodea. Como queda dicho, en el plano objetivista se rehúye por principio cuanto pueda indicar *ambigüedad* —en el sentido de *bipolaridad entitativa*— y *mediación* —en sentido de *bipolaridad expresiva*, que se traduce en *libertad de autorrevelación*.

Observando panorámicamente lo antedicho, advertimos que Ortega, al interpretar la vida personal como ineludible *soledad* que se ve agudi-

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Op. cit.*, p. 77.

¹¹⁵ El subrayado es mío.

zada por la alteridad sustantiva de los «otros», no halla otra vía de apertura del yo a las cosas del entorno que desentenderse de la *profundidad entitativa de éstas* y centrar la atención en los «campos pragmáticos» que se establecen entre ellas y el hombre al hilo del quehacer dramático que es la vida humana. La apertura del hombre a la circunstancia —en la cual figuran también los demás hombres— se realiza a impulsos de los *proyectos vitales* elaborados para hacer algo y mantenerse en la existencia. «El mundo o circunstancia, dijimos, es por ello una inmensa realidad pragmática o práctica —no una realidad que se compone de cosas—. ‘Cosas’ significa en la lengua actual todo algo que tiene por sí y en sí su ser, por tanto, que es con independencia de nosotros. Mas los componentes del mundo vital son sólo los que son para y en mi vida —no para sí y en sí—. Son sólo en cuanto facultades y dificultades, ventajas y desventajas, para que el yo que es cada cual logre ser; son, pues, en efecto, instrumentos, útiles, enseres, medios que me sirven —su ser es un ser para mis finalidades, aspiraciones, necesidades—, o bien son como estorbos, faltas, trabas, limitaciones, privaciones, tropiezos, obstrucciones, escollos, rémoras, obstáculos que todas esas realidades pragmáticas resultan, y, por motivos que veremos, el ser ‘cosas’ *sensu stricto* es algo que viene después, algo secundario y en todo caso muy cuestionable»¹¹⁶.

Esta orientación explica la importancia que concede Ortega en otros pasajes a la «realidad desnuda» que yace bajo el velo de «interpretaciones» que el hombre va dando de ella a lo largo de la Historia. Sobre el telón de fondo de esta *realidad desnuda*, a la cual debe acceder el hom-

¹¹⁶ *Op. cit.*, p. 86.

bre como a una «revelación nueva» en el momento actual de crisis de fe en Dios y en la razón físico-matemática, destacan los «campos pragmáticos» como un modo de entidad extraordinariamente poderoso y eficaz. Pero ¿constituyen en verdad estos campos clima propicio para acceder rigurosamente a los «otros» y fundar así una auténtica *vida social* que potencie las cualidades personales de quienes la integran mediante la forma intensísima de *distensión* e *intercambio* que implica la fundación de ámbitos «comunitarios»? He aquí la pregunta decisiva que debemos ahora responder al hilo de los textos orteguianos.

Si el mundo donde hemos de hacer nuestra vida se compone sólo de «cosas como *prágmata*», carentes, por tanto, de la *profundidad entitativa* (modo de existencia «para sí y en sí») que se revela como un «poder ontológico de expresión» y funda la posibilidad de la intuición intelectual, tales cosas no podrán ofrecerse al hombre del modo que suelo llamar *analéctico* (*tota sed non totaliter*), sino a través de la sumisión discursiva a los *perfiles* que en cada instante y desde diferentes perspectivas van siendo captados. Reproduciendo el conocido razonamiento husserliano, Ortega advierte que «ver, lo que se llama estrictamente ver, nadie ha visto nunca eso que llama manzana, porque ésta tiene, a lo que se cree, dos caras, pero nunca es presente más que una». «Ciertamente yo puedo dar vueltas en torno a la manzana o hacerla girar en mi mano. En este movimiento se me van haciendo presentes aspectos, esto es, caras distintas de la manzana, cada una en continuidad con la precedente. Cuando estoy viendo, lo que se llama ver, la segunda cara me acuerdo de la que vi antes y la sumo a aquélla. Pero, bien entendido, esta suma

de lo recordado y lo efectivamente visto no hace que yo pueda ver juntos todos los lados de la manzana. Esta, pues, en cuanto unidad total, por tanto, en lo que entiendo cuando digo 'manzana', jamás me es presente; por tanto, no *me es* con radical evidencia, sino sólo, y a lo sumo, con una evidencia de segundo orden —la que corresponde al mero recuerdo—, donde se conservan nuestras experiencias anteriores acerca de una cosa» ¹¹⁷.

Al tomar como ejemplo una «cosa» del mundo vegetal, dotada de muy escasa, casi nula, *intimidad*, y utilizar, por tanto, el verbo *ver* en su acepción meramente sensible, la noción de *presencia* se restringe a la delgadísima lámina delimitada por el *aquí* y el *ahora*. Como el hombre sólo puede vivir, en cuanto tal, a la altura de *realidades con figura plena*, vistas en su plenitud de tales —aunque se desconozca la totalidad de sus pormenores—, se hace indispensable completar esta forma precariamente puntiforme de presencialidad mediante el recurso a las «protenciones» y «retenciones». «... A la efectiva presencia de lo que sólo es parte de una cosa automáticamente se va agregando el resto de ella, del cual diremos, pues, que no es presentado, pero sí *compresentado* o *compresente*» ¹¹⁸. La diminuta franja de reali-

¹¹⁷ *Op. cit.*, pp. 87-8.

¹¹⁸ *Op. cit.*, p. 88. Este recurso a la capacidad memorativa para suplir la falta de verdadera intuición —la intuición de las capas del ser que gozan de espaciotemporalidad eminente y fundan, al dominar mucho campo, la posibilidad de integrar rigurosamente la multiplicidad de aprehensiones parciales— no parece conciliarse con las teorías contemporáneas que conceden al recuerdo un rango de acto creador. Cf. Fauré-Fremiet, *Ph. Pensée et Re-creation*, Alcan, París, 1934. Sobre el cúmulo de problemas que el tema de la «com-presencia» suscita en el sistema husserliano puede verse mi *Metodología de lo suprasensible*, vol. I, pp. 441-540.

dad que se nos abre en cada momento por vía de estricta presencia es ampliada indefinidamente mediante el *halo de compresencias* de que la rodea nuestro «saber habitual», el tesoro de «experiencia acumulada» que actúa en nosotros por debajo del nivel rigurosamente reflexivo. «Lo presente es para nosotros en actualidad; lo presente, en habitualidad»¹¹⁹.

De lo antedicho se deduce que el coeficiente de *latencia* prevalece rotundamente sobre el de *presencia* en el mundo vital infrapersonal, y en este desequilibrio se afirma el importante papel concedido por Ortega a los *usos, costumbres y creencias* en el dinámico quehacer del hombre con el entorno. La amplia zona de *latencia* forma una especie de telón de fondo sobre el que se destacan *claramente* las cosas a las que dirigimos nuestra atención y *oscuramente* el conjunto de realidades en que se hallan aquéllas enmarcadas. Este ámbito que se nos patentiza de algún modo porque en él aparecen las cosas que se hacen en cierto momento *presentes* es denominado por Ortega *horizonte*. El mundo patente o semi-patente en torno recibe el nombre de *contorno*. Más allá del *horizonte* y del *contorno* se extiende el mundo ilimitado de las «puras compresencias», inmensidad recóndita que puede, sin embargo, en momentos sucesivos pasar al primer plano de la *presencialidad*¹²⁰.

Para dejar inequívocamente en claro el carácter *sensorial-empirista* de esta forma de *presencialidad*, Ortega advierte que no son las cosas —vocablo que parece aludir a cierta profundidad

¹¹⁹ *Op. cit.*, p. 89.

¹²⁰ Convendría confrontar esta noción con la teoría de lo «irracional», expuesta por N. Hartmann en su obra *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Edit. Gruyter, Berlín, 1921, 1941³.

entitativa— quienes se hacen presentes ante nosotros, sino los colores y las figuras que los colores forman; resistencias a nuestras manos y miembros, dureza y blanduras, valores, rumores, y demás «objetos de los sentidos»¹²¹. Estas figuras de color, sonido, etc., no nos interesan como medios expresivos de algo que pueda existir *en sí* tras esa capa aparential, sino en cuanto ejercen respecto a nosotros una *función*, la función de «sernos *señales* para la conducta de nuestra vida, avisarnos de que algo, con ciertas calidades favorables o adversas que nos importa tener en cuenta, está ahí, o viceversa que no está, que falta»¹²².

El carácter *fisicista* de la forma de *inmediatez* que funda —según Ortega— los *fenómenos de presencia* entre el hombre y el entorno queda singularmente de manifiesto al afirmar que «la forma decisiva de nuestro trato con las cosas es, efectivamente, el tacto»¹²³. Después de aducir varios ejemplos tomados del área *visual*, advierte que «sería grave error suponer que es el ver el 'sentido' más importante», pues «parece cada día más verosímil que fue el tacto el sentido originario de que los demás se han ido diferenciando». Frente a los dos sentidos de la *captación a distancia* —la vista y el oído—, el *tacto* y, correlativamente, el *olfato* exigen para actualizarse una *inmediatez física corpóreo-material* entre el sujeto y el objeto. Esta carencia de distancia de perspectiva anula en estos sentidos la posibilidad de jugar un papel relevante en la experiencia estética. Ortega, sin embargo, exalta esa especie de

¹²¹ *Op. cit.*, pp. 92-3. Confróntese esta restricción con la afirmación orteguiana —que estudiaremos más adelante— de que lo que en verdad existe son los átomos de que consta la mesa, no la mesa como tal. Cf. *Unas lecciones de Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1966.

¹²² *Op. cit.*, p. 94.

¹²³ *Op. cit.*, p. 99.

empastamiento corpóreo que implica el *contacto táctil* por lo que significa de realista interrelación de cuerpo a cuerpo. Si el complejísimo y denso fenómeno que implica el ver un objeto distante se reduce a una relación «entre un fantasma y nosotros», el contacto corpóreo se carga de un valor altísimo de *verismo*. «... En el contacto sentimos las cosas dentro de nosotros, entiéndase, dentro de nuestro cuerpo, y no como en la audición y visión, fuera de nosotros, o como en el sabor y el olfato las sentimos en ciertas proporciones de nuestra superficie corporal —la cavidad nasal y el paladar» ¹²⁴.

Esta prevalencia del sentido del *tacto* —fundada, a su vez, en el predominio de un *cierto género de inmediatez*— permite a Ortega reafirmar la interpretación cosicista de la circunstancia que le impone la falta de intuición de las capas profundas de lo real ¹²⁵. A continuación del párrafo anteriormente citado escribe: «Con advertir lo cual, sin grandes aspavientos, dábamos un gran paso: caer en la cuenta de que el contorno o mundo patente se compone, ante todo y fundamentalmente, de presencias, de cosas que son cuerpos. Y lo son porque ellas chocan con la cosa más próxima al hombre que existe, al yo que cada cual es —a saber: su cuerpo—. Nuestro cuerpo hace que sean cuerpos todos los demás y que lo sea el mundo» ¹²⁶. La *reclusión* en el cuerpo hace del hombre un «personaje espacial», lo «clava como un clavo en un lugar», y lo «destierra del

¹²⁴ *Op. cit.*, p. 100.

¹²⁵ También para Zubiri es el tacto el sentido que nos da una impresión más fuerte de lo real. Pero acontece que, al interpretar lo real con categorías no cósmicas sino *ambientales*, el contacto por vía de tacto aúna la *inmediatez de inmersión* en lo real con la *distancia de perspectiva* que exige el conocer,

¹²⁶ *Ibid.*

resto», de las «demás cosas del mundo». El mundo, al tener que «*serme desde aquí*», desde mi peculiar situación de cada instante, «se convierte automáticamente en una perspectiva»¹²⁷. Pero esta adscripción perenne de cada hombre a un *aquí* ineludible hace que las perspectivas en que se le aparece el mundo sean distintas, y cada uno se vea por ello sumido en una soledad radical. «No sólo yo estoy fuera del otro hombre, sino que también mi mundo está fuera del suyo; somos, mutuamente, dos 'fuera', y por eso somos radicalmente forasteros»¹²⁸.

Observamos cómo Ortega, al enfrentarse con el fenómeno rigurosamente *bipolar* de la distensión humana en campo mundanal, se limita a subrayar la vertiente «objetiva» —sensible, corpórea, asible, mensurable— y a sacar las consecuencias metodológicas, antropológicas y metafísicas que de la prevalencia de la misma se siguen *cuando su modo de operación no es integrado dinámicamente en el de la otra vertiente*. Ya sabemos que, de modo análogo a como en la *Estética de la formatividad* sólo se puede comprender lo que son la materia y la forma si se las estudia sineidéticamente en el proceso genético-dinámico de constitución de la obra artística, en Antropología hay que desbordar todo compartimento estanco y penetrar en el enigma de la mutua vinculación de los niveles *objetivo* y *superobjetivo*, a los que —hablando con términos gruesos— pertenecen el «cuerpo» y el «espíritu». Al escindir estos planos, se los malentiende inevitablemente a ambos —al preterido y al exaltado—, como se echa de ver en la prevalencia que adquiere inmediatamente el mundo de las «importancias» frente al de los «seres».

¹²⁷ *Op. cit.*, p. 101.

¹²⁸ *Op. cit.*, p. 102.

Bien vistas las cosas, no es en modo alguno paradójico que el intento de enaltecer el ente más sólido en apariencia —como es lo corpóreo— y el modo de trato a primera vista más robusto —como es el «choque» o «roce»— aboque seguidamente a la reducción del ser de las cosas a un mero «ser para», ya que las vertientes hondas de la realidad —de cuya riqueza ontológica debe nutrirse la Metafísica— desbordan el nivel de lo meramente objetivo —aunque se autorrevelen a su través— y no se dan, en consecuencia, por vía de *choque*, sino de *encuentro*. Pero este concepto tiene a su base, perfectamente conjugados, *diversos modos de inmediatez* que Ortega no se cuida de estudiar por tomar como metodológicamente modélicos ciertos estratos poco complejos de ser, como ponen de manifiesto los ejemplos que utiliza ¹²⁹.

Bien es cierto que a continuación afirma que no se ocupa de «qué son en absoluto las cosas», antes se limita a «describir lo que las cosas son patentemente —por tanto, no hipotéticamente— ahí, en el ámbito de la realidad radical primaria que es nuestra vida» ¹³⁰. Pero, en nota a pie de página, el catedrático de Metafísica no puede menos de observar que lo que intenta la Filosofía desde hace milenios es ante todo descubrir «el ser de las cosas, entendiendo por su ser lo que ellas son, diríamos, por su cuenta y no meramente lo que son para nosotros». La necesidad de tan largo y pertinaz esfuerzo es señal inequívoca para Ortega de que el ser de las cosas, si

¹²⁹ Para ejemplificar la afirmación de que el ser de las cosas «no consiste en ser cada una por sí y en sí, sino que tiene sólo un ser para», aduce Ortega el caso de la carraca, la bicicleta, el cielo, la montaña y el árbol. (*Op. cit.*, p. 105.)

¹³⁰ *Op. cit.*, p. 106.

lo tienen, es *problemático* y *latente*. Al no sernos dicho ser «notorio y archisabido», Ortega se inclina a la «audaz opinión de que el ser de las cosas, en cuanto ser propio de ellas aparte del hombre, es sólo una hipótesis, como lo son todas las ideas científicas». «Con ello —agrega— volvemos patas arriba toda la filosofía»¹³¹. Tras indicar que no puede en este libro ocuparse del tema del ser, aprovecha Ortega la ocasión para advertir que la teoría aristotélica de la sustancialidad, tan orlada en otros tiempos de éxito, «dejó hace mucho de satisfacer a las mentes occidentales y hubo que buscar otras»^{131 bis}. En definitiva, pues, no se reduce Ortega a *poner entre paréntesis* el problema del ser «en sí» de las cosas. Su propósito tiene mayor alcance y gravedad, a saber: *fluidificar los entes sustantivos y sustituir con ventaja la «rígida» idea de ser*. Esta sustitución y fluidificación se realiza mediante la categoría-eje de «campos pragmáticos».

Ahora bien. Al desplazar al ámbito de las meras hipótesis el tema del ser «en sí» de las cosas para consagrarse plenamente al estudio del ser *para mí* de las mismas en el seno de la dialéctica del quehacer vital, Ortega hace imposible la auténtica clarificación de la vida humana *vista en su plenitud*, es decir, *en su despliegue comunitario*. La vida de comunidad consiste en la

¹³¹ *Op. cit.*, pp. 105-6.

^{131 bis} En la nota 3^{bis} de la *Primera Parte* quedó ya indicado que el tema de la «sustancia» es mucho más complejo de lo que muchos autores gustan de reconocer por un afán injustificado de simplificación banalizadora. Sobre la amplia y rica significación del término «sustancia» en Aristóteles, cf. P. Cerezo Galán, *De la sustancialidad a la sustantividad. La esencia como correlato de la definición*, en «Documentación crítica iberoamericana», I (1964), 15-27. L. Cencillo: *Hyle. La materia en el Corpus Aristotelicum*, C. S. I. C., Madrid, 1958.

co-creación constante de *ámbitos de convivencia* por parte de las personas que integran sus vidas bajo el impulso de un origen o un destino común. Sólo cuando nos hacemos cargo de que la persona humana llega a su plenitud al crear *ámbitos* desplegándose en el seno de realidades *envolventes*, eminentemente *valiosas*, que la *sobrecogen*, y, sobrecogiéndola, *inundan y plenifican* su ser sin anegararlo, podemos adivinar que la posibilidad misma de la fundación de campos comunitarios pende del grado de *intimidad* o *densidad entitativa* de los seres que los constituyen. El vocablo *intimidad* no alude aquí a una localización espacial, sino justo al *poder de crear ámbitos* que, por ser fruto de una creación, no constituyen en modo alguno un «fuera».

Afirmar, por tanto, que «donde vive efectivamente cada cual es en ese mundo pragmático, inmenso organismo de campos de asuntos, de regiones y de lados y, en lo esencial, invariable desde el hombre primigenio»¹³², es del todo improcedente si dicho campo pragmático es fundado *al precio de la sustantividad de los entes que colaboran a constituirlo*, pues la auténtica comunidad no es sólo un entramado de interrelaciones utilitarias o una «arquitectura de servicialidad»¹³³, sino un *ámbito entitativo de muy alta densidad y plenitud*. Aquí vemos cómo se vincula y entreteje la cuestión del *acceso a la intimidad de los otros* y la de la *constitución de la vida social*.

El problema de la apertura a los demás es planteado por Ortega sobre la base de la identificación de «alteridad» y «foraneidad» o «extrañeza», «irreductibilidad» y «soledad», «distinción» y «alejamiento». Al tomar como modélico el estrato me-

¹³² *Op. cit.*, p. 111.

¹³³ *Op. cit.*, p. 107.

ramente *vital* —en el cual la individualidad de los seres y, por tanto, su mutua distinción es poco marcada, pues la sustantividad propiamente tal pertenece más bien a la *especie*—, la aparición de los hombres —seres personales, absolutamente irreductibles, ineludiblemente libres y en cierta medida autónomos— suscita en el yo cognoscente un *escalofrío de alerta*. De la placidez del «mundo vital donde hasta ahora sólo había piedras, plantas y árboles», «paraíso» que llamamos naturaleza y campo, pasamos al clima de inquietud que provoca el advenimiento del hombre a nuestro horizonte vital, debido a su capacidad de formarse «una opinión de nosotros», reduciéndonos de esa manera a la penosa condición de *objetos*¹³⁴. La actitud *recelosa* frente al entorno que hemos advertido en otros pasajes ejerce, asimismo, un nefasto influjo en el tema del acceso a los otros. «Al tener frente a él que anticipar la posibilidad de que el otro sea feroz —ya veremos cómo el hombre es, por uno de sus lados, literal y formalmente dicho, un mamífero del orden de las fieras— no tengo más remedio en mi trato con él que *comenzar* por una aproximación cautelosa»¹³⁵. «... El otro es formalmente, constitutivamente peligroso. La palabra es magnífica: enuncia exactamente la realidad a que me refiero»¹³⁶. «¡Hasta tal punto son, por lo visto, temibles los otros hombres!»¹³⁷.

Por lo que toca al fenómeno *expresivo*, Ortega —que escribió al respecto páginas muy sugestivas¹³⁸— lo expone sobre la base del esquema

¹³⁴ Sobre la posición de Sartre a este respecto —posición análoga a la de Ortega— véase *El triángulo hermenéutico*, pp. 424 y ss, 446 y ss.

¹³⁵ *Op. cit.*, p. 184.

¹³⁶ *Op. cit.*, p. 190.

¹³⁷ *Op. cit.*, p. 117.

¹³⁸ Cf. *Sobre la expresión fenómeno cósmico y Vitalidad, alma, espíritu* (*Op. cit.*, vol. II.)

«dentro-fuera», más apto para los fenómenos estrictamente *vitales* que para los integralmente *personales*. Ello explica que, aun describiendo con exactitud los procesos expresivos, no acepte como posible que la intimidad del «otro» se me haga *presente*. Con lo cual anula, asimismo, la posibilidad de que éste se patentice por vía de «com-presencia», modo subsidiario de revelación que implica una *presencialización anterior*. «... El cuerpo del otro, quieto o en movimiento, es un abundantísimo semáforo que nos envía constantemente las más variadas señales o indicios o barruntos de lo que pasa en el *dentro* que es el otro hombre. Ese dentro, esa intimidad no es nunca presente, pero es compresente, como lo es el lado de la manzana que no vemos. Y aquí tenemos una aplicación del concepto de la com-presencia, sin el cual, como dije, no podríamos esclarecer cómo el mundo y todo en él existe para nosotros. Ciertamente que en este caso la función de la com-presencia es más sorprendente. Porque allí la parte de la manzana en cada instante oculta me ha sido otras veces presente, pero la intimidad que el otro hombre es no se me ha hecho ni puede hacerse nunca presente. Y, sin embargo, la encuentro ahí —cuando encuentro un cuerpo humano»¹³⁹.

Esta dificultad —muy semejante a la que encontró Husserl por idénticas razones— es debida a la peculiar orientación de la marcha metodológica orteguiana, que procede, como veremos, «de abajo arriba». Al aplicar, en consecuencia, los

¹³⁹ *Op. cit.*, p. 119. La orientación que siguen diversos autores contemporáneos —Husserl, Jaspers, Marcel, Merleau-Ponty, R. Candau— en el análisis de las sutiles cuestiones suscitadas en torno a los conceptos de «presencia» y «compresencia» así como las dificultades que provoca en este género de análisis la falta de un estudio preciso de los diversos sentidos que ostentan los términos «in-

esquemas mentales extraídos del análisis de los estratos *inferiores* de ser al estudio de los *más elevados*, la *intimidad expresante* no es entendida como un poder de autopotentizarse en los medios expresivos que ella misma crea al revelarse sin reducirse a su condición objetiva, sino como un «dentro» al que estos elementos expresivos apuntan en calidad de *señales*¹⁴⁰. «Veo que en un lugar donde hay muchas losas de mármol, un *cuerpo* cava un agujero grande en la tierra y pienso: *él* es un sepulturero y está abriendo la fosa funeral»¹⁴¹. *Atenido* —angewiesen— de este modo al mundo corpóreo, y *enquistado* —aufgewiesen—¹⁴² en el mismo, se comprende que Ortega concluya su análisis de la *mirada* afirmando que «lo único que nos es en efecto presente del otro hombre es su cuerpo, pero que éste, por ser carne, es un campo de expresividad, un semáforo de señales prácticamente infinito»¹⁴³.

Si la vida humana, cada vida humana, es *ra-*

mediatez», «distancia» y «presencia» constituye el tema de la segunda parte —todavía inédita— de mi tesis doctoral, presentada en la Universidad Complutense de Madrid en junio de 1962 con el título: *Descubrimiento de lo superobjetivo y crisis del objetivismo*. Un breve extracto de la misma fue publicado, con el mismo título, en la editorial Gredos (Madrid).

¹⁴⁰ Con gran lucidez advirtió ya Ebner, en 1921, los riesgos que encierra la reducción de la palabra a mero *signo*. Todo signo implica una forma de *distancia de alejamiento*, contraria a la puesta en acto de una *donación en presencia*. Cf. *Das Wort und die geistigen Realitäten (La palabra y las realidades espirituales)*, Edit. Brenner, Innsbruck, 1921; Kösel, Munich, 1963³. Véase mi obra *Pensadores cristianos contemporáneos. I. Haecker, Wust, Ebner, Przywara, Zubiri* (B. A. C., Madrid, 1968).

¹⁴¹ *Op. cit.*, p. 145. El subrayado es mío.

¹⁴² Aduzco estos vocablos alemanes para sugerir en el lector las resonancias que suscitan en la filosofía centro-europea actual.

¹⁴³ *Op. cit.*, p. 149.

dical soledad, la profundidad de la misma —de la que habla Ortega con sugestivos acentos¹⁴⁴— no puede estar nunca en *acto de autorrevelación por vía de dominio entitativo de los medios expresivos*, antes debe mantenerse en su constitutiva oclusión. «La fisonomía de ese cuerpo, su mimica y su pantomimica, gestos y palabras no patentizan pero si manifiestan que hay allí una intimidad similar a la mía. El cuerpo es un fertilísimo ‘campo expresivo’ o ‘de expresividad’»¹⁴⁵. «Precisémonos cuál es la situación a que hemos llegado: cuando entre minerales, vegetales y animales me aparece un ser consistente en cierta forma corporal, la que llamo ‘humana’, aunque me es sólo presente ésta, se me hace com-presente en ella algo que por sí es invisible y, más en general aún, insensible, a saber, una vida humana, algo, pues, parejo a lo que yo soy, pues yo no soy sino ‘vida humana’. Esta com-presencia de algo que no puede por sí ser presente se funda incuestionablemente en que aquel cuerpo que es carne me hace peculiares señales hacia una intimidad, es un campo expresivo de ‘intimidades’. Ahora bien, eso que llamo una ‘intimidad’ o vida sólo me es propia y directamente conocida, es decir, sólo me es patente, presente, evidente, cuando se trata de la mía. Por tanto, hablar de que en el cuerpo de forma humana se me hace com-presente otra intimidad es decir algo demasiado contradictorio o, por lo menos, muy difícil de entender. Porque originariamente no hay más intimidad que la mía»¹⁴⁶.

Afirmar que «tenemos delante» otro hombre constituye para Ortega una «fenomenal paradoja», «pues resulta que en el horizonte de mi vida,

¹⁴⁴ *Op. cit.*, p. 119-120.

¹⁴⁵ *Op. cit.*, p. 119.

¹⁴⁶ *Op. cit.*, p. 149.

la cual consiste exclusivamente en lo que es mío y sólo mío, y es, por ello, tan radical soledad, me aparece otra soledad, otra vida, en sentido estricto comunicante con la mía y que tiene su mundo, un mundo ajeno al mío, un *otro* mundo»¹⁴⁷. Por constituir el yo ajeno una realidad profunda, autónoma, irreductiblemente personal e «íntima», se convierte, según Ortega, para mí, como sujeto cognoscente, en algo absolutamente ajeno, extranjero, extraño a mí y a todo lo mío. De ahí que sea el otro hombre —«con su *ego* fuera del mío y su mundo comunicante con el mío», totalmente «inaccesible, si hablamos con rigor»— el que juega para conmigo el papel de «no-yo», más todavía, de «anti-yo»¹⁴⁸. No así el mundo, ya que sus «resistencias y *negaciones de mí* (...) son mías, patentes a mi vida, pertenecientes a ella»¹⁴⁹. Una y otra vez, la falta de un concepto bien matizado de las categorías de *patencia*, *presencia*, *inmediatez* y *mediación* rompe el cordón nutricional que vincula al hombre con las capas profundas de lo real, profundas en sentido de *creadoras*, superiores, por tanto, en condición ontológica, a todo mero haz de facilidades y dificultades.

En el mundo del otro —afirma Ortega— no puedo adentrarme «porque no puedo entrar directamente, porque no puedo hacerme patente el yo del otro». «Puedo sospecharlo, y esta sospecha, que sí me es patente y que encuentro en mi mundo propio o primordial, es la que me hace presente ese efectivo y estricto no-yo, que me son el otro y su mundo. Esta es la enorme paradoja: que en mi mundo aparecen, con el ser de los otros, mundos ajenos al mío *como tales*, esto es, como ajenos, que se me presentan como impre-

¹⁴⁷ *Op. cit.*, p. 150.

¹⁴⁸ *Op. cit.*, p. 194.

¹⁴⁹ *Op. cit.*, p. 150-151.

sentables, que me son accesibles como inaccesibles, que se patentizan como esencialmente latentes»¹⁵⁰.

La posibilidad de la intercomunicación auténtica se anula si se la ve como un medio de liberar al hombre de su congelante soledad primigenia, no como el *vehículo nato de la potenciación de dos o más seres abiertos por esencia a la creación de ámbitos comunitarios*. «Desde el fondo de radical soledad que es propiamente nuestra vida, practicamos, una y otra vez, un intento de interpenetración, de *de-soledadizarnos* asomándonos al otro ser humano, deseando darle nuestra vida y recibir la suya»¹⁵¹.

Adviértase que la antedicha *potenciación* mutua de los seres implica la *apertura congénita*, como estado permanente de carácter entitativo, y esa forma de interacción complejísima y estrictamente personal que llamamos *encuentro*. Lo profundo, al revelarse claramente como profundo, no intenta hurtar el cuerpo a la auténtica patentización y convivencia, antes tiende a hacerla posible, porque el sentido primario y formal de lo *profundo* (lo «misterioso» en lenguaje marceliano) no viene dado por su condición *latente*, sino por la *riqueza entitativa* que funda el poder ontológico de expresión. Al considerar Ortega, por el contrario, la profundidad y autonomía entitativas como razón de la constitutiva latencia e inaccesibilidad del otro yo, cierra toda vía para un auténtico acceso al mismo y, consecuentemente, para la fundación de *ámbitos comunitarios de convivencia*, fundamento ineludible de una *rigurosa vida social*.

Su penetrante análisis de la precariedad de la

¹⁵⁰ *Op. cit.*, p. 151.

¹⁵¹ *Op. cit.*, p. 120.

posición husserliana al respecto ¹⁵², su atencencia a los puntos de vista schelerianos sobre la primariedad del conocimiento del otro sobre el de uno mismo ¹⁵³, su ágil visión del «poder feminizante» que ejerce el «alma femenina» sobre el cuerpo de la mujer y otros aciertos semejantes no fueron suficientes para mover a Ortega a revisar los principios metodológicos que le impidieron advertir el hecho decisivo a este respecto, a saber: que la posibilidad del conocimiento del *otro*, visto como una instancia tan *próxima* y *entrañable* a nosotros cuanto *irreductible*, pende del poder que tiene lo profundo de fundar relaciones de presencia cuya *densidad entitativa* es directamente proporcional a la tensión centrípeta que lleva a los elementos que las integran a autoafirmarse en sí mismos.

En el momento culminante de su análisis del acceso del yo al Otro-femenino, Ortega —instado por el fenómeno que describe— llega a entrever la importancia decisiva de las realidades dotadas de poder ontológico de expresión. Pero no saca partido a esta intuición fugaz por el lastre que suponen para su vuelo investigador los presupuestos metodológicos que inspiran su teoría de la «com-presencia». «... Se acercaría más a la verdad decir que no son las formas corporales que luego vamos a calificar de peculiarmente femeninas las que nos señalan un extraño modo de ser humano profundamente distinto del masculino y que llamamos 'feminidad', sino más

¹⁵² *Op. cit.*, p. 152-8.

¹⁵³ «La expresión que es el llanto o la irritación o la tristeza no la he descubierto en mí sino *primariamente* en el otro y desde luego me significó intimidades —dolor, enojo, melancolía—. Si yo intento verme lloroso, irritado, afligido en un espejo, *ipso facto* mi gesto correspondiente se detiene o, por lo menos, se deforma y falsea» (*Op. cit.*, p. 157).

bien al contrario: todas y cada una de las porciones de su cuerpo nos com-presentan, nos hacen entrever la intimidad de aquel ser que, desde luego, nos es *la Mujer*, y esta feminidad interna, una vez advertida, rezuma sobre su cuerpo y lo feminiza. La advertencia es paradójica, pero me parece innegable: no es el cuerpo femenino quien nos revela el 'alma femenina', sino el 'alma' femenina quien nos hace ver femenino su cuerpo»¹⁵⁴. Al preguntarse, a continuación, por los caracteres primarios que constituyen para nosotros la feminidad elemental de la mujer, advierte que éstos producen el efecto *paradójico* de impregnar de feminidad su cuerpo haciendo de él un cuerpo femenino, no obstante ser *sólo com-presentes*¹⁵⁵. Nada extraño que, al modo como había escrito anteriormente que «el reo más importante, citado a juicio de ausencia, ha sido el otro hombre, con su cuerpo y sus gestos presentes, pero cuyo carácter de hombre, de otro yo, de otra vida humana, se nos ha revelado como mera realidad interpretada, como la gran presunción y verosimilitud»¹⁵⁶, afirme ahora que «lo que

¹⁵⁴ *Op. cit.*, p. 160. En este contexto conviene tener muy presentes las precisiones realizadas en páginas anteriores acerca de la revisión metodológica que llevó a cabo Husserl —sobre todo, a propósito de su obra *Ideen I*— y de la necesidad de someter el pensamiento orteguiano a un análisis crítico análogo.

¹⁵⁵ A menudo, Ortega ve desbordados sus principios metodológicos por su poderosa capacidad intuitiva. Así, respecto al poder humano de *presenciar* el vivir de los otros, escribe: «Este *presenciar* no es ver patente ante mí esa vida: es entreverla, hacérmela compresente, sospecharla. Pero la salvedad de rigor filosófico que estas palabras enuncian no debe distraernos de que *prácticamente* veamos en efecto, presenciemos el vivir del Otro, dentro del ámbito de reciprocidad que es la realidad *Nosotros*» (*Op. cit.*, p. 187).

¹⁵⁶ *Op. cit.*, p. 130.

llamamos 'mujer' no es un producto de la naturaleza, sino una invención de la historia como lo es el arte», de suerte que «mucho más fértil que estudiar a la mujer zoológicamente sería contemplarla como un género literario o una tradición artística»¹⁵⁷.

En el fondo, la orientación que late en estas afirmaciones responde a la voluntad por parte de Ortega de rehuir el *compromiso metafísico* que entraña la aceptación de la *intimidad humana*, principio y meta de los fenómenos expresivos.

b) Las relaciones interindividuales

Al nacer en un hogar, el hombre se halla abierto a los otros hombres de modo originario y con anterioridad a los demás ámbitos mundanos. Pero esta apertura significa simplemente —según Ortega— un estado pasivo de «simple presencia» de los otros «en el horizonte de mi vida —presencia que es, sobre todo, mera compresencia», no «una acción determinada respecto a ellos»¹⁵⁸. Por eso no constituye todavía una auténtica «relación social», antes se reduce a un modo de «simple coexistencia, matriz de todas las posibles 'relaciones sociales'»¹⁵⁹. Entre individuos es posible la *convivencia* sin necesidad de engendrar *normas sociales*.

Dado que tal actividad respecto a los demás, cuando procede de un ser profundo y apela a un ser dotado de intimidad, se traduce en creación de *ámbitos de convivencia*, al distanciar Ortega la *acción* y la *apertura* desconecta a ésta de la *fundación de ámbitos*. Por eso se apresura a destacar que entender la familia como «la célula so-

¹⁵⁷ *Op. cit.*, p. 165.

¹⁵⁸ *Op. cit.*, p. 135.

¹⁵⁹ *Ibid.*

cial» es un error que rebaja su maravillosa condición de «institución humana».

La *convivencia* (o *inter-presencia*) humana es, para Ortega, «la relación o trato entre dos vidas *individuales*»¹⁶⁰, consistente en que «un individuo, como tal —por tanto, un sujeto creador y responsable de sus acciones, que hace lo que hace porque tiene para él sentido y lo entiende—, actúa sobre otro individuo que tiene los mismos caracteres». «El padre, como individuo determinado que es, se dirige a su hijo, que es otro individuo determinado y único también. Los hechos de convivencia no son, pues, por sí mismos hechos sociales. Forman lo que debiera llamarse 'compañía o comunicación' —*un mundo de relaciones inter-individuales*»¹⁶¹. Este mundo interrelacional no ofrece —según Ortega— la densidad entitativa que requiere un ámbito para despegarse de sus elementos integrantes y constituir una relación propiamente social¹⁶². Por eso destaca Ortega el carácter *activista* de las relaciones interindividuales. Se trata más bien de un *intercambio de acciones* entre seres inevitablemente *ajenos* unos a otros que de la fundación de verdaderos ámbitos de convivencia. El *trato* entre *nos-otros* es una continuada *actividad recíproca*, pero no un verdadero *ámbito comunitario*. «Estar abierto al otro es algo pasivo: es menester que a base de una abertura yo actúe sobre él y él me responda o recíproque»¹⁶³. «Dentro del ámbito de convivencia que abre la relación 'nos-otros' es donde me aparece el tú, o individuo humano único. Tú y yo, y tú, actuamos uno sobre el otro en frecuente interacción de individuo a individuo, únicos ambos

¹⁶⁰ El subrayado es mío.

¹⁶¹ *Op. cit.*, p. 24.

¹⁶² *Op. cit.*, p. 22.

¹⁶³ *Op. cit.*, p. 138.

recíprocamente ¹⁶⁴. Para que surja la «relación social» —entendida esta expresión en sentido vulgar— debe el yo —según Ortega— *actuar* sobre el tú, para provocar de éste una respuesta. «Entonces él y yo nos somos y lo que cada uno hace respecto al otro es algo que pasa entre *nosotros*. La relación *Nosotros* es la primaria forma de relación social o socialidad» ¹⁶⁵. «Los hechos de convivencia no son (...) por sí mismos hechos sociales.» Las acciones *propriadamente sociales* son las que ofrecen los «caracteres negativos» de «irracionalidad», «impersonalidad», «mecanicismo», «inautenticidad», y, dándose «en el ámbito de la convivencia, (...) no son hechos de simple convivencia» ¹⁶⁶. De ordinario —advierde Ortega— no vivimos en la «realidad radical que es la vida de cada cual», sino «que pseudo-vivimos al convivir con el mundo de los hombres, es decir, al vivir en sociedad» ¹⁶⁷. Para tratarnos, debemos operar sobre los demás, y este modo de actuación se realiza casi siempre por vía de atenuencia *impersonal* a los usos y costumbres sociales ¹⁶⁸. En esta línea de propensión a destacar lo negativo, Ortega subraya que «en el nos-otros nos declaramos sí muy unidos, pero, sobre todo, nos reconocemos como otros que los Otros, que *Ellos*» ¹⁶⁹.

De este modo, la interacción personal que funda la entidad familiar no puede ser considerada como *social* en sentido estricto ¹⁷⁰. Ello anula la

¹⁶⁴ *Op. cit.*, p. 139.

¹⁶⁵ *Op. cit.*, p. 178.

¹⁶⁶ *Op. cit.*, p. 25.

¹⁶⁷ *Op. cit.*, p. 177.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Op. cit.*, p. 140.

¹⁷⁰ Para medir el alcance de las observaciones que estamos haciendo sobre la fundación de relaciones sociales, conviene tener muy presentes las múltiples y fecundas investigaciones actuales sobre el *estatuto ontológico* de

posibilidad de que existan ámbitos creados personalmente y asumibles por los seres humanos de modo creador. El mundo *común* u *objetivo* en que nos movemos los hombres y que se halla más allá de nuestros mundos *particulares*, es «colegido» y «construido» —según Ortega— por nosotros por vía de tanteo. A veces, esta *comunidad* mundanal falla y «me hace resumergirme en mi mundo propio y exclusivo, en el mundo primario de mi soledad radical»¹⁷¹. Debido al temor inconsciente de que la densificación entitativa de las relaciones interindividuales degenerare en «cosificación», por la tendencia a confundir lo *metaindividual* con lo *extraño-fáctico-cósico*, Ortega escinde el mundo humano en dos áreas: la actividad *personal a-social*, y la *social a-personal*, que engendran respectivamente relaciones *interindividuales* y *sociales*. Las primeras *no cuajan*, por así decir, en ámbitos robustamente entitativos. Las segundas se *esclerosan* en usos, costumbres y entramados impersonales. Sus presupuestos metodológicos hacen imposible a Ortega integrar en el seno de lo comunitario —rigurosamente entendido— lo *personal-reflexivo-voluntario* y lo *metaindividual-interrelacional-habitual*.

La sima abierta entre lo social y lo individual no puede ser colmada con lo interindividual¹⁷², pues no basta aquí mostrar una vertiente humana que parezca intermedia entre la retracción en el ámbito *ensimismante* de la «autenticidad per-

la *realidad familiar*. Véase, por ejemplo, L. Doncy: *Introduction à une connaissance de la famille* (Edit. Familiales de France, 1946); P. Archambault: *La Famille, oeuvre d'amour* (Edit. Familiales de France, 1950); G. Marcel: *Homo viator*, Aubier, París, 1945.

¹⁷¹ *Op. cit.*, p. 136-137.

¹⁷² Como sostiene Paulino Garagorri frente a José Ferrater Mora. (Cf. Ortega, *Una reforma de la filosofía*, «Revista de Occidente», Madrid, 1958.)

sonal» y la enajenación *alterante* provocada por la atenuencia al decurso fluyente de la vida colectiva, antes se impone mostrar *en qué nivel de actividad humana* es posible desbordar la soledad agostadora sin perder la necesaria autonomía, creando formas de convivencia al tiempo que se incrementa la propia libertad personal de decisión. Para ello se requiere un profundo análisis de los conceptos de *persona, comunidad, ámbito, distensión expresiva y comunicación*; análisis radicalmente inviable sobre la base de los supuestos que Ortega adopta, como queda de manifiesto en la prevalencia que concede a los «campos pragmáticos» y a los usos, costumbres y «creencias»¹⁷³. Tal estudio nos permitirá desbordar el atávico miedo a lo «cósico», y entrever la densidad entitativa que ostentan ciertas entidades metaindividuales, más *atmosféricas* que *cósicas*, que surgen como un *novum ontológico* al entrar las personas en relación mutua a un *nivel de autenticidad personal*, con las múltiples exigencias que éste implica. Una de estas implicaciones, la más alta y fecunda, es la urgencia de desbordar la soledad egoica en el acto mismo de abrirnos al prójimo e impulsar nuestra acción con la energía que procede no de nuestros alicortos fines egoístas, sino del ámbito complejo de valores en los que

¹⁷³ Lo *social*, según Ortega, no aparece en oposición a lo *individual*, sino a lo *inter-individual*, es decir, no al hombre aislado, sino a la «relación de hombre a hombre, de individuo a individuo, de persona a persona» (*Op. cit.*, p. 217). La relación «social» estricta empieza cuando esta interrelación humana pierde su *espontaneidad creadora* y adopta esquemas y normas *impersonales*. «Social» es, por tanto, «el acto en que el guardia nos prohíbe el paso», pues «no se origina espontáneamente en él, por motivos personales suyos, y no lo dedica a nosotros de hombre a hombre» (*Ibid.*).

participamos con un género de comunidad prodigiosamente activa y creadora. Según Ortega, en cambio, la relación interindividual enfrenta siempre a dos hombres, «cada uno de los cuales actúa desde su personal individualidad, es decir, por sí mismo y en vista de sus propios fines». «Cada uno en esa acción emerge de la soledad radical que es primordialmente la vida humana y desde ella intenta llegar a la radical soledad del otro»¹⁷⁴. Lo decisivo en este contexto es analizar si todo lo que «envuelve» al yo y al tú en la vida de convivencia es *ajeno* a los mismos y anula, por tanto, su capacidad de obrar con *autonomía personal*, o puede, en casos, estar de tal modo *integrado* en la personalidad de entrambos que ésta no logre *desplegarse* sino *dejándose henchir* las velas por su impulso. Ortega parece no tener en cuenta sino la primera posibilidad. «... Pseudo-vivimos al convivir con el mundo de los hombres, es decir, al vivir en 'sociedad'»¹⁷⁵.

No es, pues, necesariamente lo interindividual tan *asocial*, ni lo social tan «desalmado» y *a-personal* como propugna Ortega, pues todo ámbito metaindividual es creado por el hombre al hilo del despliegue de sus posibilidades personales y es, por ello, susceptible de ser re-creado con autenticidad personal por el mismo, en un proceso de *autoheteronutrición* que constituye la enigmática y fecundísima dialéctica *hombre-mundo*. Vista esta dialéctica desde el ángulo de visión que propongo, entiendo que las intuiciones orteguianas cobran una perspectiva nueva y una fecundidad inédita.

¹⁷⁴ *Op. cit.*, p. 215.

¹⁷⁵ *Op. cit.*, p. 177.

c) Las relaciones sociales

Desde esta perspectiva, en efecto, resulta posible adivinar la energía personal que late, más o menos soterrada, en los usos colectivos —gestos cotidianos, normas cívicas, lenguaje común¹⁷⁶, etcétera— y elevar la vida humana cotidiana al nivel debido de *autenticidad*, que va siempre hermanada con un cierto grado de poder *creador* y *re-creador*. Vista la vida humana en el plano de radicalidad que ella exige, se advierte que no somos «meros ejecutores» de nuestras acciones, «como el gramófono canta su disco, como el autó-mata practica sus movimientos mecánicos»¹⁷⁷.

Es muy útil para nuestros fines metodológicos advertir cómo se resiste Ortega a integrar en la urdimbre nuclear de su pensamiento los datos de la experiencia que pueden llevarle a la necesidad de revisar sus presupuestos *metafísicos*. Para explicar el origen del lenguaje afirma que «es un error pretender derivar el lenguaje partiendo de

¹⁷⁶ Ortega advierte que «la lengua es un uso social que viene a interponerse entre los dos, entre las dos intimidades, y cuyo ejercicio o empleo por los individuos es predominantemente irracional» (*Op. cit.*, p. 263). Considera escandaloso y casi cómico que denominemos con las palabras «racional» y «lógico» a nuestro comportamiento máximamente inteligente, «cuando esos vocablos vienen de *ratio* y *logos*, que en latín y griego significaron originariamente 'hablar', es decir, una faena que es irracional, cuando menos por uno de sus lados constitutivos y frecuentemente por todos» (*Op. cit.*, p. 263). «Hablar es *principalmente* (...) usar de una lengua en cuanto que está hecha y nos es impuesta por el contorno social» (*Op. cit.*, p. 281). Por destacar el carácter *recibido* e *impuesto* del lenguaje, Ortega se siente urgido seguidamente a postular como tarea de la lingüística el análisis de un estrato más profundo y anterior que el habla: el *decir*, fuente *creadora* de todo lenguaje.

¹⁷⁷ *Op. cit.*, p. 25.

un ser que fuera animal en el mismo sentido que los demás»¹⁷⁸. La diferencia entre «ese animal que va a ser el hombre» y los demás animales radica en que aquél «tenía mucho, *anormalmente* mucho que decir». Este adverbio, que Ortega se cuidó de subrayar, indica que esa extraordinaria necesidad de comunicación y el «mundo interior» rebosante al que responde rompían superfetariamente la serenidad y equilibrio de la especie animal. Ortega pone singular empeño— aquí y en otros lugares— en negar que este «mundo interior» tenga *desde el principio*, como un don de caracteres precisos y logrados, una *condición racional*, sin duda porque esta plena racionalidad primigenia supone un *salto entitativo* sobre el nivel del bruto. Apoyándose en el hecho incuestionable del progreso realizado por el hombre cuanto a sus posibilidades racionales, Ortega afirma que «basta contemplar con un poco de rigor eso que *hoy* es en nosotros la llamada 'racionalidad' para que veamos paladinamente, en ella misma, los síntomas de un comportamiento mental que ha sido obtenido con gran esfuerzo a lo largo de la trayectoria humana, que lejos de ser originario es un producto de selección, educación y disciplina ejercitadas durante cientos de miles de años»¹⁷⁹. La única novedad ontológica *primigenia* que admite es la *fantasia* —que en el prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes, vincula con la *memoria*—, facultad que suele considerarse como *menos comprometida ontológicamente*. «En el animal que luego resultó 'hombre' tuvo, sí, que surgir en anormal desarrollo y superabundancia una función primigenia: la fantasía, y sobre esta función actuó la disciplina milenaria que ha conseguido hacer de ella lo que

¹⁷⁸ *Op. cit.*, p. 286.

¹⁷⁹ *Op. cit.*, p. 287.

hoy, bastante abusivamente, llamamos 'razón'¹⁸⁰. Este «*torrente* de fantasía, de *hiperfunción* imaginativa» brotó en el ser humano con el fin de «vicariar los instintos perdidos» y orientarse en la existencia, que se torna inhóspita al no saber el hombre a qué atenerse. El vocablo «*torrente*» y el afijo «*hiper*», subrayados intencionadamente por mí, indican el carácter epifenoménico que este brote de fantasía ostenta cuando se contempla la cumbre entitativa que es el ser humano desde el ancho valle sereno que constituye la vida animal. «... Frente a la doctrina teológica, que hace del hombre una especial creación divina, y la zoológica, que le inscribe en los límites normales de la animalidad, cabe un tercer punto de vista que ve en el hombre un animal anormal. Su anormalidad habría consistido en esa superabundancia de imágenes, de fantasmagorías que en él empezó a manar y creó dentro de él un 'mundo interior'. El hombre sería, según esto —y en varios sentidos del vocablo— un animal fantástico. Esta riqueza interna, ajena a los demás animales, dio a la convivencia y al tipo de comunicación que entre éstos existe un carácter totalmente nuevo, porque no se trató ya sólo del envío y recepción de señales útiles referentes a la situación en su contorno, sino de manifestar la *intimidad* que, exuberante, oprimía por dentro a aquellos seres, los desasosegaba, excitaba y atemorizaba reclamando salida al exterior, participación, auténtica compañía; es decir, intento de interpretación»¹⁸¹.

El surgimiento en el universo de seres con *intimidad* hace insuficiente el *gesto animal* —provocado por el utilitarismo zoológico— y exige el brote del *lenguaje*. «... Como las cosas del mundo

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Op. cit.*, pp. 287-288.

interior no se pueden percibir, no basta con 'señalarlas'; la simple señal tuvo que convertirse en expresión, esto es, en una señal que porta en sí misma un sentido, una significación. Sólo un animal que 'tiene mucho que decir' sobre lo que no 'está ahí', en el contorno, se verá obligado a no contentarse con un repertorio de señales, sino que choca con la limitación que éste representa, y este choque le lleva a superarlo»¹⁸². En la misma línea de acceso a lo superior a través de lo inferior, Ortega confiere a la *precariedad expresiva* del signo el *poder de propulsión* necesario para dar origen al fenómeno altísimo del *lenguaje*. «... Es curioso que este choque con un medio de comunicación insuficiente, al que parece debe atribuirse la 'invención' del lenguaje, es lo que en éste perdura y sigue actuando en incesante serie de pequeñas creaciones. Es el permanente choque del individuo, la persona, que quiere *decir* lo nuevo que en su intimidad ha surgido y los otros *no ven*, y la lengua ya hecha —el choque fecundo del decir con *el habla*»¹⁸³. De este modo, lo que hay en el lenguaje de *creadoramente personal* queda estrechamente vinculado y, en parte, supeditado a la ancha franja masiva de *impersonalidad* que ofrece el hablar de la *gente*.

De nuevo debemos destacar aquí que entre la mera *recepción pasiva* de un elenco de vocablos y expresiones y la *creación originaria* de modos expresivos inéditos media el amplísimo campo de lo que podríamos llamar «clases medias» de la comunicación: el número ingente de personas que confieren en grado diverso al lenguaje recibido un *impulso personal expresivo* que encierra un mensaje único y singular¹⁸⁴. La alta calidad

¹⁸² *Op. cit.*, p. 288.

¹⁸³ *Op. cit.*, pp. 288-289.

¹⁸⁴ Sobre la relación del lenguaje con la *vida interior*

entitativa del lenguaje hace a éste susceptible de ser empleado en muy diversas circunstancias, por muy diferentes sujetos y con tonalidades siempre nuevas sin perder su consistencia y su vigor originario, antes ganando esa forma singular de robustez que confiere a ciertas entidades la riqueza ganada a través del cambio.

Teniendo en cuenta estas precisiones, podemos redimir a «la gente» de la acusación de constitutiva banalidad que se deriva de la expeditiva identificación de lo *metaindividual* y lo *impersonal*¹⁸⁵. Sólo por esta vía de esforzada integración es posible resolver la comprometida paradoja que se produce al haber de admitir la existencia de acciones específicamente humanas que no se «originan en la persona o individuo, ni éste las quiere ni es responsable de ellas y con frecuencia ni siquiera las entiende»¹⁸⁶, y evitar, así, las imprevisibles consecuencias que se derivan de pensar que «al seguir los usos nos comportamos como autómatas, vivimos a cuenta de la sociedad y colectividad». Estas consecuencias quedan patentes ante la mera descripción orteguiana de la sociedad: «... Esta no es algo humano ni sobrehumano, sino que actúa exclusivamente mediante el puro mecanismo de los usos, de los cuales nadie es sujeto creador responsable y consciente. Y

—entendida como el poder de fundación de vida espiritual a través de la co-creación de ámbitos de convivencia—, la *razón* y el *sentido* se hallan en las obras de F. Ebner muy sugestivas consideraciones. Puede verse sobre ello mi obra *Pensadores cristianos contemporáneos*, B. A. C., Madrid, 1968, pp. 262 y ss.

¹⁸⁵ «... Ese repertorio de gestos que el individuo emite es sólo en mínima parte de carácter personal. Casi todos nuestros gestos provienen de nuestra sociedad, son movimientos que hacemos porque la gente los hace» (*Op. cit.*, p. 294).

¹⁸⁶ *Op. cit.*, p. 25.

como la 'vida social o colectiva' consiste en los usos, esa vida no es humana, es algo intermedio entre la naturaleza y el hombre, es una casi-naturaleza, irracional, mecánica y brutal. No hay un 'alma colectiva'. La sociedad, la colectividad es la gran desalmada —ya que es lo humano naturalizado, mecanizado y como mineralizado—. Por eso está justificado que a la sociedad se la llame 'mundo' social. No es, en efecto, tanto 'humanidad' como 'elemento inhumano' en que la persona se encuentra»¹⁸⁷.

Ortega afirma muy justamente que «la sociedad atesora el pasado» y, al darle resuelto al hombre «casi todo lo que tiene que hacer», lo pone en franquía para concentrar «su vida personal, creadora y verdaderamente humana en ciertas direcciones» abiertas al progreso. Pero no aclara con la deseada radicalidad en qué puede consistir esta vida de creación rigurosamente *personal* y qué *estatuto ontológico* ostenta ese modo de «realidad segunda que es la convivencia»¹⁸⁸.

Muchas y graves son las cuestiones que suscita el tratamiento dado por Ortega al tema de la vida personal, inter-individual y social. Por falta de espacio digamos escuetamente que para determinar una circunstancia de tal envergadura como es el carácter *personal* o *impersonal* del uso del lenguaje y de la asunción por parte de cada uno de los hombres del legado de la tradición —costumbres, doctrinas, creencias, etc.—, se debe proceder con suma cautela, evitando la fácil acomodación a fórmulas dilemáticas, basadas en el falso supuesto acrítico de que no pueden darse en el hombre sino dos actitudes opuestas: la *absolutamente creadora* y la *totalmente pasiva*.

¹⁸⁷ *Op. cit.*, p. 27.

¹⁸⁸ *Op. cit.*, p. 201.

Un análisis exento de prejuicios nos revela que —por fortuna para un ser de términos medios como es el hombre— se dan modos intermedios de creatividad que redimen a los actos humanos de toda caída fatalista en el gregarismo irracional. La *Estética de la formatividad* contemporánea nos ayuda sobremanera a poner en forma nuestra capacidad de precisar los diversos grados de perfección que puede alcanzar el poder creador humano. A esta luz puede verse con claridad que considerar toda forma de inserción en una realidad «envolvente» como una alienación o una «alteración» propia de modos de vida inauténticos responde a una visión muy elemental, excesivamente poco matizada, de la compleja trama que forma la actividad creadora humana.

9. *El espíritu como «contradictor del alma»*

Analizando el influjo que ejerce el intento de inmergir la razón en la vida sobre la teoría del acceso del hombre a los demás y de la creación de relaciones sociales, conviene estudiar seguidamente la idea de «espíritu» que se deriva de la contraposición entre «vida intelectual» y «vida espontánea».

Entendida la *vida intelectual* como un modo de alejamiento de lo real concreto móvil, la campaña a favor de la movilidad incesante y multicolora de la vida —cuyo principio se supone ser el «alma (Seele)— asume la forma belicosa de *ataque contra el espíritu* (Geist), entendido como raíz del distanciamiento que implica toda toma intelectual de posición. A merced de múltiples equívocos que urge delatar, se impuso en Europa a principios de siglo la convicción de que «con el espíritu advienen las distancias», y, en consecuencia, el ansiado retorno a la *inmediatez* de lo

concreto-vital adoptó actitudes marcadamente *antiespiritualistas*.

Esta nefasta *desvitalización* del espíritu, visto como «Geist», fue de la mano con la reducción del mismo a algo cósmico sobre la base de la pretendida *identidad fijista* de ese producto suyo característico que son los *conceptos*. «... El ser idéntico es el ser sustante o sustancia, el ser que se basta a sí mismo, el ser suficiente. Esto es la cosa. El espíritu no es sino una cosa. No parece sino que las otras cosas son cosas por su materialidad, por su espacialidad, por su fuerza. De nada les serviría todo esto si no fuesen además, y antes que todo, idénticas, *por tanto, conceptos*. La *protocosa*, la *Urding*, es el intelecto. El identifica, cosifica (*ver-dinglicht*) todo lo demás» (VI, 31). «El espíritu, si algo en el mundo lo es, es identidad y, por tanto, *res*, cosa, todo lo sutil, etérea, que se quiera. El espíritu tiene una consistencia estática: es ya y desde luego lo que es y va a ser» (VI, 30). «... El concepto de Espíritu es un naturalismo larvado y, por ello, inoperante frente a las concepciones naturalistas, sus presuntas enemigas» (VI, 30). Esta interpretación *cosista* del espíritu es decisiva para la marcha ulterior del pensamiento orteguiano, porque cierra toda vía de acceso al ámbito de las realidades *metaobjetivas*, que constituyen el suelo y el clima —es decir, la auténtica circunstancia— en que se desarrolla la vida humana integral ¹⁸⁹.

Al no movilizar sino un concepto unívoco de *identidad*, se tiende a considerar todo lo no mera-

¹⁸⁹ El estudio de este género densísimo de realidades hará posible llevar a cabo la *ampliación del concepto de sustancia* necesaria para comprender esa forma altamente calificada de alianza que se da en el espíritu entre dos cualidades aparentemente opuestas: la *movilidad* y la *permanencia* (cf. nota 3^{bis} de la *Primera Parte*).

mente fluido como cóscico, por no poder adivinar la *movilidad eminente* que late en las realidades superobjetivas que, sin ser cóscico-objetivas, poseen un género de *objetividad singular* que une la *firmeza* a la *flexibilidad creadora*.

De modo semejante, si se entiende lo *conceptual* como algo meramente abstracto-esquemático-irreal, no es posible vincularlo con la concreción circunstancial de las cosas. J. Marías afirma que el ingrediente perdurable e idéntico de los conceptos refleja la persistencia durante cierto tiempo de algún elemento o dimensión que funciona de modo análogo. Este ingrediente es —a su juicio— un mero «esquema formal, y como tal incompleto, que sólo adquiere su plena concreción real cuando se va llenando de sucesivos contenidos históricos». La abstracción «sólo se interesa por esos esquemas, y puede atenerse a su identidad sin grave quebranto; pero el conocimiento real, sobre todo el de lo humano, necesita integrarse con la concreción insustituible de las cosas»¹⁹⁰.

Indudablemente, lo decisivo es la atención a lo *real-concreto*, hasta el punto de que será difícil encontrar una corriente filosófica que haga del concepto —visto como mero esquema formal— una meta del pensamiento. El prestigio secular del concepto pende justamente de la posición de vecindad en que se halla respecto a la multiplicidad de lo concreto a la que *domina* de un modo poderoso. Esta forma de dominio compromete relaciones entitativas mucho más hondas y complejas que las indicadas por el «mero irse llenando el concepto de sucesivos contenidos históricos», *expresión objetivista* por completo insuficiente. Para precisar con rigor la relación del concepto *uno* y la realidad *múltiple* se precisa un análisis

¹⁹⁰ Cf. *Introducción a la filosofía*, p. 142.

bien matizado de los *diversos modos de concreción* que ostenta la realidad. Vistos los conceptos de modo dinámico genético se advierte que su proclividad constitutiva hacia lo concreto responde a su condición entitativa de *fundadores de concreción*, al modo como la supratemporalidad del *sentido* funda la temporalidad de las *palabras*.

El temor instintivo a lo cósmico impidió a buen número de pensadores del primer cuarto de siglo advertir la existencia de un tipo de realidades que ostentan un *modo tan alto de objetividad* (densidad ontológica y firmeza) que pueden *objetivarse* (autorrevelarse encarnándose en medios expresivos *objetivos*, en sentido de mensurables, sensibles, verificables) sin someterse al riesgo de *objetivización* (reducción a la condición de meros objetos o cosas). El espíritu, como ejemplar modélico de realidad *superobjetiva* (*eminente-mente objetiva*), tiene el alto poder de *objetivarse* (revelarse a través de lo objetivo-sensible) y de *objetivar* (proyectar ante sí en una relación de sujeto a objeto) a los demás seres sin necesidad de someterse a humillantes procesos *objetivizantes* (o *cosificadores*). El espíritu se autorrevela con claridad a través de lo *objetivo*, pero se revela claramente como una entidad *metaobjetiva*. El espíritu *objetiva* a los demás seres, proyectándolos a la *distancia de perspectiva* que engendra *poder de captación*, y lo hace respetando la condición ontológica de los objetos-de-conocimiento, que no siempre se reducen a meros «objetos». Esta actitud es denominada por buen número de pensadores actuales, siguiendo a Goethe, *reverencia* (Ehrfurcht). La actitud reverente insta al sujeto a distinguir muy cuidadosamente los diferentes estratos de ser a que pertenecen los objetos de conocimiento. Ortega suele reducir toda clase de objetos distintos del yo cognoscente

a la categoría infrapersonal de «cosa»¹⁹¹. Con ello se hace muy difícil distinguir debidamente la dignificante tarea de *ob-jetivar* (poner ante los ojos, entrar en relación de encuentro cognoscente con una realidad) y la degradante función de *objetivizar* (*ver-dinglichen*: reducir a condición de mero «objeto» o cosa).

Este gravísimo riesgo lo evita el pensamiento personalista planteando el problema del conocimiento sobre la base del caso más complejo y fecundo: el conocimiento de los seres *personales*, que no puede darse en el registro *disolvente* —por cosificante— de la *posesión* y el *dominio*¹⁹².

Ortega ciega esta fecunda vía al reducir a la condición de *cosas* los diferentes objetos de conocimiento y el sujeto mismo cognoscente, en cuanto cuerpo y en cuanto espíritu. Bien es cierto que, con su característico método zigzagueante, Ortega distingue en *El hombre y la gente* el término *cosa* de «realidad cósmica» en sentido estricto, y lo utiliza para indicar, en plan dinámico-interrelacional, toda entidad que sirve al hombre para desarrollar sus proyectos o para entorpecerlos. «Quede clara esta noción de 'ser para' como la que expresa el ser originario de las cosas en cuanto 'cosas de la vida', asuntos e importancias.» «... El ser

¹⁹¹ «... El hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es un alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa» (VI, 32).

¹⁹² En este nivel de las realidades «poseíbles» y «dominables» se mueve expresamente Ortega. «Al hablar sobre la realidad —*ontología*— nos encontramos teniendo que ser fieles, a la vez, a las condiciones de lo real sobre que pensamos y a las condiciones del pensar con que 'manipulamos' la realidad» (VI, 29). Véase en R. Guardini: *Lebendiger Geist (Espíritu viviente)*, Edit. Arche, Zurich, 1950, y *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Konkret-Lebendigen*, Edit. Grünewald, Maguncia, 1955², diversas precisiones sobre el carácter objetivista de la «manipulación de conceptos» (*Begriffshantieren*).

'cosas' *sensu stricto* es algo que viene después, algo secundario y en todo caso muy cuestionable.» «Ciertamente que la metafísica nació, allá en Grecia, en el primer tercio del siglo v, como la pesquisa del ser de las cosas, pero entendiendo por su ser lo que ellas son, diríamos, por su cuenta y no meramente lo que *son para nosotros*. Es el ser en sí y por sí de las cosas. Aquella ciencia que un cartesiano, a fines del siglo xvii, llamó ontología, se esfuerza, trasuda y se extenua desde hace veinticinco siglos en encontrar ese *ser* de las cosas. Pero la pertinacia del esfuerzo revela que ese ser de las cosas que se busca no ha sido aún suficientemente encontrado. Lo cual sería razón nada parva para sospechar que no lo tienen; pero es, sin duda, razón sobrada que si lo tienen es problemático y es, en cambio, evidente que no lo ostentan. De otro modo nos sería notorio y archisabido. Esto me llevó hace muchos años a la audaz opinión de que el ser de las cosas, en cuanto ser propio de ellas aparte del hombre, es sólo una hipótesis, como lo son todas las ideas científicas» (*Op. cit.*, pp. 104, 86, 105-6).

Esta atomización relacional-pragmática de las entidades del entorno humano parece exonerar el concepto de *cosa* de su carácter opaco, meramente fáctico, rígido, inmóvil, a-dialéctico. Pero si no nos dejamos seducir por la brillante movilidad de los «campos pragmáticos», veremos que Ortega no supera aquí el nivel de la realidad meramente *cósico-objetivista* (en el sentido de asible, mensurable, susceptible de verificación y control), pues una realidad que no tiene más razón de ser que desempeñar un papel de facilidad o dificultad para el hombre que la inserta en la trama de un proyecto vital no alcanza el nivel metacósico antes se reduce a la condición de mera realidad bruta, carente de auténtica *intimidad* o *inter-*

na solidez —que se traduce en poder autoexpresante y creador de ámbitos interaccionales—. De ahí que el paso de la consideración rígida de las entidades del entorno como cosas dotadas de un *ser en sí* a la concepción de las mismas como «haces de facilidades o dificultades» no confiera al conocimiento humano una verdadera movilidad, que se gana, más bien, cuando se entra en relación de interferencia creadora con realidades capaces —merced a su alta densidad entitativa y al consiguiente poder creador de ámbitos— de darse *por vía de presencia*.

Al plantear el complejo problema del *ser* en términos de mera *servicialidad*, y no con la amplitud que implica, por ejemplo, el concepto ruibaliano de «correlatividad universal», el zubiriano de «respectividad» y el whiteheadiano de «socialidad prehensiva» del cosmos, Ortega no logra articular debidamente el relacional «ser para» con el sustantivo «ser en sí». Convendría confrontar detenidamente el concepto orteguiano de «cosa» con el de «acontecimiento» (event, Ereignis) en Urs von Balthasar y Whitehead, el de «concrecencia» asimismo en Whitehead y el de «suceso» en Zubiri; la expresión orteguiana «campo pragmático» con las zubirianas «campo de posibilidades», «realidad suprastante», «esencia abierta», y con el término whiteheadiano «superjet».

Por desconocer el nivel de realidades superobjetivas —tan objetivas como las cóscicas, tan flexibles como las ideales— y moverse en el inestable sendero que divide, como dos abismos, lo real de lo irreal, lo cóscico-fáctico de lo ideal, Ortega no puede buscar la ansiada flexibilidad metodológica sino en la oposición a *toda forma de identidad*. Dado que el dominio sobre la multiplicidad dispensa de lo real ejercido por el espíritu se traduce en *conceptos* —que responden al *rigor y robustez*

de las entidades superobjetivas, no a una *mera evasión* hacia regiones de vacía *irrealidad*—, Ortega monta su campaña de reivindicación de lo vital —como encarnación de lo móvil, vario, jugoso y multicolor— sobre la base de una repulsa insistente y enérgica de la actividad intelectual, a la que acusa de *naturalista*. «... El error profundo del naturalismo es inverso del que se le supone: no consiste en que tratemos las ideas como si fuesen realidades corporales, sino, al revés en que tratemos las realidades —cuerpos o no— como si fuesen ideas, conceptos: en suma, identidades» (VI, 31). «El naturalismo es, en su raíz, intelectualismo (proyección sobre lo real del modo de ser peculiar a los conceptos)» (VI, 30). Inspirado en un concepto de la lógica muy estrecho, Ortega exhorta al lector a renunciar alegre y valerosamente a la comodidad de presumir que lo real es lógico, y reconocer que lo único lógico es el pensamiento (VI, 30).

Se olvida con demasiada frecuencia que lo conceptual se mueve en niveles de *superobjetividad* —u objetividad eminente—, no de *simple irrealidad*. Limitarse a dividir el universo en las dos franjas contrapuestas de lo real y lo irreal, en vez de someterse al arduo análisis de las *diferentes y complejas formas de realidad*, es un recurso expeditivo que no puede sino abocar al desmantelamiento intelectual y espiritual del hombre. El estudio de estos diferentes modos de realidad descubrirá la existencia de muy diversos tipos de *identidad* y *mismidad* que confieren al pensador grandes posibilidades de movimiento en el mutuo juego de la *sustantividad* y la *movilidad*. Es la *poderosidad* misma de lo real la que desborda por dentro la rigidez del esquema dilemático «o permanencia sustancial, o movilidad perspectívica». Sólo, pues, a niveles *hondos* de lo real

es posible articular lo sustante y lo móvil a través del proceso creador de ámbitos o campos de posibilidades, cuyo engarce constituye el auténtico sistematismo de la Historia. Puesto que tales ámbitos son fruto de una labor creadora por parte del hombre, ser comunitario e histórico, la inserción de éste en la circunstancia queda redimida, a este nivel, de toda limitación empirista. Una entidad puede estar, por tanto, *atenida* al entorno circunstancial y *desvinculada* —por superación— del mismo. La articulación de estos modos diversos de vinculación es tarea ineludible de toda teoría de la Historia que no se reduzca a una mera fluidificación de lo sustante.

Por falta de un análisis cuidadoso de las categorías que están aquí en juego, Ortega malentien- de como un modo de *retracción absoluta* la *distancia de perspectiva* a que se sitúa el intelecto respecto del objeto de conocimiento para ganar una proximidad eminente con el mismo¹⁹³. Cuando el intelectualismo —tan denostado por Ortega debido a su pretendido alejamiento de lo real— afirma que el objeto propio del entendimiento son las *quidditates in sensibili* —es decir, la vertiente esencial de las cosas corpóreas— quiere indicar, en lenguaje de la época, que la facultad intelectual humana se da en una *constitutiva distensión a nivel de realidades profundas*. La distancia a que se sitúa el intelecto tiene justamente el fin estratégico de lograr una vinculación intensa con lo real no mediante un mero contacto con la ver-

¹⁹³ Con esta *retracción* se vincula la interpretación *utilitarista* del concepto. Del concepto de «río» afirma Marías que es tal vez «único», pero es un nuevo elemento del cual «me sirvo para manejar las otras tres realidades»; a saber, el río como algo que me apaga la sed, me cierra el paso o me defiende (*Introducción a la Filosofía*, pp. 136-7.).

tiente sensible de las entidades entorno, sino a través de modos de unión más radicales. El ahondamiento en los fenómenos característicos de la realidad *profunda* nos libera del temor al cosismo en cuanto nos permite advertir la correspondencia existente entre la densidad entitativa de los seres y su capacidad de interrelacionarse, o, si se prefiere, entre su grado de mismidad entitativa y su capacidad de fundación de ámbitos correlativos. Sólo al nivel de las realidades dotadas de *interioridad* —entendiendo por tal la capacidad de autoexpresarse a través de medios objetivos expresivos— puede el hombre descubrir la posibilidad de vincular en un mismo ser la *sustantividad más firme* y la *relacionalidad más flexible y creadora*. Este carácter bifronte de los seres profundos tiene muy fecundas consecuencias en la Teoría del Conocimiento, la Ética y la Metafísica, pues obliga al sujeto cognoscente a adoptar respecto a los objetos de conocimiento actitudes tanto más reverentes —es decir, respetuosas con la condición irreductible de los mismos— cuanto más intenso y radical es el papel que éstos juegan en su vida.

El desconocimiento de estas formas hondísimas de dialéctica induce a Ortega a reducir el problema del ser —siempre latente en toda concepción gnoseológica— a un superficial peloteo dialéctico entre el objeto y el sujeto. «La necesidad de superar y trascender la idea de naturaleza procede precisamente de que no puede valer ésta como realidad auténtica, sino que es algo relativo al intelecto del hombre, el cual, a su vez, no tiene realidad tomado aparte y suelto —éste es el error de todo idealismo o 'espiritualismo'—, sino funcionando en una vida humana, movido por urgencias constitutivas de ésta. La naturaleza es una interpretación transitoria que el hombre ha

dado a lo que encuentra frente a sí en su vida. A ésta, pues, como realidad radical —que incluye y preforma todas las demás—, somos referidos» (VI, 31). «... El modo de ser de la vida ni siquiera como simple existencia es *ser ya*, puesto que lo único que nos es dado y que *hay* cuando hay vida humana es tener que hacérsela, cada cual la suya» (VI, 32).

Dentro de la línea marcada por el esquema «estatismo-movilismo», que Ortega utiliza con desenfado, contrapone éste el *ser* al *vivir*, que consiste —a su juicio— en «ir siendo», mientras el ser es lo «ya sido». Si el pasado es «el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, lo inexorable y fatal», se impone decir que el hombre *vive*, no que *es* (VI, 39).

Esta superficial concepción del ser y la correlativa del vivir no permiten a Ortega plantear el problema de la historia al debido nivel de hondura, único en que el hombre, en relación de encuentro creador con los seres profundos del entorno, realiza la tarea «poiética» que lo define como *ente histórico*. Si, «para desesperación de los intelectuales, el ser es, en el hombre, mero pasar y pasarle: le 'pasa ser' estoico, cristiano, racionalista, vitalista», de modo que el ser humano no se «adscribe a ninguna de esas formas» —aun a las más irreductiblemente personales, como el ser Pericles o Stephan George—, sino que «las atraviesa, las vive», el razonamiento esclarecedor, la *razón* por excelencia de lo que *es* un hombre en un momento determinado viene dada sin más por la *narración* escueta de lo que fue anteriormente. Pero este pasado no encierra, como una virtualidad positiva, la razón de ser de lo presente, sino la razón de lo que el hombre, al presente, evitará ser. «Las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no

sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vista del pasado» (VI, 41).

Esta atención a los dictados de la experiencia humana no supe, sin embargo, la actividad propiamente *creadora* de la elaboración de proyectos. El mero estar alerta para no repetir las formas pasadas no da razón de algo tan complejo, hondamente significativo, absolutamente irreductible —pese al cúmulo de semejanzas que median entre los diversos fenómenos humanos— como es, por ejemplo, ser cristiano. Todo nos hace temer que la *razón histórica* (limitada por principio a describir *a posteriori* —sobre los hechos— cómo se suceden, con qué ritmo, con qué forma de encabalgamiento mutuo los diversos proyectos vitales que el hombre elabora al hilo del tiempo en virtud de la circunstancia cambiante y de los proyectos anteriores desechados a causa de sus deficiencias) no da razón cabal del singular poder creador de formas de vida *originarias* que tal desarrollo vital humano implica.

A la dialéctica de la «razón lógica» se opone —según Ortega— la de la «razón histórica», según la cual el hombre «va siendo» y «des-siendo», va acumulando el ser —el pasado—, y haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Los verbos «acumular» y «hacer» delatan el carácter *objetivista* del nivel en que se mueve este planteamiento orteguiano, nivel al que no es posible valorar debidamente el poder *creador* del espíritu, ya que, si bien es del todo exacto que «el mismo conocimiento que nos descubre la variación del hombre hace patente su consistencia progresiva» y que el hombre de hoy incluye el ser de sus antepasados, aunque sea en la forma precaria de evitar serlo, *resulta injustificado explicar el surgimiento de actitudes humanas nuevas por la tensión a soslayar las ya experi-*

mentadas como de algún modo ineficaces. «El europeo actual se siente hoy sin fe viva en la ciencia, precisamente *porque* hace cincuenta años creía a fondo en ella» (VI, 42). La necesidad de subrayar el papel —en exceso olvidado— que ejerce la sucesión histórica en las decisiones humanas lleva a Ortega a extremar las cosas, absolutizando este papel y desatendiendo la parte nada accidental que compete al poder humano de creación originaria. Todo cambio que ostenta un rango histórico conlleva un cúmulo de implicaciones inabarcables relativas en cierta medida al pasado histórico, pero también, y no en último término, *al entramado de ámbitos que constituye la auténtica circunstancia humana integral*. En el caso concreto de la pérdida de la fe en la ciencia, al que alude Ortega, no sólo gravita sobre la conciencia del hombre el recuerdo de una actitud pasada; gravitan ante todo las exigencias mismas de lo real que instan al sujeto cognoscente a revisar sus posiciones intelectuales. Una y otra vez parece Ortega no distinguir suficientemente entre «condiciones» y «causas», entre ingredientes de lo que podemos denominar *ámbito causal* y este ámbito visto *en toda su integralidad*.

De modo análogo, adjudicar a la razón histórica —como descripción aposteriorística de los avatares del pasado— la determinación de «qué es lo bueno, lo malo, lo mejor y lo peor» (VI, 41) es una supervaloración objetivista del nivel fáctico de los meros hechos en el cual, por principio, naufraga toda pretensión de rigor y elevación auténticamente filosófica. De nuevo se advierte aquí la falta de un sereno análisis del valor *real* del conocimiento «apriori», muy a menudo malentendido como fruto de una elaboración *irreal* (por *no-fáctica*) del intelecto.

10. *Fluidificación de lo sustante*

Si la vida es la realidad radical porque en ella hacen su aparición como realidades las entidades del entorno bajo el aspecto funcional de *facilidades* o *dificultades*, la atención a la vida nos insta a no considerar ningún ente como algo *en sí*, sino bajo el aspecto de su inserción viva en la dinámica del quehacer humano, distenso en la circunstancia. «... El hombre no tiene naturaleza. (...) 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—. Todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar a lo que encuentra. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras dificultades o puras facilidades para existir» (VI, 32).

El concepto de *naturaleza* es identificado por Ortega con el de *ser* y el de *cosa*, y matizado con un carácter de *fixismo inmovilista*. «Si hablamos de *ser* en el sentido tradicional, como *ser ya* lo que se es, como ser fijo, estático, invariable y dado, tendremos que decir que lo único que el hombre tiene de ser, de 'naturaleza', es lo que ha sido» (VI, 39). «La naturaleza es una cosa, una gran cosa, que se compone de muchas cosas menores. Ahora bien: cualesquiera que sean las diferencias entre las cosas, tienen todas ellas un carácter radical común, el cual consiste simplemente en que las cosas *son*, tienen un *ser*». «Esta consistencia fija y dada de una vez para siempre es lo que solemos entender cuando hablamos del ser de una cosa. Otro nombre para expresar lo mismo es la palabra *naturaleza*» (VI, 23-4).

Ortega insiste en que no procede «lagrimar de-

masiado sobre la mudanza de todo lo humano» porque este carácter huidizo constituye «nuestro privilegio ontológico» (VI, 42). Ahora bien. Si la justificación última de este pacto con el cambio pende de la recta comprensión integral de la movilidad *rigurosamente humana*, el hecho de aducir Ortega como ejemplo de ser estable a la «piedra» (VI, 23) nos hace temer que interprete el concepto de «mudanza» de modo unilateral y extremista, acorde a su afán de interpretar los más diversos temas en una línea de *distensión horizontal*.

Sólo atento a lograr la flexibilización del pensamiento sin cuidarse de ahondar en las verdaderas raíces de la misma, Ortega no reacciona ante la actitud objetivista de la razón naturalista (que «repara en que el hombre tiene cuerpo —que es una cosa— y se apresura a extender a él la física, y, como ese cuerpo es además un organismo, lo entrega a la biología») mostrando la vertiente *meta-corpórea, superobjetiva* del ser humano, sino delatando la supuesta falsedad de considerar al hombre —cuya vida es un *drama*— como una *cosa* o *naturaleza*.

Por los mismos años en que Ortega escribió sus obras fundamentales, otros autores llevaron a cabo una enérgica campaña análoga contra el objetivismo naturalista, pero el impulso para la misma lo obtenían de la *potencia entitativa* de las realidades cuyo estudio inspiraba dicha crítica. Estas realidades eran, en F. Ebner, el *poder pneumatológico* que tiene el hombre de fundar ámbitos de convivencia a través de la palabra dicha en amor; en K. Heim los *ámbitos dimensionales*; en M. Buber la *relación yo-tú*; en E. Brunner y G. Marcel el *encuentro interpersonal*. Es sintomático que un autor como Ortega tan preocupado por conceder al carácter dramá-

tico de la vida humana el rango de *categoría-eje del pensamiento*, no sitúa al lenguaje —«acontecimiento» constitutivo del ser humano visto como parte integrante de un *nosotros originario* —en el punto de partida de su sistema filosófico. El lenguaje ofrece unas condiciones tales de ambigüedad, complejidad y riqueza que su análisis sincero descubre modos de realidad que vinculan la máxima movilidad creadora con la más firme permanencia.

Al decidirse —a una con el movimiento vitalista de inspiración nietzscheana— a favor de la vida contra el espíritu, Ortega cegó una de las vías más fecundas —tal vez la única— de superación del objetivismo. Tras afirmar que «la interpretación del hombre como realidad espiritual no pudo ser más que violenta, arbitraria y fallida», da como explicación que los «caballeros del Espíritu» no hicieron sino *cosificar* a éste al aplicarle «la doctrina vetusta sobre el ser» y considerarlo como una forma de *res* (VI, 26-7).

La investigación actual ha puesto de manifiesto la existencia de una forma de espiritualismo que sitúa la naturaleza auténtica del hombre en un modo de vinculación ontológicamente muy densa con las entidades que, por su alto valor ontológico, entran con él en relación de encuentro y se dan «en persona», por vía de presencia, a un modo de conocimiento humano singularmente incisivo que es calificado de «in-objetivo» y «atemático». Hoy día sabemos que la interpretación vulgar de Fichte, de acento marcadamente *objetivista*, es debida a un malentendido de su discípulo Schelling, que leyó al maestro a la luz del pensamiento hegeliano. La gran revelación de los escritos últimos de Fichte radica en transmitirnos una imagen de éste como pensador *eminente-mente realista* y polarmente alejado de todo ape-

go a lo natural fáctico. El movimiento contemporáneo de realismo espiritualista suscitado, en parte, por la vuelta al auténtico Descartes metafísico y al Fichte de la «razón viviente», constituye una invitación seria a revisar rutinarios clichés que escinden insalvablemente el ámbito trascendental y el fáctico, el conocimiento dinámico-genético y el realista, el inobjetivo-idealista y el objetivo-realista ¹⁹⁴.

Sin aludir siquiera a estos complejÍsimos y fecundos temas, Ortega vincula estratégicamente el «beatífico espiritualismo» con el «craso naturalismo» bajo el pretexto de la movilización por parte de ambos de la razón físico-matemática. «Mal podía la razón físico-matemática, en su forma crasa de naturalismo o en su forma beatífica de espiritualismo, afrontar los problemas humanos. Por su misma constitución, no podía hacer más que buscar la naturaleza del hombre. Y, claro está, no la encontraba. Porque el hombre no tiene naturaleza» (VI, 32). «Todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar a lo que encuentra. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras dificultades y puras facilidades para existir» (*Ibid.*). Note el lector que entre las cosas antedichas, cuyo ser se reduce a una «interpretación del hombre», figuran los seres personales e incluso Dios mismo. Los amplios horizontes abiertos a la Filosofía por la teoría del *encuentro*, fenómeno humano sólo posible a niveles de altas calidades de

¹⁹⁴ Véanse sobre esto mis obras *Pensadores cristianos contemporáneos*, sobre todo el capítulo dedicado a F. Ebner —tal vez el primer pensador contemporáneo que adivinó la verdadera hondura metafísica de Descartes—, pp. 115-272, y *El triángulo hermenéutico*, cap. 4, pp. 225-331.

sustantividad o personalidad, quedan cegados por esta *reducción funcionalista* que propugna Ortega, excesivamente impresionado por el espectro del cosismo. Lo único que el hombre encuentra, al acontecerle ser, «es no tener más remedio que hacer algo para no dejar de existir» (VI, 32), pues la existencia no le es dada al hombre «hecha» y regalada como a la piedra. Al no distinguir diversos modos de «ser dado», de «estar hecho» y de «donación», Ortega hace pendular su pensamiento entre las posiciones extremistas de la rigidez pétreo y la fluidez dramática del «puro acontecimiento».

Si el hombre no tiene naturaleza o ser fijo, sino que existe merced a su poder de inventar «proyectos de hacer y ser en vista de las circunstancias», entendidas como haces de posibilidades o dificultades, la libertad implica tan sólo la carencia de identidad constitutiva, el «no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado». «Lo único que hay de fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad» (VI, 34). De ahí que toda variación sea en el hombre *sustancial*, ya que la verdadera realidad humana consiste en un *drama*.

Conviene insistir aquí en que la tendencia a interpretar lo *meta-objetivo* como el *mero hueco de lo objetivo* es un rasgo eminentemente objetivista que denota el carácter pantanoso del suelo en que se apoya esta corriente de pensamiento. Considerar la actividad intelectual como fruto del *despego* respecto a las cosas del entorno y como mero recurso de urgencia al *fallar* el conocimiento espontáneo; entender el espíritu como una ins-

tancia sucedánea de los instintos *fallidos*; el «sistema de la tradición» como «un sucedáneo del sistema de los instintos que como animal perdió» el hombre (VI, 406); la libertad como *carencia* de determinación; la circunstancialización como *falta* del dominio eminente que confiere la concepción, etc., es reflejo fiel de la imagen que obtiene de lo *superobjetivo* el que, por excesiva atención a lo objetivo, no ve en él sino su vertiente de *in-objetividad*, de *oposición* a lo objetivo, de vacío de lo objetivo, modo de ser cuya exuberancia sensorial se impone hasta la obsesión a los pensadores afectos a lo multicolor y vario.

11. *Visión genética de los hechos históricos*

Ortega insta con energía a los pensadores a cultivar el sentido de la *perspectiva* y de la *historia*, cuidándose de no sustantivar ningún punto de vista aislado, por decisivo que parezca, y no tomar ninguna interpretación de hechos o cosas como depositaria absoluta de la verdad. La capacidad de valorar en todo su alcance el valor *significativo* (engendrador de sentido) de la circunstancia y el sentido ascético de sus límites son cualidades que definen el *ejercicio vital de la razón*. El equilibrio mental que lleva a aplicar el sentido histórico a las diversas interpretaciones de lo real dadas a lo largo del tiempo para hacerse cargo de la luz que produce la confrontación mutua de las mismas y no caer en la tentación de absolutizarlas ni en su singularidad ni en su conjunto es condición esencial de la *razón histórica*.

La situación que un ser ocupa en el espacio y en el tiempo es generadora de sentido y, por tanto, de inteligibilidad. Frente a toda pretensión absolutista de arrogarse el derecho a ver la multitud

de vertientes de la realidad —móvil, creadoramente cambiante en sus circunstancias situacionales y en su devenir temporal— desde una especie de observatorio central, Ortega proclama en alto los derechos de la *razón vital histórica*, única vía de acceso a la realidad tal como se ofrece a los seres humanos. Así como en el contorno espacial presente las «cosas» se fluidifican en haces de facilidades o dificultades, en el decurso temporal los hechos históricos se disuelven en el *fiert* de que proceden. Si el hombre sólo tiene en cada momento su pasado¹⁹⁶ —ya que el futuro es mero por-venir—, y la actividad intelectual no muerde en lo real —pues su campo nato de acción es lo *profundo-sustante*, ámbito cuidadosamente reducido por Ortega al subsuelo de *creencias* inconscientes y colectivas—, la razón histórica se impone como único modo de inteligibilidad que da razón de las actitudes vitales humanas. No por azar culmina el estudio de la *Historia como sistema* en la exigencia de una *nueva revelación* que muestre al hombre la *realidad desnuda*, despojada de los velos que el hombre le ha superpuesto al someterla a su actividad interpretativa. A este nivel de realidad despojada de interpretaciones —y, por tanto, de los estratos profundos a que estas interpretaciones aluden— la única fuente de luz que resta es la que brota en la interrelación situacional de los seres.

Esta raíz viviente de inteligibilidad es la *razón histórica*. Vista como método, la razón vital o circunstancial (espacial y temporal) supone la exigencia de convertir a la realidad misma en el

196 «(...) El presente *consiste* en el pasado, se *compone* del pasado.» «(...) Las cosas que han pasado son los elementos de que se integra toda actualidad humana, como los átomos son los elementos de la materia» (VI, p. 358).

punto de vista del propio filosofar. He aquí una noble actitud de fidelidad absoluta a lo real cuya suerte viene decidida por el concepto que se tenga de éste. Si se estima que la realidad carece de hondura, la atencencia rígida a la circunstancia, vista como fuente de luz, sólo con sarcasmo podrá ser considerada como una ampliación de la razón.

Conviene precisar con sumo cuidado la vinculación mutua de los calificativos «vital» e «histórico». A. A. Baliñas¹⁹⁶ los yuxtapone en la expresión «razón vital histórica». Gonzalo Fernández de la Mora¹⁹⁷ se muestra en desacuerdo con esta forma de unidad por yuxtaposición, ya que, a su juicio, la razón vital constituye una metafísica y la razón histórica un método. J. L. Abeillán¹⁹⁸ afirma que la razón histórica es la proyección en el plano colectivo de lo que es la razón vital en el plano individual. Por mi parte, pienso que la «razón vital» es, por vital, histórica, ya que la vida, según Ortega, consiste en el *quehacer del hombre en su circunstancia*, uno de cuyos elementos es la *historicidad*, cualidad que, rigurosamente entendida, constituye una característica de los seres vivos superiores. La expresión «razón vital histórica» es, por tanto, pleonástica. Si se concede a los términos todo su alcance, es suficiente la expresión abreviada «razón vital».

Lo *individual* y lo *colectivo* no marcan una diferencia específica en este caso, ya que ambas

¹⁹⁶ Cf. *El acontecer histórico*, Rialp, Madrid, 1965.

¹⁹⁷ Cf. *Pensamiento español 1965*, Rialp, Madrid, 1966, p. 149.

¹⁹⁸ Cf. *Ortega y Gasset en la Filosofía española*, Edit. Technos, Madrid, 1966, p. 113.

vertientes de lo humano, la colectiva y la individual, al ser vitales, están sometidas al fluir histórico. Por eso afirma Ortega que «para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así *porque* antes hizo tal otra y fue de tal otro modo» (VI, 40).

Tanto la razón vital como la histórica tienen raigambre «metafísica» en el sentido de que la elaboración de estos conceptos responde a una exigencia *de lo real mismo* y revela una idea determinada de la *realidad*, a saber, la realidad vista como *quehacer*, como *interrelación funcional* entre un sujeto elaborador de proyectos y una circunstancia que ofrece a la realización de los mismos diversas posibilidades o dificultades. La circunstancia en que el hombre realiza dinámicamente su vida a través del entramado dialéctico espacial-distenso y temporal-discursivo constituye una fuente incesante de luz, en cuanto confiere sentido a los elementos que la integran. En este suelo firme del quehacer vital distenso en el espacio y en el tiempo se afirma la razón vital (histórica).

Si la circunstancia misma es una forma —la radical y primaria— de razón, sólo se podrá «dar razón» de lo que son las cosas insertas en dicha *circunstancia* describiendo fielmente las características de ésta —entendida como *interacción situacional en el espacio y en el tiempo*— mediante una forma de narración ascéticamente plegada, como una piel, al curso mismo de los acontecimientos¹⁹⁹. Este modo de narración totalmente

¹⁹⁹ J. Marías subraya la condición ejemplar, a este respecto, de las novelas policíacas. En la *Metodología de lo Suprasensible*, vol. I, pp. 122-139, expuse con amplitud la necesidad de entender la narración histórica, si ha de

circunstancializada es el *método* correspondiente al primado de la «razón vital», vista como el modo singular de razón o luz que brota de la circunstancia en cuanto donadora de sentido.

tener valor filosófico, como descripción de los acontecimientos *profundos*; es decir, aquellos que constituyen los puntos de interferencia en que vibra y se entreteje la trama entera de la vida humana. Tal descripción no puede llevarse a cabo mediante la *proyección* del objeto descrito a la *distancia* a que se sitúa algo que se desea contemplar por vía de *espectáculo*. Para poseer calidad filosófica, la descripción debe implicar *compromiso participativo*. Esta participación no se logra mediante forma alguna de manipulación de objetos y de trato superficial con las realidades del entorno, sino mediante la inmersión en las realidades valiosas. Los pensadores existenciales han puesto de relieve que el registro del *hacer*, del *tener* o *poseer* y del *manipular* no es el apropiado para realizar modos auténticos de participación en el ser. Sobre el nexo ineludible entre *descripción filosófica* y *atenencia participativa* al «misterio central de la existencia encarnada», véase P. Ricoeur: *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, París, 1949, p. 22.

III

EL METODO DE ORTEGA

CARACTER OBJETIVISTA DEL PROCEDIMIENTO FLEXIBILIZADOR ORTEGUIANO

El programa de actividad filosófica netamente «descosificante» analizado en los párrafos anteriores es presentado por Ortega en abierta confrontación y antítesis con cuantas corrientes de pensamiento encarnan, a su juicio, la tendencia racionalista a la «fijación sustancial». El lector puede tal vez estimar que nos hallamos polarmente distanciados de todo objetivismo. Pero a un análisis detenido que no se deje seducir por la fuerza —más brillante que efectiva— de los contrastes, el planteamiento orteguiano aparece situado en el mismo nivel de los sistemas que impugna y sobre cuyo telón de fondo —hábilmente dibujado— destaca aristadamente su pensamiento. Este método de *discurso por contraste* suele obsesionar un tanto a los pensadores y restarles vuelo creador y, sobre todo, el necesario equilibrio constructivo. Si esta contraposición se realiza a una con cierta voluntad de estilo literario, las aristas suelen quedar marcadas con exceso, haciendo imposible la matizada labor de análisis categorial que requiere todo estudio filosófico riguroso.

Este carácter un tanto expeditivo del método orteguiano de exposición filosófica se muestra

sobremanera peligroso cuando es aplicado a una campaña contra el objetivismo cosista, pues esta forma de pensamiento constituye una especie de terreno pantanoso del cual sólo puede uno evadirse *por vía de elevación*, de superación de sus presupuestos. Si se tiene en cuenta que todo ataque indiscriminado a la razón en nombre de la experiencia responde a un despojo inicial de ésta, se comprende fácilmente que oponerse al intelecto, como actividad conceptual, para evitar la caída en el *inmovilismo cosista* no conduzca sino a hundirse insalvablemente en éste, pues la única forma de movilidad que nutre la libertad humana y hace posible su desarrollo cabal tiene su hogar en las realidades profundas —tan densas como flexibles ontológicamente— cuyo conocimiento exige una *distancia de perspectiva* de la cual es vehículo nato el concepto. De «cosista» no puede, en consecuencia, ser calificada la orientación filosófica que admite la existencia de seres sustantivos, sino, por el contrario, la que se muestra incapaz de distinguir *diversos tipos de sustantividad* por tomar univocistamente como módulo de la misma el modo de consistir de las meras cosas.

Esto nos permite anticipar la conclusión del presente estudio metodológico, y afirmar que, si el entusiasmo de los seguidores de Ortega radica en la brillantez y fecundidad de sus planteamientos, la decepción de sus impugnadores se apoya en los no leves inconvenientes que —a su juicio— implica el intento de resolver tan aguda problemática en el mismo plano en que se mueven las doctrinas que se intenta superar. Esta desproporción entre la magnitud admirable de los proyectos y la precariedad de las realizaciones concretas explica la divergencia existente entre los comentaristas que juzgan a Ortega sobrema-

nera sugestivo y fecundamente promocional y los que consideran su pensamiento excesivamente ambiguo y falto de solidez.

Desde mi posición filosófica personal, más inclinada a una labor sistemática que a la investigación histórica, pienso que lo útil a la hora presente es intentar, con la mayor serenidad y penetración posibles, adentrarse en los presupuestos metodológicos del disperso pensamiento orteguiano para sorprender los puntos axiales del mismo y su interna ley de desarrollo con vistas a fecundar nuestra propia labor creadora. Al espíritu de su gigantesca obra literaria y editorial no se le hace honor sino poniendo en marcha una labor crítica y positiva que esté —en frase orteguiana— «a la altura de los tiempos».

Espero que estos puntos de vista queden ampliamente de manifiesto al explicar los diferentes rasgos del singular objetivismo orteguiano y sus internas conexiones ¹.

1. *El objetivismo se mueve en un nivel de realidades sin relieve, sin espaciotemporalidad eminente, muy cercanas al ámbito del instinto*

a) Exalta el cambio por el cambio.

¹ Dada la versatilidad del pensamiento orteguiano, es casi siempre posible encontrar en los escritos de Ortega frases sueltas que se oponen —o parecen oponerse— a una determinada interpretación de su obra filosófica. Ruego, por ello, muy encarecidamente al lector me conceda un crédito de confianza hasta el final de la lectura de este trabajo, cuyas diferentes partes se exigen entre sí, y tenga presente que la quintaesencia intelectual de un filósofo —si es tal— no se revela en pasajes aislados, sino en el uso que hace —expresa o tácitamente— de las «categorías-eje» que vertebran su pensamiento. De ahí mi interés en descubrir las categorías fundamentales que Ortega moviliza y las extrapolaciones a que las somete.

b) Rehúye el análisis matizado de las diversas formas de espaciotemporalidad que caracterizan los distintos estratos de lo real.

c) Describe con categorías espaciotemporales meramente empíricas fenómenos que, por su densidad entitativa, requieren del sujeto cognoscente la puesta en juego de una mayor tensión intelectual.

d) Acude a la metáfora para situar en nivel sensorial fenómenos que, por pertenecer a niveles metasensoriales, requieren modos de explicación más complejos. El uso sistemático de la metáfora hace pendular el pensamiento de Ortega hacia niveles sensiblemente inferiores a aquellos en que deben ser planteados y resueltos los problemas que propone, tales como la relación de la vida *intelectual* y la vida *espontánea*, el ser del hombre, la inserción de la historicidad en la existencia humana, la fundación de relaciones sociales y otros semejantes. A una visión liberada del conjuro que ejerce la belleza literaria de la metáfora —que es, no se olvide, una trasposición— por fuerza debe aparecer el uso sistemático de la misma como la consagración estilística del *desfasamiento metodológico* provocado por la adopción de una trayectoria investigadora que procede «de abajo arriba», tomando como modélicos ciertos estratos inferiores de ser. Sirva de ejemplo el siguiente pasaje de un comentarista de Ortega. «Nuestro conocimiento no es una intuición abierta y cualquiera de una realidad que exhibe ante nuestra vista un orden interno inteligible en presencia inmediata. Existe un contacto inmediato, pero este contacto está incorporado a una actividad, se elabora, se traduce, se expresa en percepciones y conceptos *con que alargamos*

la mano para coger y apoderarnos de las cosas»². ¿Qué significa exactamente, al nivel estricto en que se da el conocimiento humano, la frase que he subrayado en el texto anterior? En el momento en que se hacía necesario determinar con toda precisión cómo es posible vincular el *contacto* con la realidad y la *distancia de perspectiva* que implican los conceptos, el autor desplaza el discurso al plano corpóreo-espacial, proyectando metafóricamente los objetos-de-conocimiento sobre los «meros objetos» y el acto de conocer sobre el acto de tomar un objeto en la mano, con la consiguiente actitud *posesiva* que ello implica. Esta trasposición —como todo trastrueque categorial— libera una considerable energía expresiva, pero se convierte en fuente inevitable de equívocos, ya que, para precisar la vinculación antedicha entre el contacto y la distancia frente a lo real, es indispensable subrayar la condición *meta-objetiva* de los objetos-de-conocimiento propios del conocimiento humano integral y el carácter *no-posesivo*, antes «reverente», del proceso humano de conocer.

Por muy sensible que uno sea a las galas expresivas de la metáfora, debido a su constitutiva ambigüedad y bipolaridad de vertientes, no puede menos de sentir desazón al observar una y otra vez en Ortega que el uso de la misma intenta a menudo cubrir brillantemente —pero con graves riesgos metodológicos— la falta de ciertas indispensables precisiones de alto calado metafísico. Así, por ejemplo, tras afirmar que la actividad vital «actúa sobre las cosas, las forma y reforma, dejando en ellas la huella de su paso», Ortega no aborda el grave y complejísimo problema planteado por la forma sutil de *autoobjetivación*

² Cf. J. H. Walgrave: *La filosofía de Ortega y Gasset*, «Revista de Occidente», Madrid, 1965, p. 257.

que implica, por parte de la vida, el imprimir su sello en los seres inertes, antes se limita a hacer la observación siguiente: «De igual modo, el viento, por sí mismo imperceptible, se arroja sobre el cuerpo blando de las nubes, las estira y reuerce, ondea y afila, y nosotros, levantando la vista, vemos en las formas de sus vellones las líneas de embestida del viento, la huella de su puño raudo y etéreo» (II, p. 512). Con esta metáfora el autor lanza la consideración de la vida al nivel de los entes infravitales, con lo cual el modo de actividad específicamente vital será tácticamente matizado sobre la falsilla de una forma de dinamismo tan etéreo y lábil, tan carente de firmeza ontológica, como es el aire en movimiento. Si, por el contrario, hubiese estudiado Ortega la actividad vital con categorías rigurosamente metasensibles, tal vez hubiera evitado el callejón sin salida que supone plantear los problemas suscitados por la ontología de lo viviente en los cauces del dilema: «o sustancialidad cósmica, o fluidificación dinámica».

El uso sistemático de la metáfora corre peligro de convertir el discurso filosófico en un *espectáculo de imágenes*, muy acorde a ciertas tendencias de la cultura actual, más inclinadas —como sabemos— a la exaltación del fluir filmico que al cultivo de las formas eminentes de perduración. Téngase en cuenta la relación que existe entre la actual *novela objetiva* o «novela de la mirada» y las técnicas del *cinematógrafo*, forma de espectáculo extraordinariamente sugestivo que no logrará nunca hacer palidecer la importancia pedagógica del teatro y de la lectura, contra las ingenuas esperanzas que suscitó en un principio. La preocupación actual por las consecuencias de la «cultura de la imagen» constituye una seria invitación a revisar la conveniencia del uso de la

metáfora en el estudio de realidades en buena parte metasensibles.

Ortega se esfuerza por valorar la *potencia cognoscitiva* que, más allá de su fulguración de belleza, posee la metáfora. «La metáfora es un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual. Con lo más próximo y lo que mejor dominamos podemos alcanzar contacto mental con lo remoto y más arisco» (II, 391). Este salto espiritual se realiza merced a la identidad parcial que existe entre los dos términos de la trasposición metafórica —la lanza y el surtidor, por ejemplo, en la *Silva a la ciudad de Logroño*, de Lope de Vega.

La exactitud de esta observación en el lenguaje *poético* exigiría un estudio aparte. Por lo que toca al *filosófico*, se observa que, de ordinario, el segundo término de dicha trasposición metafórica suele pertenecer a un nivel *entitativamente inferior* al primero, el cual queda con ello en peligro de ser en algún modo despojado de su condición específica debido a la dosis de «identidad» que tiene con el segundo. De ahí que, en muchos casos, no logre la metáfora *ampliar* el horizonte del conocimiento, sino *enturbiarlo* mediante las brillantes extrapolaciones categoriales que puede provocar. Ello explica la gravedad que encierra afirmar que «la metáfora es el verdadero nombre de las cosas, el instrumento por el cual nombramos directamente a las cosas y las llamamos»³.

Tanto Ortega como algunos de sus comentaristas utilizan el término «metáfora» de modo un

³ J. H. Walgrave, *op. cit.*, p. 196. Sobre los riesgos que entraña el uso filosófico de las metáforas, véase Paul Ricoeur: *Philosophie de la volonté*. I. *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, París, 1949, p. 130.

tanto indiscriminado sin ahondar en las sutiles cuestiones que plantea al respecto la actual filosofía del lenguaje, a cuya luz la metáfora entra en muy estrecha y fecunda relación con el *símbolo*, la *imagen* y el fenómeno decisivo del *alumbramiento de sentido*. Los reparos que acabo de poner al uso de la metáfora en el discurso filosófico no implican, por tanto, una repulsa absoluta de los elementos metafóricos del lenguaje humano, sino una llamada de atención ante los riesgos que puede provocar la movilización expeditiva de los recursos metafóricos. Para evitar estos riesgos debe someterse la teoría de la metáfora y, en general, la del lenguaje a un severo análisis a la luz de una sólida «filosofía de los ámbitos». Es la tarea que se han impuesto, por ejemplo, Hans Urs von Balthasar en su monumental obra *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik* (Edit. Johannes, Einsiedeln 1961) y G. Söhngen en su breve y denso estudio *Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Teologie der Sprache* (Edit. K. Alber. Friburgo/Munich, 1962). Sólo una revisión a fondo del carácter ambital-analéctico de los elementos que integran la Teoría del Conocimiento y de la comunicación nos permitirá dar un sentido cabal al siguiente párrafo de Söhngen: «Cuando hablamos de la Palabra de Dios y del ser verbal del mundo, hablamos ciertamente en metáforas, pero no en meras comparaciones bellas, sino en metáforas de gravedad metafísica; hablamos en imágenes (*bildhaft*), pero no impropriamente, o mejor: hablamos en imágenes y de este modo hablamos con propiedad. Se es teólogo y filósofo solamente cuando se ve sinópticamente lo metafísico en lo metafórico y lo metafórico en lo metafísico. Puede haber una Metafísica escolar que olvide las metáforas, sin las cuales no se ha formado ninguna

Metafísica grande, originaria. La Metafísica no implica, pues, la exclusión de la Metafórica. Así, para el entendimiento humano las expresiones 'Palabra de Dios', 'Palabra del Creador' y 'la Palabra en Dios' son metáforas; pero no son expresiones meramente imaginativas, sino analógicas, y, por tanto, no son analogías puramente metafóricas, sino enunciados supraesenciales (überwesentliche) pertenecientes al orden del ser y del obrar»⁴.

2. *Considerado —expresa o subrepticamente— como modélico el nivel vital, cercano al de la*

⁴ *Op. cit.*, p. 104. El sentido del término «supraesencial» debe ser determinado en este contexto a la luz de la teoría existencial (Jaspers, Heidegger, Marcel) sobre lo «inobjetivo», modo de realidad que supera —y asume— a lo meramente «objetivo» (asible, mensurable, verificable). «Enunciados supraesenciales» son los que remiten no tanto a meros «contenidos» estáticos cuanto a «sucesos» y a realidades que se constituyen en el seno de un «acontecimiento», como sucede con el lenguaje. Al traducir Luis A. Schöckel (*La palabra inspirada*, Herder, Barcelona, 1966, p. 47) el adjetivo «supraesencial» por «metafísico» quiere, sin duda, subrayar el valor *realista* de este género de enunciados. Nada más justo. Pero conviene destacar que la exacta comprensión del nexo entre lo metafísico y lo metafórico, el conocimiento filosófico riguroso y el lenguaje simbólico, requiere una Gnoseología muy matizada que precise en pormenor los diversos modos de conocimiento. Para conceder a la metáfora y al símbolo el valor que indudablemente entrañan es ineludible partir de una *concepción ambital-interferencial* del proceso cognoscitivo, que no consiste sencillamente en la *asimilación* de un objeto por un sujeto —modo de intususcepción que no es posible aclarar con el rigor indispensable—, sino en la *interferencia cocreadora* de realidades dotadas de cierto grado de *ambitalidad* (modo flexible y firme de ser, opuesto a la firmeza rígida de lo «cósico»). Sobre este apasionante tema, que aquí no puedo desarrollar, pueden verse varias precisiones fundamentales en *El triángulo hermenéutico*, sobre todo en el cap. II: «Realidades ambitales, verdad y comunicación humana», pp. 119-182.

experiencia meramente instintiva, la fuerza creadora del espíritu es desplazada a un segundo plano borroso

a) El ser humano es analizado y valorado por Ortega desde el nivel modélico representado por el animal, *ser de instintos seguros*. Esta forma de seguridad procede de la *inmediatez prerreflexiva* del animal con el «entorno» (milieu, Umwelt), entorno que sólo mediante el advenimiento del espíritu florecerá en «mundo».

Ortega no precisa con suficiente claridad el nivel a que se mueve aquello que entiende por vida, y, aun cuando hace en diversos pasajes ciertas salvedades para esquivar la acusación de *biologismo* —sumamente grave para un autor que quiere elaborar una teoría del *hombre*—, lo cierto es que todas sus expresiones dejan en claro que su simpatía se polariza en torno a las formas de vida que están en vecindad con el ámbito del mero instinto.

El sentimiento de nostalgia hacia la seguridad de los ámbitos inferiores al hombre impregna muchos de los escritos más característicos de la década del 20 al 30. Ortega nos da la versión española de esta añorante tendencia a la supervaloración de la tranquilidad que precede a la dramática aparición del espíritu. «Las circunstancias —escribe— son el círculo de fatalidad que forma parte de esa realidad que llamamos vida. Pero nótenlo bien, porque éste es el carácter fundamental de nuestra existencia, esa fatalidad de nuestra circunstancia, del mundo en que vivimos no nos obliga a hacer, a ser una sola cosa. ¡Ojalá que fuese así! Entonces la vida del hombre sería como la de la piedra —muy cómoda— porque para la piedra existir es estar dirigida por las fuerzas cósmicas. La piedra que en el aire sol-

tamos no siente perplejidad alguna, pues lo que va a hacer, lo que va a ser está ya decidido desde siempre, caerá hacia el centro de la tierra»⁵. Esta difusa proclividad a poner el acento y exaltar —directa o indirectamente— los modos de comportamiento infrahumanos por lo que entrañan de porte seguro, sereno y aproblemático queda patente, si se sabe ver entre líneas, en ciertos rasgos del pensamiento orteguiano que delatan su radical orientación metodológica.

Los puntos que siguen deben ser considerados por el lector en bloque, por cuanto media entre los mismos una interna trabazón que justifica muchas de las afirmaciones hechas en ellos de modo aislado.

b) Las facultades que destacan al hombre del nivel animal son interpretadas como *sucedáneas* o como resultado de la sensación y del instinto. Así, la *fantasía* es, para Ortega, el producto de un desarrollo *anormal* del animal que abusivamente dio en llamarse *razón*, no siendo en realidad sino «sensaciones liberadas». La razón no es, en principio, sino un «aparato ortopédico puesto a un instinto quebrado». Sin la razón habría caído el hombre bajo el animal. «Con ella conseguía estrictamente mantenerse sobre su nivel a una distancia no mayor de la que suele haber entre una especie zoológica y otra. *La razón del hombre primigenio tiene casi el mismo radio de acción que el instinto, y, para los efectos de la economía vital, debe comportarse como un instinto más que vicaría los perdidos*» (VI, p. 473).

c) Tipicamente objetivista es el intento de reducir los saltos *cualitativos* a transformaciones

⁵ Cf. *Unas lecciones de Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1966, p. 126.

realizadas *en un mismo nivel* a lo largo de amplios periodos de tiempo. La indignación de Ortega contra el procedimiento del fisiólogo Loeb de «remitirnos a las calendas griegas» se vuelve contra ciertos recursos puestos a menudo por él mismo en práctica. «... El hombre no tiene esa supuesta 'naturaleza', ni, por tanto, ese instrumental nativo que sea suficiente, de que y con que pueda vivir. La razón no es una dote. Ni la tiene de suyo el hombre, ni siquiera la tiene todavía. A fuerza de fuerzas, en ensayos milenarios, se ha forjado a sí mismo el hombre un comienzo de racionalidad, pero nada más» (V, páginas 497-8).

Al no advertir que una facultad puede ser objeto de un don y no poseer en sí todo su despliegue —al modo precario de la realización automática y predeterminada del instinto—, Ortega afirma que «lejos de haber sido regalado al hombre el pensamiento, la verdad es —una verdad que yo ahora no puedo razonar suficientemente, sino sólo enunciarla—, la verdad es que se lo ha ido haciendo, fabricando poco a poco, merced a una disciplina, a un cultivo o cultura, a un esfuerzo milenario de muchos milenios, sin haber aún logrado —ni mucho menos— terminar esa elaboración» (V, p. 305).

d) Analizando de cerca los textos orteguanos, se observa que Ortega sólo moviliza el registro de la *posesión* en el tratamiento de temas *meta-objetivos* que requieren una actitud humana de *reverencia y entrega*. «La razón, lejos de ser un don que se posee, es una obligación que se tiene, muy difícil de cumplir, como todo propósito utópico. Porque la razón es, en efecto, una admirable utopía y nada más» (Cf. *La idea de principio en Leibniz*, p. 387). El pensamiento tiende, se-

gún Ortega, a lograr una forma intensa de *dominio* de lo real.

e) Por ello se mueve Ortega en el escaso espacio delimitado por la antítesis *tener-llegar a ser*; precariedad metodológica que le impide advertir que el hecho de no estar dada de una vez para siempre una facultad (V, 304) no indica que sea *insustantiva* y haya de ser reducida a mero «drama».

f) En consecuencia, la vida intelectual es desplazada a un segundo plano *en tono despectivo*. «... Importa mucho que, ante todo, aprendamos a separar con toda limpieza la 'vida intelectual' —que, claro está, no es tal vida— de la vida viviente, de la real, de la que somos» (V, 388). Del hombre en su estado primigenio escribe Ortega: «Por fortuna conservaba aún vivaces la mayor parte (de los instintos). Era todavía principalmente bestia» (VI, 473) ^{5 bis}.

g) El pensamiento no tiene como fin específico sino mantener al ser humano en la existencia. «No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir» (V, 304). El conocimiento conceptual es un recurso de que echa mano el hombre cuando, en la elaboración de sus proyectos vitales de carácter *espontáneo* (espontaneidad que implica una relación de *inmediatez prerreflexiva con el entorno*), no sabe de momento a qué atenerse.

^{5 bis} Confronte el lector esta posición antiintelectualista con el afanoso empeño de Fichte por vincular *vida* y *pensamiento*, en la convicción de que la filosofía «trascendental» implica una verdadera *metanoia*, un cambio radical de actitud en la existencia, y, en consecuencia, la *Doctrina de la Ciencia* significa la «autorrealización del saber», el esfuerzo personal por vivir de la Verdad y en la Verdad. Cf. *El triángulo hermenéutico*, pp. 225-235.

3. *Este desplazamiento del conocimiento intelectual-conceptual a un segundo plano se traduce inmediatamente en una supervaloración unilateral de lo sensible material concreto; parcialidad metodológica que escinde el complejo fenómeno del conocimiento humano en la insalvable antítesis «intelectual-sensible»*⁶

Habida cuenta de la tendencia contemporánea al uso indiscriminado de la categoría de *objetividad* y sus derivados —como «objetivo», «inobjetivo», etc.—, y a confundir, en consecuencia, lo «ob-jetivo» (lo que es objeto-de-conocimiento) con lo «objetivo» (modo de realidad determinada por su carácter empírico mensurable, asible, susceptible de verificación y control), se advierten sin dificultad las graves consecuencias que este planteamiento *antiintelectualista*, aun no siendo del todo «irracionalista», acarrea en orden a la recta comprensión de una actividad tan decisiva para la valoración del ser humano como es la cognoscitiva.

⁶ Una de las características del método orteguiano es, sin duda —como reconocen varios de sus comentaristas menos sospechosos de tendenciosidad—, la *exageración*. Cuando se alía con una intención literaria, el procedimiento moderno de *pensar por vía de contraste* suele hacer de la unilateralidad un arma para el logro de éxitos espectaculares. Del tema inagotable que es la figura de Goethe escribe Ortega, al fin de su breve escrito *Pidiendo un Goethe desde dentro*: «Yo lo he tomado aquí unilateralmente, por una sola de sus aristas, exagerándolo. Pero pensar, hablar es siempre exagerar. Al hablar, al pensar, nos proponemos aclarar las cosas, y esto obliga a exacerbarlas, dislocarlas, esquematizarlas. Todo concepto es ya exageración» (IV, 418).

Todo estudio metodológico tiene la incumbencia de mostrar la gravedad que encierran las exageraciones montadas sobre una extrapolación de categorías.

a) Lo *ob-jetivo* (*gegen-ständlich*) por excelencia, es decir, lo que constituye el objeto-de-conocimiento *modélico, fundamental*, es identificado abusivamente con lo «objetivo» (en el sentido indicado de empírico, mensurable, asible, repetible y verificable). «En la sensación nos 'hacemos cargo', nos 'damos cuenta' o entendemos una cosa singular sensible. Una parte de ésta es conservada en la imaginación (memoria o fantasía libre). En aquélla o en ésta —para el caso es igual— la mente fija ciertos componentes y abstracta de los demás. Es un efecto de nuestra atención (...). Después de hecha parecida fijación y abstracción en muchas sensaciones o imágenes, se advierte la identidad de aquellos componentes ABCD, que aparecen, pues, *como* comunes a aquéllos. Esta advertencia no modifica lo más mínimo el carácter sensual de éstos. El que aparezcan como comunes es una cualidad relacional que les añadimos, pero ni les quita ni les pone nada. Tenemos ya ante nosotros el primer universal. Pero no porque ejerzan 'cargo' universal y de género dejan de ser ABCD exactamente lo mismo que eran; caracteres sensuales de la cosa.» «Pero es el caso que por más vueltas que demos a una cosa sensible, no podemos descubrir en ella ningún componente, nota o 'momento abstracto' señalable y controlable que sea en ella *el o lo ente*. Vemos su blandura y su esfericidad o cubicidad, oímos su sonoridad, tocamos su dureza, percibimos su movimiento, su aumento o disminución etcétera; pero no logramos columbrar su *entidad* o lo que tiene de 'ente'» (*La idea de principio en Leibniz*, pp. 169-170 y 260).

b) Al no reconocer forma alguna de captación intelectual de las capas profundas de los seres (profundidad o «interioridad» que no existe, efec-

tivamente, en los niveles inferiores de ser en que suele hincar sus raíces el pensamiento objetivista, por altas que sean en apariencia sus aspiraciones), lo «objetivo» es identificado en absoluto con lo real, y lo no-«objetivo» pasa a ser considerado como meramente *subjetivo* (fruto de una interpretación). «Lo entendido al comparar y generalizar sigue siendo lo entendido por la sensación, y todas estas operaciones de que resulta el universal son, por sí, estúpidas y viven a cuenta de la sensación, que es hasta ahora la única actividad inteligente, discerniente.» «Llegamos, pues, al concepto y al principio sin que intervengan más que estas tres actividades mentales: la sensación-imaginación, la atención-desatención y la comparación. Pero de éstas, atender y comparar hemos dicho que eran como mecánicas y no primariamente inteligentes, puesto que no hacen sino operar sobre lo entendido en la sensación. De modo que la única actividad originariamente inteligente, el único 'hacerse cargo' o 'darse cuenta' es la sensación, sobre todo liberada en forma de imaginación» (*Op. cit.*, pp. 170 y 173).

c) Privado de relieve ontológico o profundidad entitativa el objeto-de-conocimiento, no resulta viable dar una explicación plausible de la dialéctica de sensibilidad y entendimiento. «La inducción empírica, hiperbolizada en un razonamiento analógico, sería el modo como obtenemos los principios. Mas el razonamiento analógico no se logra; queda sin auténtico fundamento, y para fijarle alguno, se saca el *deus ex machina* del *lumen naturale* o *Inteligencia*.» «Al ser ficticio, ilusorio y arbitrario el funcionamiento de la analogía que haría completa la inducción (...), queda sólo por toda fuente de los principios el más puro empirismo (*Op. cit.*, pp. 197-8). «Con esto

todo se pringa y nada se consigue, porque no es buen camino para diferenciar al hombre del animal fundar su discriminación en la capacidad de abstraer y generalizar. Sobre que, si fuese esto verdad, quedarían separados el hombre y el animal, lo cual va contra la norma metodológica de la continuidad, que nos aconseja diferenciar sin separar» (*Op. cit.*, p. 175).

d) Polarizada la atención en lo «objetivo», todo el ámbito de lo metaobjetivo —que en la corriente personalista constituye la amplia y fecundísima región nutricia de la personalidad humana— es identificado tendenciosamente con lo «abstracto», término fácilmente vulnerable sobre el que se acumulan disolventes anatemas. Si la abstracción puede ser considerada como un «juego de manos», no resulta difícil a Ortega afirmar que preferir lo abstracto a lo concreto, como si lo abstracto fuera un *novum* ontológicamente superior a lo concreto, es una «beatería» que se remonta a Platón. «Esta sobrestima de las cosas llamadas eternas, que nos dejó en herencia Platón, me parece entre perversa y pueril, resto de la antigua y naciente dialéctica. Veo en ella la apoteosis de fáciles esquemas y una subversión de los débiles contra el destino grandioso de la vida»⁷ (II, 225).

⁷ Para entender en todo su alcance el encadenamiento de reflexiones y textos que antecede será muy útil que el lector recuerde en este momento la valoración que hacen de los estratos espiritual y vital los autores siguientes:

1. Fr. Nietzsche: *Der Wille zur Macht* (publicado bajo el título *Nachgelassene Schriften*, en *Nietzsches Werke*, Edit. Das Bergland-Buch, Salzburgo, vol. I, pp. 663-1132).
M. Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Edit. Nymphenburg, Munich, 1927),

e) Este planteamiento halla su fórmula abreviada en el pretendido dilema: *generalización esquemática-espontaneidad vital*. Al ser contrapuesto a la *vida* —entendida como lugar nato y exclusivo de todo lo jugoso, móvil y potente—, lo universal esquemático queda desplazado —por la seducción de la forma dilemática en que se plantea el pensamiento— a una especie de campana neumática donde no pueden darse sino quintaesencias agostadas, lívidas figuras de pensamiento descarnado sólo aptas para desempeñar en la dialéctica existencial de la vida humana cotidiana el subsidiario papel de un andamiaje instrumental. Ortega juega complacido la baza de lo corruptible, lo mudable, lo sensorialmente opulento frente a la vaciedad incolora, ingrávida y fantasmal de lo abstracto e inmutable, con la falsa seguridad que le confiere su *inatención a los diferentes modos de mutabilidad e ingravidez que se dan en los diversos estratos de lo real*. Con un acento que nos hace recordar voces muy

N. Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins* (Edit. Gruyter, Berlín, 1933).

L. Klages: *Der Geist als Widersacher der Seele* (3 vols., Leipzig, 1929-33). *Vom kosmogonischen Eros* (Edit. Günther, Stuttgart, 1921).

K. Leese: *Geistesmächte und Seinsgewalten* (Edit. Erasmus, Munich, 1946).

A. Gehlen: *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Edit. J. und Dünhaupt, Berlín, 1940).

2. F. Ebner: *Das Wort und die geistigen Realitäten* (Edit. Brenner, Innsbruck, 1921; 3.ª ed. en Edit. Kösel, Munich, 1963).

Th. Haecker: *Christentum und Kultur* (Edit. Kösel, Munich, 1949²); *Schöpfer und Schöpfung* (Edit. Kösel, Munich, 1949).

Th. Steinbüchel: *Die philosophische Grundlegung der Katholischen Sittenlehre* (Edit. Patmos, Düsseldorf, 1951, t. I, pp. 110-146).

conocidas del romanticismo decadente de principios de siglo afirma que debemos aprender a «preferir lo corruptible a lo inmutable, la trémula mudanza de la existencia a la esquemática y lívida eternidad» (II, 224-5).

4. *Con ello queda la vida del hombre escindida en dos grandes ámbitos: las cosas que integran la circunstancia en que el ser humano está arrojado y el mundo de proyectos e ideas que el hombre elabora para saber a qué atenerse en su trato espontáneo con tales cosas*

a) Por partir del esquema kantiano «materia-forma» (y, correlativamente, del esquema «fáctico-eidético»), Ortega escinde el mundo de la *realidad* y el de las *ideas*: «... La realidad en que creemos vivir, con que contamos y a que referimos últimamente todas nuestras esperanzas y temores, es obra y faena de otros hombres y no la auténtica y primaria realidad. Para topar con ésta en su efectiva desnudez fuera preciso quitar de sobre ella todas esas creencias de ahora y de otros tiempos, las cuales son no más que interpretaciones ideadas por el hombre de lo que encuentra al vivir, en sí mismo y en su contorno. Antes de toda interpretación, la Tierra no es ni siquiera una 'cosa', porque 'cosa' es ya una figura de ser, un modo de comportarse algo (opuesto, por ejemplo, a 'fantasma') construido por nuestra mente para explicarse aquella realidad primaria» (V, 399). «La realidad auténtica de la Tierra no tiene figura, no tiene un modo de ser, es puro enigma. Tomada en esa su primaria y nuda consistencia, es suelo que por el momento nos sostiene sin que nos ofrezca la menor seguridad de que no nos va a fallar en el instante próximo; es lo que nos ha facilitado la huida

de un peligro, pero también lo que en forma de 'distancia' nos separa de la mujer amada o de nuestros hijos; es lo que a veces presenta el enojoso carácter de ser cuesta arriba y a veces la deliciosa condición de ser cuesta abajo. La Tierra por sí y mondada de las ideas que el hombre se ha ido formando sobre ella no es, pues, 'cosa' ninguna, sino un incierto repertorio de facilidades y dificultades para nuestra vida» (V, 400).

b) Dada la escisión entre el mundo *real* y el *ideal*, no es ilógico que Ortega interprete cuanto hay de *sentido* en las diferentes entidades —sentido que las convierte en «cosas», seres dotados de una concreta significación específica— como mero *fruto de una interpretación humana*, y exija a quien desee vivir una existencia auténtica que despoje a las cosas de la «pátina de interpretación» con que van siendo recubiertas a lo largo de la Historia para lograr la gran revelación de la «realidad desnuda».

c) Esto permite comprender por qué Ortega, después de negar que el hombre se diferencie del animal por la posesión de la razón —que debe ir adquiriendo, a su juicio, paulatinamente a través de esfuerzos milenarios—, o, lo que sería igual, por el poder de «estar en realidad» —en sentido zubiriano—, con lo que ello implica de capacidad de penetración en las estructuras profundas de lo real, afirma que lo que ante todo caracteriza al hombre y lo diferencia radicalmente del animal es su condición de *heredero*. Hemos heredado en forma de creencias todos los esfuerzos de los antepasados por dar interpretaciones plausibles a la nuda realidad, y estas creencias son «el capital sobre que vivimos» (V, 400), como sobre una herencia de instintos,

condensación cristalizada, objetiva e inconsciente de lo que en su momento fue vida intelectual intensa, personal y autónoma.

Ortega no se detiene a pensar qué profundas razones ontológicas hacen posible esta asimilación *personal* de la herencia del pasado y la vibración humana, metaobjetiva, que convierte a los usos y costumbres en entidades sociales más *comunitarias* que friamente *colectivas*, dinámicamente conectadas con la vida personal estrictamente consciente y, por tanto, asumidas con un cierto grado de *libertad*, pese a su carácter *en alguna medida* coercitivo.

Al faltar la captación intelectual de las estructuras *profundas* de lo real, el hombre vive apoyado en la seguridad que le presta la serie de *interpretaciones* de la realidad heredadas de los mayores, pero, una vez despojado lo real de tales ideas *humanas*, se encuentra, no ante un «mundo» o «cosmos» (V, 400), sino ante un panorama amorfo, enigmático y terrible, en un clima de inseguridad que provoca la *angustia*. La sensación de angustia sigue, como la sombra al cuerpo, al sentimiento de *desamparo* que embarga al hombre en los niveles *superficiales* de ser en los que no encuentra el *calado metafísico* necesario para el despliegue de su existencia personal⁸. Falto de la seguridad un tanto ficticia de las interpretaciones heredadas, carente de una capacidad aprehensiva de lo profundo y, por tanto, de aquellas entidades que dominan en mayor o menor grado la distensión espaciotemporal, el hombre no tiene otro recurso para orientarse ante el enigma que se abre ante su existir primario y

⁸ Sobre la relación que media entre la génesis del sentimiento de angustia y la anulación de los ámbitos que constituyen la verdadera circunstancia humana, véase *El triángulo hermenéutico*, pp. 435-462.

prerreflexivo que hacer «funcionar su aparato intelectual, que es, ante todo, imaginación». En busca de una perentoria salida existencial, «crea el mundo matemático, el mundo físico, el mundo religioso, moral, político y poético, que son efectivamente 'mundos', porque tienen figura y son un orden, un plano». Ante la realidad desnuda «el hombre reacciona segregando en la intimidad de sí mismo un mundo imaginario». «Es decir, que por lo pronto se retira de la realidad, claro que imaginariamente, y se va a vivir a su mundo interior» (V, 400-401). Estos mundos que el hombre crea son rigurosamente «interiores» e «imaginarios» al tener su existencia «por obra y gracia nuestra» (V, 401).

Adviértase cómo Ortega no roza aquí siquiera el tema de una posible autorrevelación, de cualquier tipo que sea, por parte de una realidad distinta del sujeto, aunque no extraña al mismo. La corriente personalista, en cambio, suele plantear el problema del conocimiento y del punto de partida de la Metafísica a la luz de los ámbitos cocreados en común por el hombre y su entorno —visto en niveles muy hondos—. Esta actividad cocreadora exige *apertura* por parte del sujeto y *poder autorrevelante* por parte de la realidades de su entorno.

Es interesante a este respecto constatar cómo Julián Marías, al describir los ingredientes de la circunstancia humana, no señala ninguna realidad «expresiva» en cuanto tal, es decir, en cuanto dotada del «poder ontológico de expresión» que la lleva a encarnarse en los medios expresivos que ella misma crea y a través de los cuales se autorrevela. El «poder ontológico de expresión» propio de las realidades profundas admite diversos grados en proporción directa a la densidad entitativa de los seres y hace posible la intuición

intelectual inmediata indirecta. Este género de realidades profundas que se dan *en persona* a través de los perfiles expresivos —es decir, que se ofrecen del todo a la intuición intelectual en cada momento del tiempo, aunque no totalmente— están soslayadas en cuanto tales en la amplia enumeración de los ingredientes de la circunstancia humana realizada por Marías. Cita éste «el contorno físico compuesto por las cosas que me son presentes a los sentidos»; «el horizonte de 'latencias' del mismo tipo a que esas cosas presentes me remiten»; «mi cuerpo»; «otros cuerpos, que por lo pronto son cosas, meros ingredientes de mi circunstancia física, pero que se me presentan como 'localizaciones' de otros puntos de vista irreductibles al mío, de otras vidas, respecto de las cuales yo soy, a mi vez, un ingrediente de sus circunstancias»; «la realidad social con que tengo que habérmelas: la familia, los grupos sociales, la sociedad *sensu stricto*, el Estado, los usos», «las cosas físicas y materiales que me aparecen como *productos* humanos: las ciudades, los artefactos, las 'obras' de la cultura; realidades ambiguas, afectadas por una extraña duplicidad, que son ingredientes del contorno físico o naturaleza, pero no sólo eso; es decir, que incluyen un halo humano, una como 'huella' de una vida, a la cual quedan inmediatamente referidas»; la historia, los muertos, las creencias, las vivencias, el horizonte de la vida individual y el horizonte escatológico («que se presenta formalmente como un 'más allá' sea cualquiera la posición que respecto a él se tome...»). Evidentemente, se alude aquí a diversas realidades «profundas», pero no se destaca el poder de autorrevelación antedicho.

d) A la vista de los análisis anteriores se ad-

vierte que no es casual la importancia concedida por Ortega a la inteligibilidad que se desprende de la intervencionalidad dinámica y funcional del *sujeto viviente* que se esfuerza por realizar en cada momento sus proyectos vitales y las *realidades circunstantes* que son para él una especie de fuente perenne de posibilidades y dificultades. De este hallazgo del carácter radicalmente *racional* de la vida *espontánea* (espontaneidad —insisto— muy cercana a la vida instintiva) surge la teoría de la *razón vital* (histórica). La justificación última de ésta pende, pues, del resultado que arroje el análisis matizado de las categorías de *espontaneidad* e *inmediatez*. Evitando a ultranza las complejas distinciones que este análisis suscita tocante al problema del conocimiento, es fácil extender el empleo de la *razón vital* (histórica) a todos los estratos de la realidad, no obstante la arriesgada extrapolación categorial que ello implica.

En toda la obra de Ortega y de algunos de sus discípulos se echa de ver la tendencia reiterada a extrapolar a los más diversos niveles los resultados intelectuales que se cree haber extraído de ejemplos tomados de un estrato entitativo perfectamente determinado. Resulta, por ello, en extremo desazonante observar cómo, tras un comentario a las admirables páginas de Ortega sobre el fenómeno de la caza (faena no «exclusivamente humana, sino que se extiende por casi toda la escala zoológica» y discurre, por tanto, en un nivel muy cercano al del mero instinto animal), Julián Mariás invierte el orden del discurso, y, sin detenerse a mostrar en pormenor cómo el ejemplo de la caza puede ser aplicado sin violencia a todo género de actividades humanas, coloca a éstas como sujeto de la proposición, y a la ocupación archiparticular de la caza —sólo repre-

sentativa de la *actividad humana en general* para quienes tomen lo instintivo como fundamental y modélico— la sitúa en un estratégico paréntesis con el fin de dejar sentada esta comprometidísima conclusión general: «Por consiguiente, resulta que una realidad humana concreta cualquiera —por ejemplo, la caza— sólo resulta inteligible desde la vida referida a esa totalidad en que está radicada; sólo cuando *la vida misma funciona como ratio*, conseguimos entender algo humano. Esto es, dicho a tenazón, lo que quiere decir *razón vital*. Pero, a la inversa, el análisis suficiente de cualquier forma o hacer de la vida —la caza, sin ir más lejos— nos descubre *ipso facto la estructura general de la vida*. Ahora bien, a esto se llama *sistema*. Sistema en un sentido más profundo y radical que el usadero, porque no se trata de que el *pensamiento* sea —mucho menos *deba* ser— sistemático, sino de que *la realidad* misma lo es»⁹.

e) Si la realidad viene dada por la interacción funcional del hombre y el entorno a nivel *espontáneo* casi instintivo, resulta fácil dar un golpe de mano contra toda la tradición y declarar abierta una sima insalvable entre la *actividad intelectual* y la *realidad*. Tras declarar que la tarea primaria de nuestra época consiste en ganar claridad sobre el papel y el puesto que corresponde en la vida humana a todo lo intelectual, Ortega manifiesta que el hombre de hoy no sabe qué hacer con las ideas por haber sido tergiversada previamente —a lo largo de los siglos últimos— su significación. La «vida intelectual» —expresión entrecomillada en el texto de Ortega— no es la vida viviente real, la que somos

⁹ Cf. *Filosofía española actual*, p. 121.

cada uno de los hombres (V, 388). ¿Qué se entiende aquí por *real*? Realidad es, para Ortega, «la contravoluntad, lo que nosotros no ponemos, antes bien, aquello con que topamos» (V, 389). La entidad cuya evidencia exige el concurso de nuestra actividad intelectual y, por tanto, el de nuestra *voluntad* de pensar no es *realidad* para nosotros. De ahí «la irrealidad constitutiva de nuestra 'vida intelectual'». «Nuestra adhesión a un pensamiento dado es (...) irremediable; pero, como está en nuestra mano pensarlo o no, esa adhesión tan irremediable, que se nos impondría como la más imperiosa realidad, se convierte en algo dependiente de nuestra voluntad e *ipso facto* deja de sernos realidad.» «La idea necesita de la crítica como el pulmón del oxígeno y se sostiene y afirma apoyándose en otras ideas que, a su vez, cabalgan sobre otras formando un todo o sistema. Arman, pues, un mundo aparte del mundo real, un mundo integrado exclusivamente por ideas de que el hombre se sabe fabricante y responsable.» «Lo que no se puede es contrastar una idea, como si fuera una moneda, golpeándola directamente contra la realidad, como si fuera una piedra de toque. La verdad suprema es la de lo evidente, pero el valor de la evidencia misma es, a su vez, mera teoría, idea y combinación intelectual.»

Cada idea queda, así, reducida a mero elemento de un entramado *tejido de espaldas a la realidad*. He aquí a la vista el espectro del *alejamiento* de la llamada «vida intelectual» respecto a la realidad. Ortega no rehúye la siguiente conclusión sobrecogedora: «Entre nosotros [como seres reales vivientes] y nuestras ideas hay, pues, siempre una distancia infranqueable: la que va de lo real a lo imaginario» (V, 389-390. El paréntesis es mío).

5. *Admitida esta sima invadeable entre el mundo de las ideas y el de la realidad, el acceso del hombre a este último no podrá tener lugar a través de recursos hermanados con la reflexión y la libertad personal de iniciativa. En este punto crucial del encuentro del hombre con la realidad vuelve a hacerse sentir inequívocamente la primacía de lo infrapersonal, de lo que muestra un cierto grado de afinidad con el modo de existencia instintivo*

a) Apoyado en la descalificación —a efectos de la inserción viviente en lo real— de la actividad intelectual humana, Ortega declara que la única forma de inmediatez posible con lo real la gana el hombre no a través de sus ideas u «ocurrencias», sino apoyándose en el suelo firme, *impersonal e inconsciente* de las *creencias*, que constituyen el precipitado de las ideas cuando éstas se van decantando a lo largo del tiempo en el inconsciente humano. Por eso las ideas las *tenemos*, mientras las creencias las *somos*. Este matiz lingüístico indica el grado de *inmediatez superior* en que se halla el hombre, según Ortega, respecto a las creencias, sobre las que apoya su vida cotidiana sin someterlas en cada caso a reflexión.

El movimiento personalista tiende, por su parte, a ganar formas superiores de unidad a través del riesgo de alejamiento que corre el sujeto al perder la *inmediatez de fusión* que se opone al logro de la *distancia de perspectiva* exigida por la vida intelectual. Las *interpretaciones* de lo real elaboradas desde una posición de *dominio reverente* de las perspectivas mundanales, lejos de constituir algo irreal, son *vías abiertas* a la realidad *en sus dimensiones más hondas*; algo, pues, de carácter vectorial, vivo y eficiente.

Ortega no parece dispuesto a aceptar la tensión que supone el ascenso a estos modos eminentes de inmediatez¹⁰, y ancla la posibilidad de la vida humana —que en todo nivel necesita de ciertas perspectivas que le permitan orientar su acción— en los focos de inteligibilidad que son las *creencias* y, correlativamente, los *usos y costumbres*. Por eso se cuida de subrayar el carácter *inconsciente, irreflexivo* de éstos.

Sin reparar en el carácter eminentemente personal y, por ello, reflexivo, de la *fe* —actividad humana que entiende como una forma de asentimiento total e inconsciente—, Ortega afirma que, aunque el hombre crea en la razón y siga contando «con la eficiencia de su intelecto como una de las realidades que hay, que integran su vida», «una cosa es fe en la inteligencia y otra creer en las ideas determinadas que esa inteligencia fragua». «En ninguna de estas ideas se cree con fe directa. Nuestra creencia se refiere a la *cosa* intelectual, así en general, y esa fe no es una idea *sobre* la inteligencia» (V, 390). De donde se desprende que «las cosas que nuestros pensamientos, que las teorías nos proponen, no nos son realidad, sino precisamente y sólo... ideas» (V, 391).

Para salir al paso a las objeciones que suscita el confinamiento de las ideas en el reino *irreal* de las «fantasías e imaginaciones», Ortega no se arredra en aproximar la Ciencia a la Poesía y al

¹⁰ Recuerde el lector que la lucha mantenida a lo largo del siglo xx contra el espíritu y, correlativamente, contra la inteligencia se inspira en el deseo explícito o tácito de declinar el cúmulo de responsabilidades que suscitan y, por tanto, el coeficiente de «inseguridad» que comportan. Vista sobre el telón de fondo de la seguridad instintiva animal, esta radical *insecuritas* es interpretada como un precio excesivamente elevado que debe pagar el hombre por su libertad.

Arte con un género de *inmediatez* tanto más peligroso cuanto más se reducen éstas —en su entender— a mera fantasía, «construcción mental» y «edificio imaginario» (V, 391). Cuando la Poesía y el Arte son vistos como modos de intuición de las estructuras *profundas* de lo real, no es en modo alguno procedente contraponer sus ámbitos al de la realidad. Pero aquí nos movemos —según queda indicado— en el nivel de realidad *superficial* que caracteriza al objetivismo.

b) Por la tendencia a considerar como algo *superfetario* y *sucedáneo* lo que supera el estrato que hace funciones de *modélico*, Ortega sitúa las ideas en el «hueco» abierto por la insuficiencia momentánea del tupido mundo de las creencias. «Los huecos de nuestras creencias son, pues, el lugar vital donde insertan su intervención las ideas. En ellas se trata siempre de sustituir el mundo inestable, ambiguo, de la duda, por un mundo en que la ambigüedad desaparece. ¿Cómo se logra esto? Fantaseando, inventando mundos. La idea es imaginación. Al hombre no le es dado ningún mundo ya determinado. Sólo le son dadas las penalidades y las alegrías de su vida. Orientado por ellas, tiene que inventar el mundo. La mayor porción de él la ha heredado de sus mayores y actúa en su vida como sistema de creencias firmes. Pero cada cual tiene que habérselas por su cuenta con todo lo dudoso, con todo lo que es cuestión. A este fin ensaya figuras imaginarias de mundos y de su posible conducta en ellos. Entre ellas, una le parece *idealmente* más firme, y a eso llama verdad. Pero conste: lo verdadero, y aun lo *científicamente* verdadero, no es sino un caso particular de lo fantástico» (V, 394).

Ciertamente, la función imaginativa juega un papel de primer orden en la configuración del

«mundo». Pero sólo con un concepto abusivamente restringido de lo real puede considerarse como «irreal» el *don imaginativo*, que ha de ser visto en rigor como el *vehículo nato de penetración en el ámbito eminentemente real de las estructuras profundas de la realidad*, ámbito de sin par robustez ontológica y poder configurador que es desplazado de la atención si de antemano se pacta metodológicamente con el caos, por el prejuicio específicamente vitalista de que «al hombre no le es dado ningún mundo ya determinado».

6. *Este desconocimiento del ámbito de «interioridad» entitativa que ostentan los entes dotados de espaciotemporalidad eminente*¹¹ —como son, ante todo, los seres personales—, *interioridad que, más que lugar ontológico de retracción, indica un poder de distensión co-creadora de ámbitos con los*

¹¹ Es sobremanera útil para captar la existencia de diferentes modos de espaciotemporalidad estudiar los problemas más acuciantes que ofrece hoy día la «Estética de la formatividad» y la Filosofía y Teología de la Historia. Sobre la importante noción de «tiempo festivo» véase O. Fr. Bollnow: *Mensch und Raum* (Kohlhammer, Stuttgart, 1963). Sobre el espacio y su función nutriciamente acogedora y envolvente, cf. M. Heidegger: *Bauen, Wohnen, Denken*, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954; A. de Saint-Exupéry: *Citadelle*, Gallimard, París, 1948; E. Minkowsky: *Espace, intimité, habitat*, en *Situation. Beiträge zur phänomenologischen Psychologie und Psychopathologie*. Utrecht. Amberes, 1954; Id.: *Le temps vécu, Etudes phénoménologiques et psychopathologiques*. París, 1933; H. Urs von Balthasar: *Das Ganze im Fragment*, Benziger, Einsiedeln, 1963; *Teología de la Historia*, Cristiandad, Madrid, 1959; J. Guittou: *Justification du temps*. Aubier, París, 1961; J. Mouroux: *El misterio del tiempo*, Estela. Barcelona, 1965; P. Ricoeur: *Histoire et vérité*. Ed. du Seuil, París, 1955. Sobre la importancia antropológica del «habitar» véase *El triángulo hermenéutico*, pp. 467-497.

seres del entorno, explica la atenuencia de Ortega a esquemas espaciotemporales insuficientes para el análisis de los fenómenos humanos

a) El esquema «dentro-fuera» resulta enva-
rante cuando se lo aplica al estudio de la dialéc-
tica de interacción «hombre-mundo» a la que
alude Ortega con el binomio: «ensimismamiento-
alteración». «Se halla el hombre, no menos que
el animal, consignado al mundo, a las cosas en
torno, a la circunstancia. En un principio, su exis-
tencia no difiere apenas de la existencia zooló-
gica: también él vive gobernado por el contorno,
inserto entre las cosas del mundo como una de
ellas. Sin embargo, apenas los seres en torno le
dejan un respiro, el hombre, haciendo un esfuer-
zo gigantesco, logra un instante de concentra-
ción, se mete dentro de sí, es decir, mantiene a
duras penas su atención fija en las ideas, que
brotan dentro de él, ideas que han suscitado las
cosas y que se refieren al comportamiento de és-
tas, a lo que luego el filósofo va a llamar 'el ser
de las cosas'. Se trata, por lo pronto, de una idea
tosquísima sobre el mundo, pero que permite es-
bozar un primer plan de defensa, una conducta
preconcebida. Mas ni las cosas en torno le permi-
ten vacar mucho tiempo a esa concentración ni
aunque ellas lo consintieran sería capaz este hom-
bre primigenio de prolongar más de unos segun-
dos o minutos esa torsión atencional, esa fija-
ción en los impalpables fantasmas que son las
ideas. Esa atención hacia adentro, que es el en-
simismamiento, es el hecho más antinatural, más
ultrabiológico. El hombre ha tardado miles y
miles de años en educar un poco —nada más
que un poco— su capacidad de concentración. Lo
que le es natural es dispersarse, distraerse hacia

afuera, como el mono en la selva y en la jaula del Zoo» (V, 302-303).

La tendencia a considerar lo externo como ámbito de distracción y dispersión responde al horizonte de superficialidad entitativa en que sitúa Ortega el ser de las entidades que integran la circunstancia humana. La falta de la intuición intelectual de las estructuras hondas de los seres mal llamados «externos» es suplida precariamente por la atención «hacia dentro», hacia el reino «fantasmal» de las ideas, que es «el hecho más antinatural, más ultrabiológico», ya que la actitud propia del hombre viene dada, según Ortega, por la dispersión animal.

La *concentración humana* no es entendida como un modo de *propulsión hacia lo profundo* (que, por dominar mucho campo, es fuente de unidad), sino como el forzado y antinatural alejamiento de lo real a través del proceso elaborador de conceptos e ideas.

b) La *vida espontánea* —la verdaderamente *real*, según Ortega, por darse en una relación de inmediatez con las entidades del entorno— es desarrollada por el hombre sobre el suelo confiado de las *creencias*. Cuando el fallo de éstas en un determinado momento nos pone en duda sobre cuál ha de ser nuestro comportamiento inmediato, «no tenemos más remedio que hacernos una idea, una opinión» sobre las cosas o situaciones respecto a las que no sabemos cómo actuar. «Las ideas son, pues, las 'cosas' que nosotros de manera consciente construimos, elaboramos, precisamente porque *no creemos en ellas*» (V, 397).

Frente al poder de inmersión entitativa en la realidad que poseen las creencias, las ideas se reducen a «cosas» irreales que el hombre sencí-

llamente «tiene», por haberlas él mismo «elaborado». El uso constante de los vocablos *hacer* y *cosas* (que Ortega suele subrayar o entrecomillar) es signo inequívoco del plano objetivista en que se mueve un pensador. Ortega concluye el párrafo anteriormente citado con estas frases sintomáticas: «Pienso que es éste el planteamiento mejor, más hiriente, que menos escape deja a la gran cuestión de cuál es el extrañío y sutilísimo papel que juegan en nuestra vida las ideas. Nótese que bajo este título van incluidas todas: las ideas vulgares y las ideas científicas, las ideas religiosas y las de cualquier otro linaje. Porque realidad plena y auténtica no nos es sino aquello en que creemos. Mas las ideas nacen de la duda, es decir, en un vacío o hueco de creencia. Por tanto, lo que ideamos no nos es realidad plena y auténtica. ¿Qué nos es entonces? Se advierte, desde luego, el carácter ortopédico de las ideas: actúan allí donde una creencia se ha roto o debilitado» (V, 398).

c) La idea es, según esto, un medio de restablecer de algún modo, *mediante un rodeo*, la relación de inmediatez con lo real perdida en un determinado instante de duda. Por eso las ideas se dan en una (supuesta) *interioridad de ensimismamiento* como resultado de una pasajera *desatención de la realidad*. «De ese ensimismamiento sale luego el hombre para volver a la realidad, pero ahora mirándola, como con un instrumento óptico, desde su mundo interior, desde sus ideas, algunas de las cuales se consolidaron en creencias» (V, 401).

La adopción del esquema «dentro-fuera» (sólo procedente en el mundo artificial y en el meramente vital, de ningún modo en el espiritual-personal) provoca una clara escisión —de neta

ascendencia kantiana— entre la realidad *existente-fáctica* y el mundo *conceptual*. «... Esto es lo sorprendente que antes anunciaba: que el hombre se encuentra existiendo por partida doble, situado a la vez en la realidad enigmática y en el claro mundo de las ideas que se le han ocurrido. Esta segunda existencia es, por lo mismo, 'imaginaria', pero nótese que el tener una existencia imaginaria pertenece como tal a su absoluta realidad» (V, 401).

En este punto era de esperar un estudio detenido de la posible relación de la actividad *imaginativa* con las estructuras *más hondas* de lo real. Este análisis falta, y el calificativo «imaginario» queda sencillamente contrapuesto a lo *real*. «Conste, pues, que lo que solemos llamar mundo real o 'exterior' no es la nuda, auténtica y primaria realidad con que el hombre se encuentra, sino que es ya una interpretación dada por él a esa realidad, por tanto, una idea. Esta idea se ha consolidado en creencia. Creer en una idea significa creer que es la realidad, por tanto, dejar de verla como mera idea» (V, 402).

El conjuro que ejerce el esquema «dentro-fuera» impide ver la posibilidad de que cierto género de ideas (las que responden a una captación intelectual inmediata-indirecta de los estratos más hondos de lo real) pongan al hombre en una relación de *inmediatez eminente* —tanto más real cuanto más liberada del enquistamiento fusional— con la realidad. Por eso no habla nunca Ortega de la *intuición intelectual* de los elementos profundos de la realidad fundadores de inteligibilidad, sino de la *imaginación* como poder creador de irrealidades¹². Al no distinguir

¹² Convendría meditar, en este contexto, la siguiente frase de R. Saumells: «El materialismo consiste en la sustitución de la contemplación de la forma por la imagi-

cuidadosamente diversos modos de realidad, se enquista el pensamiento en el esquema «real-irreal», que no deja holgura mental suficiente para clarificar los complejÍsimos temas planteados por el conocimiento de los seres que integran los diversos estratos de la realidad.

d) El tránsito del ámbito irreal de la imaginación al mundo de la realidad tiene lugar, según Ortega, a través de la *consolidación* de las ideas en creencias. Esta consolidación no responde a un poder intuitivo especial que permita al sujeto ganar una forma privilegiada de experiencia de la solidez de lo que se entiende por real. Es sencillamente el paso —a través del tiempo— del reino de lo consciente al de lo inconsciente, del «pensar en » al «contar con», del «reflexionar cuajado de dudas» al «irreflexivo dar por supuesto...» Ortega quiere ver en la ciencia física esta dualidad entre lo *construido imaginariamente* y lo *auténticamente real*. «... Claro es que esas creencias comenzaron por 'no ser más' que ocurrencias o ideas *sensu stricto*. Surgieron un buen día como obra de la imaginación de un hombre que se *ensimismó* en ellas, desatendiendo por un momento el mundo real. La ciencia física, por ejemplo, es una de estas arquitecturas ideales que el hombre se construye. Algunas de esas ideas físicas están hoy en nosotros actuando como creencias, pero la mayor parte de ellas son para nosotros ciencia —nada más, nada menos—. Cuando se habla, pues, del 'mundo físico' adviértase que en su mayor porción no lo tomamos como mundo real, sino que es un mundo imaginario o 'interior'» (V, 402). Cuando un científico considera una idea física

nación de la materia». (Cf. *La ciencia y el ideal metódico*, Rialp, Madrid, 1958, p. 190.)

como *verdadera*, esta calificación —según Ortega— no hace sino delatar el carácter de *mero pensamiento* de la misma.

Inciendiando en la antigua interpretación —hoy día tan cuestionable— según la cual los diversos fenómenos físicos no son en *realidad* (!) lo que el hombre aprecia cualitativamente con sus sentidos, sino meros acontecimientos susceptibles —por cuantitativos— de medida y control, Ortega afirma que «el físico sabe muy bien que *lo que dice su teoría no lo hay en la realidad*» (V, 402).

e) Si la física no le es al físico *realidad*, «sino un orbe imaginario en el cual imaginariamente vive mientras, a la vez, sigue viviendo la auténtica y primaria realidad de su vida», y, si no nos cuesta gran trabajo reconocer que una cosa «tan poco seria» como la poesía «sea pura fantasía» (V, 403), no es ilógica la primacía que Ortega concede a la imaginación. El hecho de que determinadas entidades científicas —«el pensamiento matemático, el triángulo geométrico, el átomo físico»— posean las exactas calidades que las constituyen, induce a Ortega a considerarlas como *meras* «construcciones mentales» (V, 403-4).

Una y otra vez Ortega se apoya, sin advertir su precariedad, en el esquema «interior-exterior»: «El hecho de que las ideas científicas tengan respecto a la realidad compromisos distintos de los que aceptan las ideas poéticas y que su relación con las cosas sea más prieta y más *seria*, no debe estorbarnos para reconocer que ellas, las ideas, no son sino fantasías y que sólo debemos vivirlas como tales fantasías, pese a su seriedad. Si hacemos lo contrario, tergiversamos la actitud correcta ante ellas: las tomamos como si fuesen la realidad, o, lo que es igual, confundimos el mun-

do interior con el exterior, que es lo que, un poco en mayor escala, suele hacer el demente» (V, 404).

En orden a ver por dentro el proceso interpretativo que sigue Ortega para clarificar el papel de la vida intelectual y de la experiencia histórica en la vida del hombre partiendo de un nivel de mera actividad fáctica y circunstancial, en la que el yo y las realidades de su entorno diluyen su sustantividad en una dialéctica funcional de interacción que torna inviable toda intuición inmediata-indirecta de las realidades profundas, conviene meditar desde la vertiente metodológica el siguiente párrafo: «Refresque el lector en su mente la situación originaria del hombre. Para vivir tiene éste que hacer algo, que habérselas con lo que le rodea. Mas para decidir qué es lo que va a hacer con todo eso, necesita saber a qué atenerse respecto a ello, es decir, saber *qué es*. Como esa realidad primaria no le descubre amistosamente su secreto, no tiene más remedio que movilizar su aparato intelectual cuyo órgano principal —sostengo yo— es la imaginación. El hombre imagina una cierta figura o modo de ser la realidad. Supone que es tal o cual, inventa el mundo o un pedazo de él.» «¿No es insensato hacer que penda nuestra vida de la improbable coincidencia entre la realidad y una fantasía nuestra? Insensato lo es, sin duda. Pero no es cuestión de albedrío. Porque podemos elegir —ya veremos en qué medida— entre una fantasía y otra para dirigir nuestra conducta y hacer la prueba, pero no podemos elegir entre fantasear o no.» «A fuerza de errar se va acotando el área del posible acierto. *De aquí la importancia de conservar los errores*, y esto es la historia» (V, 404-405).

Su atencencia estricta y primaria al esquema

«dentro-fuera» parece eximir a Ortega de plantearse el problema nada baladí de precisar en qué se afirma la necesidad y la posibilidad de «fantasear» sobre la realidad con alguna posibilidad de acierto. El *hecho* de que no podamos «elegir entre fantasear o no» es una razón *meramente fáctica* que todo filósofo auténtico debe intentar superar, ascendiendo de nivel. Explicar los aciertos obtenidos— aunque se los suponga mínimos, rasgo pesimista muy en la línea del objetivismo—, por la acumulación de errores a lo largo de amplios períodos de tiempo no es sino un recurso al procedimiento —anatematizado por Ortega en otros contextos— de remitir a las calendas griegas para ahorrarse una explicación de tipo, digamos, «cualitativo», que no admite dilación ¹³.

Tal explicación requiere una forma de *distan-
cia de perspectiva* frente a la realidad espacio-temporal empírica a la que se opone la *inmediatez de fusión* que vige en el nivel sin relieve de la vida prerreflexiva, muy cercana al mero instinto, que Ortega parece adoptar como punto de partida modélico. La categoría de *inmediatez* debiera ser sometida aquí a un estudio exhaustivo debido al papel decisivo que juega el concepto que se tenga de la misma en la aceptación del carácter *profundo* de las realidades que constituyen el *auténtico entorno* del hombre y en el reconocimiento de la correlativa capacidad humana de penetración intuitiva en el mismo.

Al no admitir género alguno de profundidad entitativa en el mundo denominado «externo» ¹⁴,

¹³ Lo mismo cabe afirmar del logro por parte del hombre de la capacidad de ensimismamiento (V, 302).

¹⁴ «... El mundo es la total exterioridad, el absoluto fuera que no consiente ningún fuera más allá de él. El único fuera de ese fuera que cabe es, precisamente, un

la distensión humana en el mismo se trueca de *atenencia en enquistamiento* o «esclavitud», dualidad de categorías cuya importancia en la Filosofía contemporánea es difícil de exagerar¹⁵. «... Esta maravillosa facultad que el hombre tiene de libertarse transitoriamente de ser esclavizado por las cosas implica dos poderes muy distintos: uno, el poder desatender más o menos tiempo el mundo en torno sin riesgo fatal; otro, el tener dónde meterse, dónde estar, cuando se ha salido virtualmente del mundo. Baudelaire expresa esta última facultad con romántico y amanerado dandismo, cuando al preguntarle alguien dónde preferiría vivir, él respondió: «¡En cualquier parte, con tal que sea fuera del mundo!» (V, 300). Esta facultad extraordinaria es, según Ortega, fruto del «esfuerzo gigantesco» por ensimismarse y elaborar ideas con vistas a «reobrar sobre las cosas, transformarlas y crear en su derredor un margen de seguridad siempre limitado, pero siempre o casi siempre en aumento». «Esta creación específicamente humana es la técnica. Gracias a ella, y en la medida de su progreso, el hombre puede ensimismarse. Pero también, viceversa, el hombre es técnico, es capaz de modificar su contorno en el sentido de su conveniencia, porque aprovechó todo respiro que las cosas le dejaban para ensimismarse, para entrar dentro de sí y forjarse ideas sobre ese mundo, sobre esas cosas y su relación con ellas, para

dentro, un intus, la intimidad del hombre, su sí mismo que está constituido principalmente por ideas» (V, 300). Adviértase la influencia en este párrafo del esquema «temporal-intemporal», paralelo al de «dentro-fuera», «ensimismamiento-alteración».

¹⁵ Recuérdese la importancia en el pensamiento heideggeriano de las categorías análogas: «Angewiesenheit» y «Aufgewiesenheit».

fraguarse un plan de ataque a las circunstancias; en suma, para construirse un mundo interior. De este mundo interior emerge y vuelve al de fuera. Pero vuelve en calidad de protagonista, vuelve con un *sí mismo* que antes no tenía —con su plan de campaña—, no para dejarse dominar por las cosas, sino para gobernarlas él, para imponerles su voluntad y su designio, para realizar en ese mundo de fuera sus ideas, para modelar el planeta según las preferencias de su intimidad. Lejos de perder su propio *sí mismo* en esta vuelta al mundo, por el contrario lleva su *sí mismo* a lo otro, lo proyecta enérgica, señorialmente sobre las cosas, es decir, hace que lo otro —el mundo— se vaya convirtiendo poco a poco en él mismo» (V, 301-302).

7. *Esta preeminencia de la técnica en el punto crucial que decide la teoría del conocimiento se halla en la misma línea objetivista que la movilización constante del registro de la posesión, el uso prevalente de los vocablos tener y cosas, la interpretación de la vuelta del hombre al mundo de las cosas tras el ensimismamiento como una forma de inmersión realizada con una actitud de resistencia merced al poder que le confiere el plan que se tiene «contra ellas», el «proyecto de trato con ellas, de manipulación de sus formas...» (V, 303). Permítaseme insistir, desde el punto de vista de la supervaloración de la técnica, en temas ya expuestos anteriormente*

a) Ortega protesta enérgicamente contra la acusación de «idealismo» e «irracionalismo», pero no se cuida de evitar el riesgo —mucho más grave— de ser tildado de «objetivista» por insertar radicalmente al hombre en un nivel a partir

del cual toda explicación de la vida humana debe hacerse por fuerza dentro de los comprometidísimos cauces de los esquemas «fáctico-eidético», «irracional-racional», «real-irreal», que llevan inevitablemente la escisión a la vida personal del hombre. Esta escisión, por lo que implica de radical depauperamiento de los seres y sus mutuas interacciones, fuerza a buscar en ciertos modos gigantomáquicos de *activismo* la razón de ser de los fenómenos humanos más característicos y, como tales, cualitativamente irreductibles.

Si «el destino del hombre es (...) primariamente *acción*» (V, 304), y la meta del pensar consiste en *pervivir*, y el pensamiento humano no es un regalo sino una conquista progresiva, lentísima, laboriosa, precaria y volátil —afirmación que en V, 305 se enuncia tan sólo, por carecer de espacio para razonarla suficientemente—, Ortega puede concluir que el hombre ejercita su pensamiento «porque no teniendo más remedio que vivir sumergido en el mundo y bracear entre las cosas, se ve obligado a organizar sus actividades psíquicas, no muy diferentes de las del antropoide, *en forma* de pensamiento —que es lo que no hace el animal» (V, 308). «El hombre, por tanto, más que por lo que es y por lo que tiene, escapa de la escala zoológica por lo que hace, por su conducta. De aquí que tenga que estar siempre vigilándose a sí mismo» (V, 308). Nótese que los términos «sumergido» y «bracear» indican una *inmediatez de contacto fusional*. El paso del enquistamiento animal en el *entorno estimúlico* al instalamiento consciente del hombre en un *mundo de realidades* es considerado por Ortega como mera organización de unas facultades muy cercanas a las del antropoide «en forma» de pensamiento. Esta forma intelectual implica sólo una toma de distancia *pasajera* respecto a la reali-

dad con el fin de elaborar ideas en el retiro del ensimismamiento.

b) Esta interpretación defectiva del pensamiento es fundamentada por Ortega en la supuesta falta de *seguridad* que tiene el hombre por lo que toca a su condición *racional*. Al no tener nunca plena constancia de que va a estar en lo cierto de modo absoluto, el hombre —según Ortega— «no puede estar nunca seguro de que es en efecto hombre, como el tigre está seguro de ser tigre y el pez de ser pez», ya que el pensamiento sólo es tal si se lo ejercita de modo adecuado. El hombre no es nunca seguramente hombre porque es drama (V, 305).

Al tomar como modélico un estrato en que reina una absoluta seguridad regida por los instintos, la *insecuritas* que inaugura el advenimiento del espíritu parece oponerse a toda firmeza esencial. Esta medrosa sospecha responde a la falta de las categorías adecuadas para entender con la debida exactitud las realidades que por su alta densidad ontológica ostentan un elevado coeficiente de «ambigüedad».

c) No parece ser muy consecuente Ortega con la posición anteriormente sostenida al afirmar que «el hombre es primaria y fundamentalmente acción» y que por *acción* se entiende «actuar sobre el entorno de las cosas materiales o de los otros hombres conforme a un plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento» (V, 308). Si el pensar es fruto del aislamiento que el hombre consigue «haciendo un esfuerzo gigantesco» cuando «las cosas en torno le dejan un respiro», su existencia anterior a este momento fugaz de «torsión atencional» (V, 303) en que el hombre está «gobernado por el entorno, inserto

entre las cosas del mundo como una de ellas» no puede ser considerada como una forma de actividad humana, pese a constituir la actividad radical del hombre.

En este contexto (V, 303) afirma Ortega que las ideas que brotan dentro del hombre han sido suscitadas por las cosas y se refieren al comportamiento de éstas, a lo que luego el filósofo va a llamar «el ser de las cosas». Anteriormente había subrayado con insistencia el carácter «imaginario», «fantasmagórico» de las ideas, fruto de la imaginación que trabaja *de espaldas a la realidad*. Esta diversidad de opiniones sobre temas centrales del pensamiento revela la precariedad del punto de partida metodológico que estamos delatando. Es evidente que resulta ineludible encajar el pensamiento en la acción (V, 308) y superar todo género de intelectualismo absentista, pero lo difícil es realizar esta labor de ensamblamiento si la realidad se muestra *opaca* —falta de *capacidad de autorrevelación*— y el conocimiento surge en los escasos y fugaces momentos de ensimismante despego de lo real en que el hombre está constitutivamente inmerso. En este planteamiento, la única forma de vinculación dialéctica entre pensamiento y acción es la *dominante planificación de lo real*, realizada —según Ortega— por vía imaginativa con muy escasas probabilidades de éxito, según queda expuesto (V, 309).

Este registro de la *posesión* es netamente objetivista, como ha mostrado con nitidez G. Marcel. La corriente personalista se esfuerza por mostrar que el único punto de vinculación posible del pensamiento y la actividad plenamente humana, que culmina en la fundación de *ámbitos de convivencia*, se da a un nivel de realidades dotadas de alta densidad entitativa y, por tanto,

irreductibles y sustantivas. Ello nos da la perspectiva necesaria para comprender que a la base de toda la concepción orteguiana se halla su *desvaloración de la sustancia*, como luego veremos detenidamente.

d) Esta tendencia des-sustancializante, con sus abisales riesgos, procede de supeditar la actividad del entendimiento al mero fin de *mantener la existencia humana*, de pervivir al nivel *fáctico* que indica la afirmación de que el hombre piensa «para sostenerse entre las cosas» (V, 309). Con el pretexto de reaccionar contra el supuesto desarraigo del intelectualismo que idolatra a la inteligencia —aislando «al pensamiento de su encaje, de su funcionamiento en la economía general de la vida humana», y presentando la cultura como algo que se justifica a sí misma y somete a su servicio a la vida humana, a nuestra pura existencia, que queda reducida a «cosa baladí y sin aprecio»—, Ortega invierte los términos de este injustificado proceso de desvitalización sometiendo decididamente la actividad intelectual a la mera vida.

IV

LA RAZON VITAL Y LA METAFISICA

La holgada perspectiva que abren las reflexiones anteriores nos permite abordar ahora con firmeza metodológica el tema central del pensamiento orteguiano: la *fundación de la Metafísica*, singular quehacer humano cuyo fin es el logro de una orientación radical en el desconcierto constitutivo de la existencia¹. Lo haremos al hilo de la obra *Unas lecciones de Metafísica*, sucinta visión panorámica en que Ortega echa mano de todos sus recursos de pensamiento para estrechar el cerco en torno al problema crucial del ser. Ello nos instará a volver sobre temas ya esbozados anteriormente para estudiarlos desde el ángulo de visión de la teoría de la realidad en cuanto tal. A mi entender, no procede ahorrarse el esfuerzo de analizar la trama interna del pensamiento orteguiano con el mayor rigor metodológico posible bajo el pretexto de una supuesta falta en el mismo de robustez sistemática. Ortega proclamó una y otra vez su voluntad de sistema, y algunos de sus discípulos —de modo singular, Julián Marías— declaran advertir una soterrada lógica interna en el disperso pensamiento orteguiano. Se impone, pues, mesurar el ritmo del análisis y consagrar algún tiempo al estudio de los vínculos que entrelazan los temas aducidos por Ortega en estas lecciones de Metafísica, que,

¹ Cf. *Unas lecciones de Metafísica*, p. 30.

merced a su carácter expositivo y espontáneo, son campo fértil para realizar la tarea de revisión de categorías que me he propuesto en esta obra.

LO UNIVERSAL Y SU CIRCUNSTANCIALIZACION

El planteamiento que hace Ortega de la relación entre *intelecto* y *vida* se basa, como acabamos de ver: 1) en la *opacidad de lo real* (enigmático magma amorfo que sólo cuaja en «cosas» merced a la fuerza unitiva y configurante de las ideas elaboradas por la imaginación humana con fines interpretativos en orden a que sepa el hombre a qué atenerse y se mantenga en la existencia); 2) en la capacidad humana de *elaborar planes* con alguna posibilidad de *dominio sobre lo real*, dominio que se traduce en un cierto género de inteligibilidad o de luz. Esta luminosidad intelectual no sirve para penetrar en la riqueza interna de los entes —a la que se desatiende por interpretarla como un núcleo sustante rígido y cósmico—, sino para clarificar la interrelación funcional del hombre —elaborador de proyectos vitales— y las cosas-de-su-circunstancia-vistas-como-haces-dinámicos-de-facilidades-o-dificultades-para-la-realización-de-tales-proyectos.

La falta de una intuición intelectual de los estratos profundos de las realidades concretas, entitativamente densas —cuya forma de espacio-temporalidad eminente supera la sumisión a las condiciones empíricas del aquí y el ahora— lleva a considerar los conceptos como *meros esquemas generales vacíos*. Por contraste con la carencia de contenido concreto que implica esta vaciedad y, por tanto, con la falta de auténtica realidad —que, al desatender los posibles estratos profundos del entorno, queda reducida a la capacidad

de establecer con un sujeto elaborador de proyectos relaciones de facilidad o dificultad—, la circunstancia archiconcreta de carácter empírico —es decir, el aquí y el ahora vistos en sus más pequeños pormenores— se carga —según Ortega— de tal valor entitativo que la *circunstancialización* de los conceptos implica una *densificación* y *plenificación* de los mismos, en cuanto se supone los acerca a la realidad en su fuente más genuina. De ahí la necesidad en que se halla la *lógica de la razón vital* orteguiana de elaborar el entramado a ella correspondiente de «conceptos ocasionales». Dado el alto valor real que confiere a la circunstancia cambiante, frente a la temida identidad de lo intemporal rígido, el hecho de que la vida sea «pura ocasión», el «ser metafísicamente móvil» de lo viviente sólo puede ser pensado adecuadamente «mediante conceptos que anulen su propia e inevitable identidad». Son los conceptos «ocasionales», tales como «aquí», «yo», «éste». Estos conceptos se diferencian de los otros en que su «significación general» no se aplica con rígida unanimidad a los casos particulares, sino con una expresa conciencia de la irreductibilidad mutua de los mismos. «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, 36).

En consecuencia, todo recurso intelectual que haya de hacer presa rigurosamente en la realidad debe someterse a una *cura de circunstancialización*, plegándose ascéticamente a los mil detalles minúsculos de la circunstancia espacial e histórica. El concepto debe circunstancializarse si quiere trocar su precaria condición de *esquema general* por la plenitud realista del *concepto pleno*.

Esta exigencia orteguiana de «concretización» responde al deseo de llevar a cabo *desde supuestos vitalistas* la vuelta a lo real-concreto, que J. Wahl historió en su obra *Vers le concret* (Vrin, París, 1932). El intento es, en sí, benemérito. Para descubrir, sin embargo, su viabilidad y el grado de su fecundidad conviene poner de manifiesto —según la técnica de contraste que utilizo en este trabajo, con el propósito de mejor clarificar la doctrina que es objeto de estudio— qué sucede a este respecto si, en vez de dar por supuesto que el entorno del hombre es —respecto a éste— foráneo, opaco, incluso hostil, se parte de la intuición intelectual de los estratos *profundos* de los seres del entorno y se entiende la universalidad de los conceptos como una *forma eminente de espaciotemporalidad* que implica un *poder singular de dominio* sobre la dispersión espaciotemporal empírica. Este poder no procede de la facultad imaginativa humana, sino de lo que llama Zubiri el poder *especiente* de los individuos, es decir, la singular tensión que hay en éstos de autotrascendencia, por la que parecen vibrar en un ámbito entitativo, tan real como atmosférico, del cual reciben su ser y al cual ellos, a su vez, potencian en orden a una actividad posterior. Según esta orientación, la universalidad no implica *alejamiento de la realidad*, sino logro de una forma de *inmediatez superior a la meramente empírica* mediante el ascenso a niveles eminentes de espaciotemporalidad, y los conceptos no son meros esquemas, sino *vectores vivientes* que, por llevar en su lábil cuerpo la energía intelectual exigida por la intuición del antedicho poder especiente o, si se quiere, universalizante, remiten a lo real desde la posición de *vecindad poderosa* en que se hallan los estratos superiores de la realidad respecto a los infe-

riores en que se encarnan y expresan. El concepto, como forma de dominio eminente sobre lo múltiple individual, no es algo ajeno a la circunstancia pormenorizada, antes la afecta en su reducto más íntimo; no es un mero esquema vacío, sino una *densificación de sentido* ².

Así entendidos los conceptos, su circunstancialización o inmersión en el aquí y ahora empíricos no significa —a mi entender— sino un descenso de los mismos a niveles entitativos más superficiales y la pérdida consiguiente de la *distancia de perspectiva* que implica el conocimiento humano y que ostenta plena significación «realista» por estar basada en la intuición de las entidades que en la trama de lo real superan los niveles meramente empíricos.

Como observará el lector, este procedimiento lleva a su base el reconocimiento y análisis de los diferentes estratos que integran lo real y la adopción de los más complejos como punto de partida para el tratamiento del problema gnoseológico.

Dada su nostalgia fundamental por el mundo confiado y seguro de los seres inanimados y vivientes-infracreatos ³, Ortega plantea el problema del conocimiento desde estos estratos y, por ello, en un nivel entitativamente poco elevado.

² Para captar la posibilidad de unir la concreción y la universalidad, la fidelidad a lo individual y el dominio de lo múltiple disperso es sobremanera útil el estudio sincero, sin prejuicios, de la llamada «vida de las formas». La marcha actual de la investigación biológica, sociológica y estética, es a este respecto sumamente aleccionadora por cuanto da un claro y enérgico mentís a todo intento de escindir lo «material» y lo «formal».

³ Ortega busca la *seguridad vital* a través de la *exactitud* del conocimiento, no de la *plenitud entitativa* del objeto conocido.

A este nivel las diversas formas de correlación entre el hombre y los objetos-de-conocimiento correspondientes a los diversos estratos de ser son vistas sobre la precaria falsilla del esquema general *sujeto-objeto*⁴, y el guión que media entre ambos términos es interpretado como signo de una escisión violenta e insalvable. No se olvide que en los niveles superficiales florecen las escisiones necesariamente, ya que la verdadera unidad radica en lo profundo por cuanto sólo las realidades muy densas entitativamente son capaces de fundar entre sí relaciones eminentes de *inmediatez*.

De esta categoría de *inmediatez* pende la teoría toda del conocimiento⁵. La corriente personalista afirma que los conceptos son la puesta en acto de la adopción por parte del hombre de una *distancia de perspectiva frente al entorno* que no implica alejamiento sino una *forma eminente de cercanía*. No toda distancia indica, de por sí, alejamiento de la realidad, sino *toma intelectual de perspectiva*. Existen, en cambio, formas muy intensas de *inmediatez* que no hacen sino entorpecer el acceso intelectual a la realidad por no permitir al sujeto adoptar la distancia de perspectiva que exigen determinados objetos-de-conocimiento. Entre la *inmediatez de fusión* y la *distancia de alejamiento* se halla la amplia zona de la *distancia de perspectiva* que renuncia a la forma más intensa de cercanía física para ganar la vecindad eminente que funda el conocer humano. Más allá del *pensamiento confundente* y del *pensamiento abstracto* deben darse modos más

⁴ En este esquema, el término «objeto» incluye indiscriminadamente a cosas y a hombres.

⁵ Cf. *El triángulo hermenéutico*, pp. 39 y ss., 50 y ss., 60-111, 333-367, 359, 462 y ss., 470, 504, 513, y ss., 530-531, 545.

equilibrados y realistas de acceso humano a lo real que no fusionen al sujeto con el objeto ni lo desarraiguen del mismo. Esta interpretación tiene a su base un impulso optimista que procede de la aceptación como modélico de un estrato de ser muy denso: el que surge en la vinculación mutua de seres dotados de personalidad ⁶.

EL TEMOR A LO COSICO Y LA DESUSTANCIALIZACION

La determinación inicial del punto de partida en que se asienta el pensamiento filosófico es decisiva para el tratamiento ulterior de la categoría de *inmediatez*, pues las diferentes relaciones de vecindad del hombre con lo real vienen a ser, en el fondo, diversas formas de *tensión creadora de ámbitos*, tensión que late en los seres interrelacionados: el sujeto y los objetos-de-conocimiento. La medida de esta energía tensional creadora pende, a su vez, de la *densidad ontológica* de los elementos que la ostentan, y se halla muy estrechamente hermanada con su capacidad de *autoexpresión*. Según ganamos altura en la escala de los entes, desde el plano inanimado al personal, la *inmediatez* va cediendo su *sentido físico espacial* para cobrar una valor entitativo de *co-creación de ámbitos de convivencia*. La categoría de *inmediatez* se conecta, así, con las de *distancia*, *expresión* y *presencialidad*.

Si se tiene en cuenta que la conceptualización se realiza en virtud de la capacidad de penetración intuitiva en los estratos profundos de los seres, se comprende que, vistas las cosas al debido nivel de hondura, la relación intencional de concepto a objeto-de-conocimiento implica un grado

⁶ Cf. *El triángulo hermenéutico*, p. 412.

muy alto de inmediatez. Ahora bien Al tomar como modélicos los estratos infrahumanos⁷, Ortega adopta ante todo fenómeno que supera dichos estratos una actitud pesimista que lo lleva a considerar el entorno humano como un *enigma*, algo opaco que no revela al hombre ninguna interioridad, antes reduce toda su inteligibilidad al abanico de facilidades o dificultades que ofrece a los proyectos humanos. Por eso se halla el hombre «radicalmente desorientado» en su entorno⁸, y en este clima de desorientación que constituye la vida humana surge, como un recurso de salvación, la Metafísica. Por considerar todo «en sí» como residuo realista de carácter cósmico, Ortega rechaza por principio la aceptación de toda vertiente de profundidad —recuérdese el famoso problema de la captación de la interioridad de los seres vivos— y convierte las entidades del entorno —objetos, cosas vivientes, hombres, Dios incluso —en algo *dinámico no-cósmico*, un sistema funcional de facilidades o dificultades *respecto a mí* como sujeto elaborador de proyectos⁹.

Para evitar todo riesgo —real o ficticio— de cosificación, Ortega se niega a considerar el espíritu como la raíz de la irreductibilidad humana frente a los seres del entorno. «Lo que hace que yo no sea un pedazo de materia no es especialmente que el pedazo de materia sea un pedazo de

⁷ Cf. *Unas lecciones de Metafísica*, p. 126.

⁸ *Op. cit.*, p. 30.

⁹ Ortega no parece advertir que entre el *mecanicismo* —que reduce todo ser al desarrollo mecánico de un germen— y el *relativismo* —a cuyo juicio todo lo real se reduce a mero fluir inconsistente— cabe situar una concepción que haga justicia a las realidades que ostentan un modo singular de *persistencia creadoramente móvil*. Véase, a este respecto, la *concepción dinámica de lo real* que inspira el pensamiento de X. Zubiri, A. N. Whitehead y K. Rahner.

materia y yo, en cambio, inmaterial, sino algo mucho más fundamental y decisivo, a saber: que yo no soy más que yo, que soy único y todo lo demás, sea materia o sea otro espíritu, es otra cosa que yo, es lo otro que yo»¹⁰. «Yo no soy un pedazo de materia, pero no porque en virtud de estas o las otras disquisiciones opine que estoy constituido por algo inmaterial, llámese alma, espíritu o como se quiera.» «¿Es que algunos de ustedes, por muy 'otro yo' que sea, sufrió ayer tarde el dolor de muelas que tuve *yo* que aguantar? ¿Es que el esfuerzo que estoy poniendo en entender a este profesor de Metafísica que habla tras de la mesa lo pone por mí otro de los presentes? (...) Yo soy, pues, heterogéneo a todo otro yo, por muy yo que sea»¹¹.

Basado en la condición singular e irreductible de las vivencias propias del estrato *meramente vital* —el ejemplo del dolor de muelas aparece sintomáticamente a menudo en los razonamientos orteguianos—, Ortega afirma la *heterogeneidad* del yo respecto a los demás hombres y a las cosas. Nótese que esta unicidad del hombre es proclamada indistintamente respecto a los demás hombres y a las cosas¹², sin hacer las numerosas e importantes distinciones que aquí se imponen, ya que entre personas se dan relaciones de *encuentro* que fundan ámbitos de convivencia en los cuales la «alteridad» del yo y «lo otro que yo» queda *en gran medida* trascendida. La determinación de esta medida debe ser objeto de muy sutil tratamiento.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 86.

¹¹ *Op. cit.*, p. 85.

¹² *Op. cit.*, p. 86.

HETEROGENEIDAD DEL YO Y LAS COSAS

Ortega no distingue los diversos modos de relación del yo con las cosas y con las demás personas porque desatiende por principio el análisis de los diferentes estratos de ser. Del hecho de la heterogeneidad del yo con los demás hombres deduce que la diferencia del mismo respecto a la materia no se funda en la condición ontológica de cada uno, sino en la conciencia de unidad que cada uno tiene de sí.

Situado en esta concepción tan poco matizada de *heterogeneidad*, a Ortega no le cabe sino insistir en la condición foránea, extraña, hostil incluso, del entorno en que se halla el hombre enclavado. «... Estar yo en la habitación es existir yo en lo otro que yo, por tanto, es existir fuera de mí, en tierra extraña, es ser constitutivamente forastero, puesto que no formo parte de aquello donde estoy, no tengo nada que ver con ello»¹³.

Esta atenuencia de Ortega a un concepto unívoco, aristado, de heterogeneidad lo lleva a subrayar hasta el extremo tanto la *independencia* del yo respecto a todo lo que no es él, es decir, la circunstancia, como el carácter de *extrañeza* de ésta respecto al mismo. Con ello, la inserción constitutiva del hombre en el mundo adquiere un carácter pesimista de *exilio en clima de desamparo*. «... Como hemos dicho que eso— el estar en una circunstancia o en el mundo— es constitutivo de mi vida, quiere decirse que el hombre existe fuera de sí, en lo otro, en país extraño—¿quién sabe si enemigo?—, no a ratos y de cuando en cuando, sino siempre y esencialmente.

¹³ *Op. cit.*, p. 87.

Vivir es existir fuera de sí, estar fuera, arrojado de sí, consignado a lo otro. El hombre es, por esencia, forastero, emigrado, desterrado»¹⁴.

Este radical distanciamiento entre el yo y la circunstancia hace inviable todo *conocimiento en profundidad* de los seres que integran el entorno humano. El entorno —según Ortega— es enigmático, y el futuro una sima llena de misterios. La vida del hombre se presenta en todo momento como un bracear escalofriante para hacerse luz ante este horizonte de oscuridad impenetrable. ¿De dónde podrá venir esta luz si las cosas no poseen una intimidad con poder autorrevelante, y el hombre carece de todo poder intuitivo de captación de lo profundo? Tal luminosidad deberá proceder de la situación misma, como sucede en todo acontecimiento lúdico. Si el hombre está arrojado *en* el entorno¹⁵ (y, por tanto, sometido a la delimitación espaciotemporal empírica), situado ante el enigma del mundo y del futuro (lo cual indica que está falto de poder intuitivo de penetración), y obligado a elegir (debido a su carencia de instintos seguros) entre varias posibilidades, toda forma de *distancia* que adopte frente al mundo será entendida como *la ruptura del cordón umbilical que lo une al seno nutricio de la realidad*. «Vivir es existir aquí y ahora (...) salir nadando en el aquí y en el ahora, no en una circunstancia imaginaria. Por eso debe parecer-nos idiota todo lo que no sea comenzar por aceptar alegremente la circunstancia en su efectiva

¹⁴ *Ibid.* «Las circunstancias son el círculo de fatalidad que forman parte de esa realidad que llamamos vida» (*Op. cit.*, p. 126).

¹⁵ Recuérdense las matizaciones que debió hacer el pensamiento existencial respecto a la partícula de origen espacial «en» que figura en la expresión: ser *en* el mundo («être au monde», «Sein in der Welt»).

realidad. Ante lo fatal, lo único con sentido que se puede hacer es aceptarlo»¹⁶.

DESUSTANCIALIZACION E INTERVINCULACION FUNCIONAL

Como hemos visto, la adopción de un punto de partida excesivamente angosto en relación a las exigencias que implica el despliegue cabal de las posibilidades humanas fuerza a Ortega constantemente a hacer de necesidad virtud. Así, al plantear el sutilísimo tema —sutil porque complica muy diversos estratos de ser, con sus correspondientes categorías— de la relación del hombre con el mundo dentro de las agobiantes mallas del esquema «dentro-fuera», Ortega identifica de hecho el *en sí* de los seres con su *independencia* y *mutuo alejamiento*, y esto lo lleva a no ver otro modo de lograr la unión entre el yo y los seres de su circunstancia que diluir su «sustancialidad», reduciendo el uno a sujeto-elaborador-de-proyectos y los otros a fuentes-inexhaustas-de-facilidades-o-dificultades. Los elementos de la circunstancia adquieren en cada instante un ser distinto según la vertiente del mismo que surge ante la apelación que significa el proyecto vital del sujeto.

En un mundo de entidades enclaustradas en sí mismas, sólo cabe aspirar a un modo de precaria unidad a través de la intervinculación *funcional*. La vida —escribe Ortega— «consiste en que yo tengo que ser yo, no dentro de mí, sino en el mundo donde sin quererlo me encuentro, en éste de ahora. Y ese mi mundo podrá ofrecerme más o menos facilidades para realizarme en él, pero siempre es distinto de mí»¹⁷.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 127.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 128.

La vida como realidad radical consistirá, pues, en este dinámico, flexible, «insustancial» intercambio entre el sujeto y las cosas de la circunstancia, despojados todos ellos —cosas y sujeto— de su fijismo cosista. Para que sea posible la vida, así entendida, y obtenga el rango a ella debido, Ortega estima necesario oponerse frontalmente a las tendencias —a su juicio— fijistas del *realismo* y del *idealismo*. Veamos cómo entiende Ortega este carácter inmovilista o absolutista y cuál es la solución de equilibrio que él contrastadamente ofrece.

DISTANCIA DE PERSPECTIVA, DISTANCIA DE CONTRAPOSICION

Si lo primario en la vida del hombre es —según Ortega— sostenerse en la existencia haciendo algo en relación con el entorno, cuando no sabemos qué hacer ante una cosa de la circunstancia perdemos la confianza primaria en ésta, y en nosotros se alza con todo su dramatismo la pregunta por el ser de las cosas. Tal pregunta proyecta las cosas a una determinada *distancia* que rompe la *inmediatez de fusión* implicada en aquella confianza originaria. Se trata de una distancia de «extrañeza», pues el distanciamiento no se produce por una *elevación de la perspectiva* en que el sujeto se sitúa frente a lo real, sino por un *fallo* de las cosas con las cuales prerreflexivamente, casi instintivamente, estaba el hombre llevando adelante su vida. Esta «falla» la vive el hombre —afirma Ortega— como una forma de «resistencia a nosotros, como negación de nosotros, y este no ser 'yo' la separa de mí, la contra-pone a mí; y este carácter de ser lo contra mí me

hace verla como independiente de mí, la pone en sí misma, la pone en sí»¹⁸.

La «mismidad» de los entes no responde, pues, a un alto grado de riqueza entitativa que los mismos posean, sino a la mera separación respecto al yo, separación que se traduce, consecuentemente, en *distancia de contraposición y alejamiento*.

En este plano objetivista la enfermedad corpórea es vivida como un *fallo*, categoría que arroja sobre el cuerpo sano la comprometida calificación de «instrumento». A este nivel no es ilógico considerar tal fallo como una especie de *ruptura y alejamiento* por la que mi cuerpo «se opone a mí y no me sirve». «Ipsa facto queda ajeno a mí, heterogéneo. De este modo el hombre al vivir descubre la dualidad radical de su vida: siente que está en lo otro que sí mismo, en país extraño, *depaysé*»¹⁹. La expresión «al vivir» indica aquí el nivel objetivista en el que se mueve la mera actividad prerreflexiva. Es el nivel en que impera el registro del *haber*, de la *posesión*, de la *instrumentalidad*, del *cumplir una función* o bien *fallar*. Al ser incrustada en este estrato infrarreflexivo de la llamada «vida espontánea»²⁰, la razón se mueve necesariamente en el angosto ámbito delimitado por la espaciotemporalidad empírica. Por eso juega en la gnoseología orteguiana tan decisivo y nefasto papel el esquema *dentro-fuera*, que decide el sentido del yo, de los seres de su entorno y del conocimiento de éstos por parte de aquél.

El carácter de *contorno* es adquirido por la cir-

¹⁸ *Op. cit.*, p. 140.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Esta vida espontánea es calificada por Ortega de «trato corporal, digamos, práctico con la tierra...» (*Op. cit.*, p. 141).

cunstancia merced a su capacidad de ofrecer *resistencia* al hombre en virtud de su *opacidad* a la comprensión *espontánea*. «El mundo en que es arrojado el hombre cuando sale del paraíso es el verdadero mundo porque se compone de resistencias al hombre, de algos que le rodean y con los cuales no sabe qué hacer, porque no sabe a qué atenerse respecto a ellos»²¹. La vida paradisiaca se desarrollaría —según Ortega— en una relación de *inmediatez de fusión* con el entorno.

EL PREGUNTAR HUMANO Y SU TRASFONDO DE PLENITUD

A la luz de este crucial tema resalta uno de los caracteres que marcan la diferencia fundamental entre la actitud objetivista y la analéctica. Esta última fundamenta la capacidad y la exigencia humana de *preguntar* sobre el trasfondo de la *riqueza entitativa* de los ámbitos en que el sujeto interrogante se halla originariamente instalado. *Toda pregunta surge de una tensión de plenitud*. La vertiente de ignorancia que implica se asienta en una base firme de sólidas intuiciones suscitadoras de amplios horizontes cognoscitivos²². La orientación objetivista, en cambio, entiende el preguntar como un recurso desesperado de naufrago, como un grito lanzado en el hueco abierto por la ignorancia. El problema de explicar el problematismo humano se intenta resolverlo destacando escuetamente la desorientación del que

²¹ *Op. cit.*, p. 140.

²² Conviene aquí recordar las corrientes filosóficas actuales que sitúan el punto de partida de la Metafísica en el hecho complejísimo del *preguntar* (y en el correlativo del *lenguaje*). Cf. *El triángulo hermenéutico*, pp. 410 y ss., 520 y ss.; E. Coreth: *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*. Edit. Tyrolia, Innsbruck, 1964².

pregunta. «... Lo que primariamente es cuestión para nosotros es nuestro hacer, nuestros actos (...). Al sernos cuestión qué haremos con esos actos, lo que decidimos es... hacernos una pregunta, esto es, hacernos cuestión de ellos, preguntándonos: ¿Qué es la tierra, qué es el sol, qué es mi cuerpo?»²³.

Al interrumpirse la serena marcha del entendimiento instintivo del hombre con la tierra a través de sus «haceres materiales con ella», el hombre se hace cuestión de qué debe *pensar* sobre ella, es decir, pone en ejercicio otro tipo de hacer, el «peregrino hacer intelectual». En el hueco de la pérdida de un hacer infrarreflexivo, surge, conjurado por la necesidad de sobrevivir, un género de actividad plenamente consciente. «Me recluyo en una dimensión de mi vida —el pensamiento— al serme cuestión las demás»²⁴.

Según Ortega, esta reclusión no implica, sin embargo, *desinterés* —como pudiera hacer pensar el término «contemplación»—, sino alejamiento «de la tierra que está ahí» y acercamiento «hacia su ser que no está ahí». «No es, pues, el pensamiento contemplar la tierra que ya está ahí, sino al contrario, intento de dejar de ver la tierra según está ahí, y sustituirla por otra cosa que es su ser»²⁵.

Dadas las premisas de que parte Ortega, al entrar en crisis la atencencia prerreflexiva a las cosas del entorno se pone en marcha sucedáneamente un modo de pensamiento que no es captación de las estructuras profundas de la realidad desconocida, sino elaboración intelectual de una imagen distinta de la misma. Esta elaboración implica que yo «uso la tierra que está ahí como

²³ *Op. cit.*, p. 141.

²⁴ *Op. cit.*, p. 142.

²⁵ *Ibid.*

dato o conjunto de datos con los cuales, como con un material, construyo una imagen firme de la tierra, el ser de la tierra, la verdad sobre la tierra»²⁶. Recuerde el lector que, según el filósofo personalista G. Marcel, tomar lo dado como un material «infinitamente mediatizable» a través de la elaboración racional constituye el rasgo típico del *racionalismo*, del cual es fruto directo el *tecnicismo*.

DESINTERES, COMPROMISO Y TECNICA

Al nivel objetivista, el desinterés que se atribuye tradicionalmente a la contemplación teórica es visto como fruto de una actitud «espectacular»²⁷ de renuncia suicida al quehacer vital, actitud *toto coelo* opuesta a la condición *derelicta* del hombre, ser *entregado al vértigo de la acción incesante*. Al confundir el *sano desinterés* de la actitud de *reverencia* —que no toma los seres como medios para fines practicistas— con la condición meramente *espectacular* de la contemplación fría, ajena a todo «compromiso» existencial, Ortega encuadra su análisis en el esquema «pensamiento constructor-acción técnica», sin hacerse cuestión de la posible existencia de otras formas de acción, de pensamiento y de sentimiento lo suficientemente elevadas para coordinar el *compromiso existencial* propio de lo auténtica-

²⁶ *Op. cit.*, p. 143.

²⁷ Entiéndase este vocablo en el sentido de *fría consideración especular* a que aludía desabridamente Marcel en su conocida frase —verdadero lema del pensamiento existencial—: «Je ne suis pas au spectacle», «yo no estoy en plan de espectáculo» (Cf. *Etre et avoir*, Aubier, París, 1935, trad. española, *Incredulidad y fe*, Guadarrama, 1971).

mente humano con la *distancia de perspectiva* que implica todo conocimiento riguroso.

Conviene aquí sobremanera advertir que los graves equívocos cometidos con las categorías de *desinterés* y *compromiso*, decisivas para la elaboración de una sólida teoría de la *objetividad*, son debidos en gran parte a la falta de una concepción precisa de las diversas formas humanas de *sentimiento* y del papel que cada una juega en el proceso del conocer. Si nos obstinamos en reducir violentamente la gama complejísima de actitudes humanas frente a la plenitud diversificada de lo real al tosco esquema «logos-pathos», «racional-sentimental», provocaremos ineludiblemente la superfetación de toda suerte de posiciones extremistas —racionalistas e irracionalistas—, rindiendo así las armas ante los adversarios que se pretende anular. Una vez más, el banal univocismo y la cómoda aceptación indiscriminada de vocablos menesterosos de sutil análisis hacen estragos irreparables en el delicado tejido del pensamiento filosófico, que no puede menos de disolverse al ser sometido al ácido corrosivo de la rutina. A continuación del texto últimamente transcrito, Ortega escribe: «El pensamiento, visto al través de esta metáfora, tampoco es contemplación, es construcción y aparece como un caso particular del hacer técnico; que no es desinteresado, que no es reflejar las cosas, sino transformarlas fabricando con ellas otra que me sirva, que se adapte a mí»²⁸. Las «cosas inmediatas de nuestra vida» son —según Ortega— el material bruto de que se sirve el pensamiento para «fabricar» el ser de las cosas, ser «que nos tranquiliza, que nos permite servirnos de ellas, diríamos, contra la voluntad de ellas», de modo

²⁸ *Op. cit.*, p. 143.

semejante a como «el carpintero con el tronco que el árbol le ofrece y que está ahí, hace una silla que no estaba ahí sino que es 'creación', construcción suya»²⁹.

De modo semejante a como Spengler ensalzaba el carácter *intelectual* de la *mano humana*³⁰, Ortega afirma que «todo pensamiento, incluso el pretensamente más puro contemplativo» no es sino «un caso particular de la actividad técnica del hombre», de modo que éste «no fabrica instrumentos, útiles, porque piensa y sabe, sino al revés que es *homo sapiens* porque es, quiera o no, *homo faber*, y la verdad, la teoría, el saber no es sino un producto técnico». «Y, en efecto, de las muchas cosas que se pueden hacer con la madera del árbol —sillas, mesas, estatuas, cruces, canoas— una es la teoría que se puede hacer, fabricar sobre la madera del árbol»³¹. Esta aplicación unívoca del término «hacer» y «fabricar» a tan dispares menesteres como el construir una canoa y elaborar una idea es producto típico del pensamiento objetivista, que, al tomar los estratos entitativos inferiores como modélicos, aplica extrapoladamente al análisis de seres pertene-

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Véase el comentario satírico que hace Th. Haecker a un texto de Spengler en la obra *¿Qué es el hombre?* Edic. Cristiandad, Madrid, 1961.

³¹ *Op. cit.*, pp. 143-144. Nótese que el pensamiento dialógico-personalista también subraya la vinculación del *pensar* y el *actuar*, el *pensamiento* y el *compromiso*, pero muestra sumo cuidado en distinguir los diversos modos de actividad y de entrega humana a la acción, con vistas a poner de manifiesto cómo el contacto con la realidad que implican las diversas formas de *producción* y de *acción*, si son auténticamente humanas, no sólo no rechazan, sino que exigen necesariamente la *distancia de perspectiva* propia de la vida teórica, cuyo fin no es —en aparente paradoja— sino el logro de modos *eminentes* de cercanía a lo real.

cientes a estratos superiores categorías tomadas de aquéllos.

Lo decisivo en el estrato objetivista es *tener* objetos en los cuales *poder* apoyarse y realizar los actos prerreflexivos que constituyen la trama elemental del vivir. «Yo antes, confiado, contaba con la tierra sin reparar en ella: ahora, cuando tiembla, reparo en ella, pero no puedo, sin más, contar con ella por la sencilla razón de que ya no *tengo* la tierra. Yo llamaba tierra a lo que me sostenía, pero ahora no me sostiene, por tanto no es tierra»³².

Los seres, al reducirse subrepticamente a «cosas-sentido», se diluyen irremediabilmente en vertientes *funcionales*³³. Al fallar la función que se considera esencial, el ser afectado por esta quiebra ontológica queda flotando en el vacío. «Al encontrar por vez primera la tierra como lo otro que yo, como indócil a mi servicio, lo primero que encuentro es que *no* tiene un ser; o, lo que es igual, que no es nada, que es un no ser ante mí. Por eso digo que no *tengo* ya la tierra, sino en su lugar un vacío de ser»³⁴. Todo el sentido de la pregunta sobre el ser de la tierra consiste en llenar este vacío, encontrar tras ese «no ser» de la tierra su ser positivo, o lo que es idéntico—según Ortega—, «sustituir la impresión de inseguridad que experimentamos por un estado de

³² *Op. cit.*, p. 144.

³³ Para explicar cómo surge el no-ser de una cosa cuyo sentido funcional falla en un determinado momento ante el hombre que cuenta con ella para desarrollar sus proyectos vitales, Ortega acude al ejemplo de una página escrita en un lenguaje desconocido que se reduce no a una realidad expresamente oculta en una clave indescifrada, sino a «un vacío de algo, el hueco de un decir» (*Op. cit.*, p. 145).

³⁴ *Op. cit.*, pp. 144-5.

seguridad»³⁵. He ahí como, en nivel objetivista, las cuestiones relativas a la profundidad entitativa se resuelven en impresiones *subjetivas* referentes al *haber* y al *poseer*, aunque se trate de formas sutiles como el *tener una tierra firme* en que apoyarse y *poseer seguridad* en la perennidad de su firmeza³⁶. En consecuencia, la sensación que produce el futuro es de una angustiosa inseguridad dramática, y la meta del pensamiento humano viene dada por el logro de un modo de saber orientador que constituya una base sólida de apoyo.

AUTENTICIDAD INDIVIDUAL, INAUTENTICIDAD SOCIAL

La aspiración a salir de la inquietud que produce el no saber a qué atenerse y la pregunta que se hace el hombre acerca del ser de la tierra son actos vitales que acontecen en la «radical soledad que es la vida efectiva de cada cual». Pero, dado que el pensar implica un gigantesco esfuerzo de ensimismamiento, la primera respuesta del hombre a su angustiada pregunta «no la busca en sí mismo, no se ocupa en hacérsela él, sino que tiene la tendencia a encontrarla ya hecha en su contorno social», a través de aquello que «se dice». «El sujeto de este decir es (...) 'la gente': el contorno social, el personaje colectivo, sin individualidad, que no es nadie determinado y por lo mismo, irresponsable.» Con ello suplanta el hombre violentamente su yo individual por el yo social, ajustando su vida auténtica —que debe ser en algún modo creadora— a un «molde mostrenco, común, anónimo»³⁷.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Sobre el sentido objetivista de estas categorías véase mi *Metodología de lo suprasensible*, vol. I. Editora Nacional, Madrid, 1963.

³⁷ *Op. cit.*, pp. 146-7.

Del *instintivo* atenuamiento primario prerreflexivo a la circunstancia se pasa al «como instintivo recurso de mi yo auténtico al inauténtico yo social». Esa vecindad respecto al nivel de las actitudes instintivas es debida al carácter de inmersión infrarreflexiva en el ámbito impersonal —pretendidamente inconsciente—³⁸ de *lo social*. Lo social, la gente, el yo común «no piensa por sí, *repite* pensamientos», es inauténtico por no ser «ningún efectivo y responsable yo»; rigurosamente hablando «es nadie»³⁹.

Si llamamos «cultura» al «repertorio ambiente de respuestas a las inquietudes de la vida auténtica o individual», debemos reconocer que cuando me atengo a los datos culturales sin re-crearlos personalmente «me vuelvo nadie», «con lo cual se cierra el ciclo de este proceso primario: me hago la pregunta en vista de que la tierra habitual se me volvió un no ser, se me hizo un nada, pero al recurrir a lo que se dice recurro a nadie»⁴⁰.

Los densos y complejos conceptos de *tradición*, *escuela*, *comunidad* quedan de este modo radicalmente depauperados, casi nihilizados frente a la pretendida autenticidad exclusiva del pensamiento individual. La tradición se funda, así, en el mero hecho bruto de repetir maquinalmente unas ideas recibidas, como monedas que se transmiten anónimamente de mano en mano. Este modo de transmisión mecánica tomado del mundo objeti-

³⁸ Al no distinguir lo *im-personal* (en sentido peyorativo) de lo *supra-individual* (en sentido valorativo), y no reconocer más forma de auténtica reflexión que la individual, reactiva, solitaria, lo *comunitario* degenera en *social-colectivo inconsciente*. De donde se sigue la interpretación rígidamente *impersonal* de la tradición, los usos, costumbres y creencias.

³⁹ *Op. cit.*, p. 147.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 149.

vista es a todas luces insuficiente para explicar el complejísimo sistema de comunicación viva de ideas que está a la base de toda *tradicción* que merezca el nombre de tal. Al no afirmar el pensamiento en los estratos entitativos *superiores*, cuya densidad ontológica hace posible la fundación de ámbitos de convivencia firmes y flexibles, la *autenticidad* cae siempre del lado de lo *individual*. «La razón nos aparece ya aquí como un imperativo de recurrir cada cual a sí mismo. La tradición, viceversa, como un imperativo de escamotear nuestro 'yo mismo' disolviéndolo en lo colectivo» ⁴¹.

Esta atenuencia a la vertiente delimitadamente individual de la razón —que, según Ortega, debe tener una dimensión *histórica* a la par que *vital*— sólo se explica si advertimos el plano objetivista en que se mueve el pensamiento orteguiano. El concepto amplio de tradición moviliza modos de entidad que superan en amplitud las posibilidades de un nivel —como el objetivista— tan rígidamente sometido a las condiciones espaciotemporales propias de la realidad empírica.

Teniendo en cuenta lo antedicho sobre la precaria situación que ocupa la función intelectual en el sistema orteguiano, no resultan sorprendentes ciertas manifestaciones de Ortega acerca del posible carácter *pasajero* de la misma, vista como mera «forma histórica de la vida humana». Por su tendencia a «desnaturalizar» todos los conceptos referentes al fenómeno integral de la vida humana y someterlos a una radical «historización» (V, 538), Ortega reduce la *comprensión intelectual* del ser a una *creencia* «firme y prerracional» a la que el hombre llega «en virtud de una serie de experiencias vitales, de en-

⁴¹ *Op. cit.*, p. 151.

sayos y correcciones sucesivas que (...) había hecho por sí mismo y con la colaboración de las generaciones anteriores en cuya tradición, conservada por la colectividad, nació y se educó —o expresado en forma todavía más trivial: que al hombre le pasó llegar a la creencia de que la realidad tiene un ser, porque antes le había pasado estar en otras creencias —por ejemplo, en la creencia en los dioses cuya disolución y fracaso abrieron sus ojos para esta nueva» (V, 532-3). Volvemos a advertir el procedimiento de explicar los fenómenos humanos de *altísima calidad* mediante el recurso a *esfuerzos humanos milenarios* y a una forma de causalidad histórica de carácter *lineal*. Evidentemente, sobre el telón de fondo de la descripción que realiza Ortega del pensamiento como actividad abstracta que opera con conceptos-esquemas, es fácil hacer sentir la necesidad de *circunstancializar* (y, por tanto, *historizar*, ya que el decurso histórico es un elemento más de la circunstancia integral) el proceso humano del conocer. Frente a los modos extremos de desarraigo, cuanto signifique tomar tierra y arraigarse en un entorno es saludado como una medida de autenticidad y sano realismo. Pero, aquietadas ya las aguas removidas por el temor de principios de siglo a la evasión racionalista, conviene detenerse a analizar si el pensamiento es de por sí tan *abstracto* —en sentido de esquemático, vacío, alejado de la realidad auténtica— como se afirma, y si la inmersión en la circunstancia que se propugna constituye un enriquecimiento del conocer o, más bien, su radical depauperación. Es sintomático que Ortega llegue a la necesidad de la *historización* desde el trampolín de una idea de lo sustantivo *rígida hasta la caricatura*. Esta concepción precaria, unilateral de lo sustantivo le impide advertir la posibilidad

de que algo sea permanente e histórico a la par, por tratarse de modos de permanencia sólo posibles a través de procesos creadores.

Si se conciben las ideas como meras «ocurrencias», elaboradas por la capacidad imaginativa humana de espaldas a la realidad, la convicción firme de que bajo las cosas cambiantes late un *ser* —convicción imprescindible para el ejercicio de esa singular forma de hacer humano que es el conocer— no puede venir dada sino por una «creencia prerracional». «Porque duda (el hombre) de cómo ha de habérselas con esta u otra cosa o con las cosas en general, recurre a aquello de que no duda, que no le es cuestión, que es para él no una idea que se le ha ocurrido, sino la realidad misma: el ser latente que, según su creencia radical, tienen las cosas» (V, 532). La creencia —según Ortega— no es «una facultad abstracta de formarse ideas», ni una «idea innata o regalada», ó un don nativo o «natural» que pertenezca a la naturaleza humana, sino «un estado de convicción a que el hombre ha llegado»⁴². Frente a lo *natural-rígido* se exalta lo his-

⁴² El carácter *prerracional* de esta forma de creencia en el ser se manifiesta en el texto siguiente, que el lector haría bien en confrontar con eminentes teorías actuales (por ejemplo, las de Ch. Dawson) sobre la influencia del Cristianismo en el origen de la mecánica y la técnica modernas. «El persa, el asirio, el hebreo no fueron 'conocedores', porque creían que la realidad era Dios. Dios, un auténtico Dios, no tiene ser, consistencia estable y fija: es pura y absoluta voluntad, ilimitado albedrío. Quien cree de verdad y no con apaños y compromisos y agitando el vino de esa radical fe —que *lo que hay* es Dios y que, por tanto, todo lo demás que parece que hay no lo hay en rigor, sino que es sólo resultado de la indómita voluntad de Dios— no puede, claro está, creer que las cosas tienen un ser, una consistencia propia, esto es, no sólo que existan, sino que al existir consistan en ser fijamente de un modo determinado. Ahora bien: a ese auténtico creyente en Dios no se le puede ocurrir que

tórico fluyente sin detenerse a discernir si más allá de la «facultad abstracta de formar ideas» no habrá en el ser humano la capacidad radical y decisiva de «estar en realidad» y moverse espiritualmente al nivel de radicalidad que ello implica, pues eso y no otra cosa significa en definitiva la convicción originaria «de que hay un ser». Que esta instalación del hombre en el plano de la «realidad» en cuanto tal admite grados y es susceptible de incremento a lo largo del tiempo no admite duda, pero tal inmersión creadora en el tiempo está muy lejos de poder ser equiparada a la *disolución en el tiempo* que significa el intento de reducir la capacidad humana de acceso al ser —con lo que ello implica de altísimo privilegio respecto al animal— a una conquista secular no sé sabe por qué oculta virtud del decurso histórico.

En la hora actual, la división entre los pensadores *vitalistas* y *personalistas* no es suscitada por el problema de la vinculación del ser y la historia, que está zanjado positivamente hace tiempo, sino por la necesidad que los segundos advierten de anclar la historicidad en cuanto tal —vista en toda su *virtualidad creadora*, no como mero decurso temporal— en la realidad de los seres profundos y, como profundos, creadores de *campos de posibilidades humanas*. Desustancializar los seres con el bien meditado —y, en principio, justo— propósito de anular radicalmente el cosismo fijista mediante la fluidificación de todo

con su intelecto pueda conseguir nada de las cosas, asegurarse en ellas y frente a ellas, sino que se sabe inexorablemente atenido a la voluntad de Dios, única decisiva realidad» (V, 535). Evidentemente, al nivel *objetivista* no es posible advertir la posibilidad de las fecundas correlaciones que se dan en el Universo entre el ser de Dios y el ser de las criaturas, la interrelación dinámica entre los entes y la sustantividad de los mismos.

lo «natural» y «permanente» en el seno móvil del decurso histórico es privar a éste de cuanto salva a la Historia de reducirse a mero desgaste de energías y le concede el alto rango de proceso creador y perdurable.

Escindidos los ámbitos del pensamiento y la Historia, resulta del todo consecuente la exigencia orteguiana de transformar radicalmente la idea tradicional del pensamiento. «De ser una facultad congénita del hombre, y, por lo mismo, inalienable y permanente, pasa a ser vista como una forma histórica a que la vida humana llegó en virtud de ciertas peripecias que antes había sufrido. Este cambio de aspecto en el conocer se ha obtenido sin más que advertir la implicación precognoscitiva operante a la espalda del conocer. Esta advertencia nos hace evitar el paralogismo con que solemos hablar de él llamando unas veces conocimiento a todo esfuerzo mental para afrontar el enigma de nuestra existencia, y otras usando el término en su preciso sentido como apoderamiento de un supuesto ser, que en la realidad se oculta y que por su consistencia 'idéntica' permite ser penetrado por la identidad de los conceptos. Basta con precisar su figura para que ostente su condición meramente histórica» (V, 535).

Haciendo una vez más de necesidad —necesidad autoimpuesta— virtud, Ortega no sólo no rehúye la aceptación de las graves consecuencias que se siguen de las premisas por él establecidas, antes se esfuerza por imponerlas al lector con acento más bien festivo. «... Si el conocimiento es lo que el hombre ha hecho y tiene que hacer siempre, su crisis significaría la crisis del hombre mismo. Pero transformado en mera forma histórica de la vida humana, vemos antes de él otras maneras igualmente normales de afron-

tar el hombre el enigma de su vida, de salir de la duda para estar en lo cierto y vislumbramos después de él otras posibilidades. Así obtenemos por vez primera una filosofía que entrevé el fin o término de sí misma y preforma ensayos de reacción humana que la sustituirán» (V, 537-8) ⁴³.

EL CONOCIMIENTO Y LA RAZON HISTORICA

Ortega aprovecha esta coyuntura para presentar «la caracterización del conocimiento como magnitud histórica» que acaba de realizar como uno de los momentos de la «operación de trascendencia general» que desde tiempo atrás informó su labor filosófica bajo el título de «razón histórica». Siguiendo su procedimiento habitual, inicia su labor cargando las tintas en la descripción caricaturesca de la teoría «cosista» cuya *unilateralidad* impugna para dejar en claro la plausibilidad de la tarea de *complementariedad* que propugna, pero seguidamente invierte las posiciones, se lanza al ataque y de modo súbito concede la primacía al aspecto de la realidad que en un principio sólo parecía querer reivindicar.

Así, frente al supuesto carácter *utópico* y *ucrónico* del pensamiento «abstracto», destaca Ortega la necesidad de atender a la vertiente *circunstancial* —y, por tanto, histórica— del conocimiento humano. Ningún fenómeno humano puede ser entendido cabalmente mediante una visión transversal del mismo realizada en un determinado instante del tiempo. «Nada de lo que el hombre ha sido, es o será, lo ha sido, lo es ni lo será de una vez para siempre, sino que *ha llegado a serlo* un buen día y otro buen día *dejará*

⁴³ Véase un texto semejante en *La idea de principio en Leibniz*, p. 325.

de serlo» (V, 538). La locución adverbial «de una vez para siempre» es aquí, según Ortega, una expresión «naturalista» que refleja la «intemporalidad» atribuida por el cosismo a los fenómenos que integran la realidad humana.

Ante la agresión que esta tendencia fijista significa contra la esencial movilidad de lo humano, se recibe como una liberación *la voluntad de insertar al hombre en la historia* implícita en esta afirmación orteguiana. Sin embargo, al hincar la atención en lo que entraña la misma de positivo, prescindiendo de la sugestión que le confiere su contraste con la temida cosificación naturalista, se advierte que, además del justificado empeño reivindicador que la impulsa, vibra en ella un afán extraordinariamente comprometido de *reducir lo humano a lo histórico*. La afirmación —cuajada de promesas y amplios horizontes— de que «la realidad específicamente humana —la vida del hombre— tiene una consistencia histórica» no forma parte de una simple labor de reivindicación de la vertiente histórica —como podría parecer en principio—, sino de todo un proceso de radical disolución de lo sustantivo en el magma amorfo del mero fluir histórico, sometido a las condiciones rígidas de una espaciotemporalidad empírica. Esta grave constatación se alumbraba en la mente del lector al observar que Ortega niega la permanencia de las formas de la vida humana bajo el pretexto de que responden a «una ilusión óptica originada en la tosquedad de los conceptos con que las pensamos» (V, 538), y afirma que «todo concepto con pretensiones de representar alguna realidad humana lleva incluso una fecha o, lo que es igual, que toda noción referente a la vida específicamente humana es función del tiempo histórico» (V, 539-40).

Esta *funcionalización historicista* de los fenómenos específicamente humanos arranca de la aversión a lo profundo sustantivo —pretendidamente cósmico— y a la identificación injustificada de la *abstracción* con el *desarraigo*. Al no advertir que la abstracción, cuando es auténtica (por responder más a un movimiento de *propulsión penetrativa* hacia los seres que de *retracción* a la soledad del pensamiento manipulador de conceptos), se mueve en nivel de *supratemporalidad* (o modo de temporalidad eminente) y no de simple *intemporalidad*, Ortega no parece haberse hecho cargo de la profunda relación «entelequial» —dicho en lenguaje biológico— que lo abstracto guarda con lo concreto al que plenifica y da sentido. Lo abstracto juega decisivo papel en la vida del pensamiento no por estar *alejado de lo concreto*, sino por hallarse respecto a éste en la *relación eminente de cercanía* que media entre las quintaesenciadas estructuras y los elementos a los que informan. Merced al poder configurante que le otorga su «universalidad» (entendida, no como *indiferencia* frente a lo concreto, sino como *dominio* de la espaciotemporalidad empírica), un «estilo» informa las diversas realizaciones artísticas a que afecta y gana respecto a ellas la forma intensísima de cercanía que es propia de lo genéticamente poderoso. En su comparación, el mero «esquema estilizante» es una vacua reducción de lo multiforme a generalizaciones faltas de poder configurante. La diversa *calidad* de lo universal-abstracto en ambos casos queda patente en la abismal diferencia que media entre los estilos artísticos originarios y sus imitaciones posteriores (el gótico y el neogótico, el clásico y el neoclásico, etc.).

Si se desconoce este poder eminente de dominio entelequial que lo abstracto posee respecto a lo

concreto, será imposible advertir en aquél un modo de *concreción* muy superior en calidad al que posee lo circunstancial empírico —del que constituye su razón más honda— y se tenderá a montar el razonamiento sobre el insuficiente esquema: «abstracto (vacío) - concreto (pleno)», entendiendo bajo *abstracto* lo simplemente *desarraigado*, por esquemático, y bajo *concreto* lo *realista*, por puntillosamente circunstancial. La *vaciedad* de lo abstracto se corresponde aquí con la «intemporalidad» momificada de lo esquemático, y la *plenitud* de lo concreto con la temporalidad llena hasta desbordar de los instantes puntuales del correr histórico.

Apoyado en el esquema antedicho, y basado en el hecho incontrovertible ⁴³ de que todo lo humano tiene en cada momento una fecha y un lugar, Ortega no duda en proclamar que el «concepto abstracto de conocimiento es (...) una mera expresión algebraica ⁴⁴ que, en vez de representar realidad alguna, reclama la sustitución de las letras o '*lugares vacíos*' (*leere Stellen*) por números concretos que significan distancias, tamaños, frecuencias» (V, 539). Conforme a la ley que rige el pendular extremista característico del objetivismo, a la injustificada interpretación de lo *abstracto* como *mero esquema vacío* responde la depauperante intelección de lo *concreto* como *meramente circunstancial*. Por eso Ortega agrega que el *vacío* de los pensamientos abstractos debe ser llenado con determinaciones

⁴³ Nótese, sin embargo, que este hecho no se opone a la tendencia humana a tomar *distancia de perspectiva* respecto a lo concreto-circunstancial mediante la captación de las vertientes más hondas de la realidad.

⁴⁴ F. Ebner puso singular empeño en mostrar el carácter desarraigado de las «fórmulas» matemáticas. Cf. mi obra *Pensadores cristianos contemporáneos*, B. A. C., Madrid, 1968, pp. 150-152.

concretas, rigurosamente *cronológicas*, y los conceptos quietos han de ser sustituidos por nociones en marcha incesante ⁴⁵. Esta historización de los conceptos no significa —insisto— la necesaria atención a la vertiente histórica que implican las realidades humanas —y ello en medida directamente proporcional a la densidad ontológica de las mismas—, sino la afirmación taxativa de que su sentido más hondo está en función del tiempo histórico.

Una vez concedida tal importancia al fluir temporal, Ortega se ve instado a delatar los equívocos provocados por la aplicación de un mismo vocablo a la poesía de Homero y a la de Musset, a la Religión de los romanos y a la de los cristianos ⁴⁶. Si, más allá —es decir, en un nivel más radical— de los fenómenos que se dan a distancia temporal en ciertos momentos del espacio y del tiempo, no se admite la existencia de realidades que vencen de algún modo la dispersión provocada por la distensión spatiotemporal empírica,

⁴⁵ La necesidad de «circunstancializar» el pensamiento para convertirlo en conocimiento concreto (V, 539) explica el papel decisivo, no meramente literario, asignado por Ortega al uso sistemático de la metáfora en el proceso del «decir narrativo». Siempre atento a evitar cuanto suscite una impresión cosista, J. Marías, por su parte, escribe: «Tampoco pueden (las metáforas) ser 'plásticas' ni morfológicas; menos aún estereotiparse, como es tradicional en la literatura, hasta convertirse en las 'consabidas' metáforas que acaban por asimilarse a los epítetos; porque la función de las metáforas no es una simple alusión indirecta a los objetos, sino una *interpretación* de éstos, una posición de ellos en determinado escorzo, para hacer asumir a las significaciones —en sí mismas universales e invariables— un preciso valor circunstancial» (*Introducción a la Filosofía*, pp. 216-7).

⁴⁶ Comentando esta doctrina de Ortega, J. Marías afirma que a la *Noche* de Musset sólo puede llamársele *poesía* porque sucede que anteriormente se denominó con ese término a la *Iliada* de Homero.

no es ilógico ver una «heterogeneidad radical entre el Cristianismo de San Agustín y el de Newman» (V, 540).

De nuevo debemos aquí preguntarnos —con actitud no de simple oposición, sino de positiva colaboración complementadora— si las diferentes actividades religiosas o poéticas de los hombres de diversas épocas no serán tales por participar —en diversos grados, pero efectivamente— de algo muy hondo y, como tal, empíricamente inasible, ilocalizable, inverificable, que es lo que llamamos —con expresión que requiere toda una metafísica— «mundo religioso», «mundo poético».

La explicación histórica es fecunda y realista por lo que tiene de fiel a las situaciones concretas —fidelidad que quiebra todo intento precipitado de absolutizar los conceptos privándolos del margen de libertad que necesitan para irse lastrando de contenido al hilo del tiempo—, pero no puede ser considerada en modo alguno como fácil sustituto del *pensamiento en profundidad*. Justamente, la sensibilidad histórica se carga de valor cuando pone en forma la capacidad humana de intuir los *campos de posibilidades* que la actividad de los hombres —engarzados en comunidades de tradición— van abriendo y entretejiendo a lo largo de la Historia.

La condición histórica del hombre implica, pues, su inserción de *carácter creador* en la labor común de fundación de *ámbitos de posibilidades*, labor sin la cual no hay historicidad verdadera aunque no se detenga el decurso temporal. No basta remitir constantemente a la Historia para demostrar auténtica sensibilidad histórica. Esta consiste, ante todo, en la capacidad para distinguir diversos modos de espaciotemporalidad y sus formas de engarce mutuo. Si se admite solamente —de modo tácito o explícito— un modo de

temporalidad *lineal-empírico*, se disuelve la unidad profunda que teje los tres «éxtasis de la temporalidad» (pasado, presente y futuro), con lo cual el ámbito rigurosamente histórico vendrá constituido por el *pasado*, objetivado ante el hombre; el *futuro* será algo totalmente arcano, fuente de angustia en la vida humana, y el *presente* se reducirá a un constante bracear por sostenerse en la existencia averiguando el modo de atenerse a las cosas del entorno y haciendo algo en cada momento para sobrevivir. La vida humana inmersa en esta forma de temporalidad meramente horizontal queda privada de toda hondura.

No es suficiente, ante la vivencia del tiempo como instancia *destructora*, subrayar su aspecto de receptáculo nutricio de las *res gestae* que en él se van realizando ⁴⁷, porque lo decisivo es advertir la dimensión de hondura y fecundísima complejidad de los ámbitos de posibilidades que los hombres co-crean a lo largo del tiempo y que constituyen su *verdadera circunstancia*, el mundo correspondiente a su dignidad de seres creadores, nacidos para desplegarse en clima de muy altas tensiones entitativas, no para desgranarse

⁴⁷ Esta vertiente positiva del tiempo es descrita por J. Marías del modo siguiente: «No es tanto lo que se *deshace* en el tiempo, sino lo que se *hace* en él; en lugar de aparecer como un campo de ruinas —o además de ello, para ser más justos—, se manifiesta como *gesta*, como el conjunto de las cosas que han sido hechas en el decurso temporal, penetradas en su íntima sustancia de temporalidad, con duración real, fecha y edad» (*Introducción a la Filosofía*, p. 131). «... Vivir en acto es ir vi- viendo, gastar ese tiempo; que sólo de él se nutre y con él se hace nuestra vida. Por último, si es cierto que el tiempo *pasa*, y su modo de ser consiste en pasar o fluir, no olvidemos que también es algo que *queda*, algo que se conserva y acumula; y a eso llamamos *edad*, que es algo rigurosamente real y positivo» (*Ibid.*).

vanamente en el tiempo como las realidades cósmicas inferiores. La conciencia histórica no es primariamente *aceptación pasiva*, un tanto fatalista, de la inmersión en la temporalidad, sino la *gozosa constatación de la inserción activa* en los procesos creadores de ámbitos de posibilidades. Un hecho es *histórico* no cuando cesa para dejar paso al que le sucede en el tiempo, sino cuando con su poder sobre la distensión temporal abre un *campo de posibilidades* que domina en cierto modo el futuro y funda una especie de amplio *campo-de-presencialidad* en el que pasado, presente y futuro se vinculan en el seno de una actividad creadora.

Es, sin duda, importante destacar la necesidad de tener en cuenta los datos temporales —vistos, como indica muy bien Mariás, no en sentido meramente *cronológico*, sino histórico, esto es, *circunstancial*⁴⁸—, pero en la actualidad se impone advertir que esta inmersión en la temporalidad sólo será fructífera si el pensamiento se mueve a un nivel de realidades que por su hondura entitativa hacen de la Historia algo mucho más poderosamente creador que la mera caída en el pasado de los sucesos futuros a través de la lámina instantánea del presente. La verdadera Historia, en cuanto tal, la que se entreteje con la esencia del hombre y la fecunda no está constituida fundamentalmente ni por los seres que carecen de tiempo ni por los que —debido a su pobreza ontológica— están sometidos al decurso temporal, sino por el género de entidades que, al ser eminentemente reales, se dan en el tiempo *por vía de dominio*.

Desde la perspectiva actual, entiendo que las fecundas intuiciones latentes en la teoría de la

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 132.

razón vital pueden ser llevadas a pleno desarrollo sin los riesgos inherentes a la exposición orteguiana de la misma, si aplicamos a la compleja noción de *ámbito* —entidad eminentemente personal— las prerrogativas que Ortega atribuye a la *vida* y a la *circunstancia* de modo un tanto indiscriminado.

ESPACIOTEMPORALIDAD EMPIRICA
Y ESPACIOTEMPORALIDAD METAEMPIRICA

Si el hombre es libre dentro de una depauperada situación de enquistamiento en los seres sin intimidad del entorno, se comprende que todo género de ámbito interpersonal que supere la forma de circunstancialidad empírica en la que el hombre se halla sumergido y nada y brucea para mantenerse existente a través de esa misma actividad de naufrago sea considerada por Ortega como una circunstancia «imaginaria», falta de concreción y realidad.

Una vez más se advierte la sumisión de Ortega a los esquemas «real-irreal», «fáctico-eidético», que sofocan todo brote de auténtico gozo, que es en el hombre fruto de plenitud existencial, de la inserción rigurosamente consciente y creadora en amplios ámbitos de libertad⁴⁹. La intervinculación en horizontal y en vertical de

⁴⁹ La posibilidad de coordinar el carácter *envolvente* y el *liberador* pende de la captación de las realidades profundas, cuya densidad entitativa suscita en el sujeto cognoscente bien dispuesto una actitud de *sobrecogimiento*. El descubrimiento de las realidades sobrecogedoras compromete la existencia del hombre por darse en el registro no del *haber*, sino del *ser*, no del *poseer*, sino del *contemplar*. *Lo profundo se revela al hombre cuando media entre ambos una relación de inmediatez eminente a distancia reverente de perspectiva.*

estos ámbitos es la que constituye el despliegue histórico en cuanto histórico, no el mero decurso temporal. De ahí que, si por histórico se entiende el hecho de la adscripción de lo humano a un lugar y fecha precisos y cambiantes, la insistente apelación al carácter *histórico* de la vida no hace sino anular la Historia vista rigurosamente como complejísimo *campo abierto de posibilidades humanas*. La verdadera Historia surge, ciertamente, en el ámbito de lo circunstancial-discursivo, pero *no como opuesto a lo utópico y ucrónico*, sino positivamente como *lugar de encarnación de lo que ostenta una forma eminente —metaempírica— de espaciotemporalidad*. Ortega se limita a escribir: «La vida es siempre un lugar y una fecha —es lo contrario del utopismo y el ucronismo— o lo que es igual, la vida es, por sí misma, histórica»⁵⁰.

Esta sumisión a los esquemas «utópico-circunstancial», «ucrónico-temporal discursivo», fuerza a Ortega a desplazar el problema del ser hacia un nivel empirista de *pura movilidad dialéctica* por temor a la *rigidez cosista* que cree ver en toda forma de perennidad y firmeza.

Tras explicar la influencia que ejercen sobre el hombre las ideas recibidas de la tradición merced al carácter de realidad indiscutible con que las reviste la misma antigüedad de su vigencia, advierte Ortega que la idea de *cuerpo* que aplicamos al sol con plena conciencia de objetividad supone, de hecho, «toda una concepción del mundo físico, bien que elementalísima y tan antigua en la mente humana que se ha convertido en un hábito profundo en el cual *descansamos*»⁵¹. Con la idea de cuerpo está conexas la de «cosa», categoría a la que concede Ortega tanta

⁵⁰ Cf. *Unas lecciones de Metafísica*, p. 128.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 153.

importancia que designa al mundo y a la naturaleza como una «gran cosa» y define la vida como el encuentro del hombre con las cosas.

Teniendo esto a la vista, así como la insistencia de Ortega en distinguir la realidad desnuda y las interpretaciones humanas sobre la misma, se advierte la gravedad que encierra la afirmación de que «cosa» es ya una interpretación de lo que hay ante el hombre y con lo que éste tiene que habérselas». «Cosa es un algo al cual atribuimos permanencia de ciertos caracteres al través de sus variaciones, por ejemplo, de sus variaciones de lugar»⁵². De esta fluidificación subjetivista de la idea de cosa, deduce Ortega seguidamente una conclusión sumaria respecto al ser. «... Si desnudamos la circunstancia mundanal en que estamos de cuanto sobre ella hemos pensado y recibido, la hemos vaciado por completo de ser y en su lugar hemos dejado un enjambre de punzantes problemas»⁵³.

CARACTER FUNCIONAL DE LA INSERCIÓN DEL HOMBRE EN LA CIRCUNSTANCIA

Una vez lograda esta des-cosificación del ser de las cosas e incluso del espacio —que queda reducido a «una teoría, una idea»—, es fácil dar un mero sentido funcional a las expresiones que indican la inserción del hombre *en el entorno*. «Estar en», empleado como concepto expresivo de la realidad primaria que es nuestra vida, significa simplemente 'habérselas con' esto o lo otro, usar de, manejar, 'servirse de'⁵⁴. Estos términos pertenecen —insisto— al nivel objetivista en que se

⁵² *Op. cit.*, p. 154.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Op. cit.*, pp. 154-5.

desarrolla la vida espontánea —previa al pensar y al interpretar—, en la que el hombre *usa, vive* las cosas del entorno como cosas-sentido, sin plantearse el tema de su ser en tanto cumplen el papel que les asignan los proyectos vitales humanos. «La habitación en que al vivir ahora nos encontramos no es ni siquiera una 'cosa': es aquello de que se están ustedes sirviendo para hacer lo que han decidido hacer, que es 'escuchar una lección'. La habitación está ahí; no espera para estar ella ahí y nosotros en ella que pensemos sobre ella y la interpretemos. Se adapta suficientemente al proyecto de ser oyentes de una lección, en vista del cual han venido ustedes a ella. Por lo mismo no se hacen cuestión de ella, sino que la usan sin más, diríamos, la viven como tal habitación.» Sólo en caso de que no cumplierse su función de habitación en nuestro proyecto de dar clase en ella, «pensaríamos qué es una habitación cuando ya no es una habitación, un aula, un algo que sirve para oír»⁵⁵.

Ortega considera como característica distintiva de una «cosa» el estar constituida como «sustancia», y, llevado por su tendencia a tomar como modélicos los entes de estratos inferiores, afirma no ver «mejor manera de describir la sustancia, en este caso, que tomar como ejemplo ese trozo de naturaleza representado por una mesa ordinaria»⁵⁶. Basándose en la interpretación (hoy día, como se sabe, muy cuestionable) según la cual tras los hallazgos de «la física moderna» lo que en realidad existe son los fenómenos reales que la ciencia descubre tras las apariencias que afectan a los sentidos, Ortega afirma que una mesa tal como nos aparece en la vida espontánea no es sino un «compuesto extra-

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 155.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 158.

ño de naturaleza externa, imágenes mentales y prejuicios heredados»⁵⁷. A los ojos ultrapenetrantes del científico, la mesa se presenta como un vacío en el que están desparramadas numerosas cargas eléctricas, moviéndose a gran velocidad. Está exenta de «sustancia». «Casi toda ella es espacio; un espacio poblado por campos de fuerza, pero éstos deben ser designados bajo la categoría de 'influencias' y no de 'cosas'. Ni siquiera podemos conferir la conocida noción de 'sustancia' a aquella minúscula parte que no está vacía. Al reducir la materia a cargas eléctricas nos alejamos considerablemente de la imagen que dio lugar al concepto de 'sustancia', y el significado de este concepto —si es que alguna vez tuvo alguno— se ha perdido en el camino. Todas las ideas científicas modernas tienden a eliminar las categorías estancadas de 'cosas', 'influencias', 'formas', etc., sustituyéndolas un fondo o fundamento común basado en toda la experiencia. Cuando entramos a considerar un objeto material, un campo magnético, una figura geométrica o una duración de tiempo, nuestra información científica se resuelve en medidas; ni el aparato de medir, ni el modo de usarlo, sugieren que hay algo esencialmente diferente en estos problemas. Las mediciones mismas no permiten establecer una clasificación por categorías. Nos damos cuenta que es necesario concederles un fondo de perspectiva común; algo así como un mundo exterior. Pero los atributos de ese mundo, excepto aquellos que se reflejan en las medidas, quedan fuera de toda investigación científica. La ciencia, por fin, se rebela contra la tendencia a unir el conocimiento exacto, contenido en esas mediciones, al conjunto de representaciones tradicionales de conceptos; éstas no aportan información alguna

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 162.

auténtica, sobre el fondo de perspectiva común, en el plano del conocimiento»⁵⁸.

Aceptando la reducción de lo cualitativo a cuantitativo⁵⁹, de lo sustancial a lo móvil, el papel de los conceptos —que se nutren de las capas profundas de lo real— se depaupera hasta la anulación. El valor real del pensamiento y, por tanto, la posibilidad misma del filosofar pende de la capacidad intuitiva para adivinar la existencia de realidades irreductibles a los elementos que les sirven de medios de realización y expresión. Si, por un afán poco meditado de fidelidad a la realidad, se atiende un pensador a lo concreto circunstancial, está expuesto al riesgo de concluir que *de verdad* sólo existe la interacción mutua de campos de fuerza absolutamente *in-objetivos* e *in-sustantivos*. He aquí el peligro inherente a toda época que, por estar convaleciente de la caída en lo objetivo-fáctico, es seducida fácilmente por el conjuro de lo *inobjetivo*, y no logra la libertad de espíritu suficiente para anclarse de nuevo en la tierra de lo decididamente *superobjetivo* sin temor a nuevas recaídas en una forma distinta pero no menos nefasta de coagulación objetivista.

En virtud de esta tensión «inobjetivista» —que,

⁵⁸ *Op. cit.*, pp. 160-1.

⁵⁹ Actualmente se impone precisar —como es sabido— si la orientación de la Ciencia se dirige por cauces tan exclusivamente *cuantitativos* como suele decirse y revisar la crisis y desvaloración de la sensibilidad provocada por la famosa división de cualidades primarias y secundarias. Cf. W. Strobl: *La realidad científica y su crítica filosófica*, Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1966; R. Paniker: *Ontonomía de la Ciencia*, Edit. Gredos, Madrid, 1961; H. Friedmann: *Die Welt der Formen*, Edit. Biederstein (C. H. Beck), Munich, 1922; E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Edit. M. Nijhoff, La Haya, 1950, pp. 89-91, 122-130, 402-403).

en el fondo, no es sino un modo de pendulación, dentro de la línea objetivista, del polo *fixista* o cóscico al polo *móvil*—, Ortega niega que la mesa sea una sustancia o un puñado de electrones, pues «no tiene ser por sí: está ahí facilitando o dificultando mi vida como elemento de ella, me sirve o me desirve, me favorece o me perturba»⁶⁰. El mismo *ser* facilidad o dificultad no pende de la mesa misma, sino de lo que yo tenga que hacer: escribir o huir. El mínimo de ser que tenga la circunstancia *pende de mí*. Pero yo me veo instado a ser en virtud de la circunstancia. «Lo que puedo y debo ser depende, pues, a su vez, de ella»⁶¹.

La idea de ser depone, así, su tradicional firmeza granítica para adquirir la leve ingravidez de una dialéctica interaccional falta de todo relieve jerárquico. En un tono que recuerda, bajo cierto aspecto, la dinámica de constitución del *para-sí* sartriano, Ortega no duda en afirmar sin ambages que «el hombre y su circunstancia pe-lotean el problema del ser —se lo devuelven uno al otro—», pues, al advertir el hombre en su vida que «ni las cosas ni él tienen ser», «no tiene más remedio que hacer algo para vivir, que decidir su hacer en cada instante, o, lo que es igual, que decidir su ser, y esto incluye (...) el ser de las cosas»⁶².

Para Ortega, *lo que debo pensar* acerca de las cosas *que hay* en mi entorno y entre las que estoy prendido, el pensamiento acertado o el acertado comportamiento intelectual mío ante tales cosas es el *ser* de las mismas. No se pregunta por *lo que hay*, que es indubitable y primario, sino *qué es* lo que hay, cuál es el *ser* de lo que hay,

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 163.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 164.

⁶² *Ibid.*

qué es lo que entre todo lo que hay es lo que *verdaderamente* hay. En el caso de los colores, lo que primariamente hay —a su juicio— es vibración etérea o campo electromagnético. Sólo secundariamente hay colores. «En vista de esto, debemos hacer precisa nuestra terminología y entender por realidad sólo la radical; lo demás lo hay, pero no en realidad, sino en apariencia o derivativamente»⁶³.

OPOSICION AL REALISMO Y AL IDEALISMO

De aquí arranca la temática oposición de Ortega al realismo y al idealismo, como supuestos reductores de toda forma de ser al ser de la «cosa», vista como algo concluso, fijo, estático. Según Ortega, *cosa* y *mundo* presentan, en la interpretación *natural*, espontánea, un carácter de *independencia* respecto al yo que los piensa (*Op. cit.*, p. 182). Pero una vez más Ortega soslaya el tema radicalmente metafísico del *fundamento* sobre el que se afirma tal independencia. De ahí que, una vez definida la cosa como algo que «está ahí por sí», fije la atención en el «estar ahí», dejando de lado el nada accesorio «por sí», con lo que obtiene vía libre para situar a las cosas en dependencia del sujeto que ve, toca y piensa el mundo. Así, el realismo se trueca en idealismo al pasar el carácter indubitable de la *pared que está ahí* a la *visión humana de la pared*⁶⁴.

En una línea de excesiva simplificación, afirma Ortega que para la tesis realista «el mundo de las cosas es todo lo que hay». «Yo soy una de esas cosas. Yo estoy ahí, entre ellas, soy un pedazo del

⁶³ *Op. cit.*, p. 180.

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 185.

mundo»⁶⁵. Sin distinguir diferentes modos de ser «cosa» y de estar en el mundo, acusa a la corriente realista de identificar el yo y su vida con el mundo, identificación que se opone a la radical «foraneidad» o extrañeza de la circunstancia o mundo respecto al yo. Para Ortega, la palabra «realidad» no significa propiamente «sino el modo peculiar de ser de las cosas, las *res*, lo exterior, corporal»⁶⁶. «Son realidad las cosas porque están ahí en sí y por sí, puestas por sí mismas, sosteniéndose a sí mismas en la existencia.» A juicio de Ortega, la tesis realista afirma que la realidad del hombre «consiste también en ser una cosa entre las cosas, como la piedra o la planta», e inmergirse fusionadamente en el paisaje del mundo exterior⁶⁷. Sin hacer ninguna matización, afirma Ortega que las corrientes de pensamiento fundadas en la interpretación del *espíritu* como *realidad* radical usan el término «espíritu» sin acordarse de que «el modo de ser el espíritu es muy distinto del modo de ser una *res*, una piedra, por ejemplo»⁶⁸. Bajo pena de *cosificar* el espíritu, no es lícito, por tanto, aplicar a éste el calificativo de *real*. De lo cual se desprende que, si el único modo de darse mi vida en el mundo con firmeza sustancial es el que puede tener en común con el de la «piedra, el árbol y el astro», no hay más vía posible para llevar a cabo la anhelada descosificación de las realidades vitales que reducirlas a «pura tarea y puro problema»⁶⁹.

Como advertirá el lector, la postura de Ortega frente a los problemas filosóficos que plantea viene determinada por su decisión inicial de subrayar, a la vez, la *inmersión constitutiva* del hom-

⁶⁵ *Op. cit.*, 189.

⁶⁶ *Op. cit.*, pp. 191-2.

⁶⁷ *Op. cit.*, 192.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 190.

bre en un entorno espaciotemporal rigidamente circunstanciado y la *esencial heterogeneidad* del yo y las cosas. Esta drástica distinción y aquella fatal sumisión únicamente son justificables en un plano objetivista, sometido a las condiciones empíricas de espacio y tiempo. Según queda indicado, de aquí arranca el atenimiento de Ortega al esquema *dentro-fuera* y la interpretación que da a temas decisivos como el de la *soledad* y la *masa*, los *usos, costumbres y creencias*, el *pensamiento* y el *enigma de lo real*, el *ensimismamiento* y la *alteración*, la *narración* como forma del decir filosófico y otros semejantes.

LA COEXISTENCIA DEL YO Y LAS COSAS COMO VERDAD RADICAL

Nada extraño —según lo antedicho— que Ortega defina la verdad radical, «la básica, de la cual van a depender todas las demás», como «la pura coexistencia de un yo con las cosas, de unas cosas ante el yo»⁷⁰. «... La existencia, la realidad de un sujeto que piensa la realidad del mundo es lo que asegura con carácter indubitable esa realidad de éste. Pero entonces el mundo no es real por sí y en sí, sino en mí y por mí. Es real en tanto que mi pensamiento lo pone, lo piensa como real. Mas ello revela que la realidad radical no es la suya sino la mía. La realidad de una cosa no puede, en consecuencia, ser radical, esto es, única, puesto que para que sea segura la realidad de algo es precisa, con forzosidad antecedente, la realidad de alguien que lo piense»⁷¹.

El pensamiento idealista, por otra parte —según la interpretación de Ortega, esquemática hasta la caricatura—, se ha quedado a solas con

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 210.

⁷¹ *Op. cit.*, pp. 193-194.

el mundo de sus pensamientos y tiene que «salir del pozo tirándose a sí mismo de las orejas». Debe hacerse el mundo en que va a vivir, sacándose de la cabeza, creándolo según sus ideas y pensamientos ⁷².

Mostrada, desde su punto de vista, la insuficiencia de las tesis realista e idealista, Ortega concluye que «la realidad no es la existencia de la pared sola y por sí —como quería el realismo—, pero tampoco es la de la pared en mí como pensamiento mío, mi existencia sola y por mí». «La realidad es la coexistencia mía con la cosa» ⁷³. «La verdad es la pura coexistencia de un yo con las cosas, de unas cosas ante el yo» ⁷⁴.

Esta coexistencia funda, según Ortega, el modo de conocimiento *inmediato* que debe estar a la base de toda verdad radical. «... La realidad radical es lo inmediato como tal.» «... Lo que verdaderamente y en absoluto existe es lo que existe para mí» ⁷⁵. A juicio de Ortega, el realismo *distancia* las cosas del sujeto cognoscente al atribuirles un modo de existencia en sí y por sí ⁷⁶.

⁷² *Op. cit.*, pp. 195-6. Confronte el lector esta interpretación del Idealismo con la teoría del *sobrecogimiento* (*Ergreifen im ergriffenwerden*) de Fichte, decisiva para entender las redacciones definitivas de su *Doctrina de la Ciencia*. Cf. *El triángulo hermenéutico*, pp. 316-331.

⁷³ *Op. cit.*, p. 209.

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 210.

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 215.

⁷⁶ Como hemos visto, sólo las formas muy elevadas de sustantividad o firmeza ontológica hacen posible, en aparente paradoja, la cofundación de relaciones de *inmediatez eminente*. Entre seres ontológicamente profundos no es posible establecer sino relaciones muy elevadas de inmediatez sobre la base de la renuncia a modos inferiores de unión. El análisis bien matizado de la categoría de inmediatez no puede realizarse en plano objetivista, al hilo de ejemplos tomados del mundo inanimado, tal como el de la pared en que basa Ortega su razonamiento acerca de las tesis realista e idealista.

Este alejamiento se opone al logro de una conciencia indubitable de la existencia del objeto-de-conocimiento. «Una realidad de que yo estoy ausente es, por esencia, problemática e hipotética. La realidad incuestionable tiene que ser presente, patente. A este ser presente y patente hemos llamado inmediatez»⁷⁷.

Por carecer de una idea bien diversificada y jerarquizada de «inmediatez» y concentrar su atención en el ejemplo de la pared (precaria realidad del mundo material-artificial), Ortega no ve más vía posible para la instauración de una presencia inmediata del objeto-de-conocimiento al sujeto que la *coexistencia funcional* de ambos. Cuando yo veo una pared —afirma— y mientras la estoy viendo «hay pared ante mí y para mí exactamente lo mismo, en idéntico sentido, ni más ni menos, que hay yo»⁷⁸. Si todo lo que indica mi permanencia entitativa —a saber, las funciones fisiológicas y psicológicas, el cuerpo, el alma, etcétera— son meras «hipótesis», lo único verdaderamente real es el acontecer mismo de la interacción en un determinado momento del yo y las cosas⁷⁹. «Ver la pared» no significa aquí, estricto-

⁷⁷ *Op. cit.*, p. 216.

⁷⁸ *Op. cit.*, p. 218.

⁷⁹ Para comprender en todo su alcance el sentido de la orientación metafísica que muestra Ortega al dar esta interpretación a la categoría de inmediatez, sería muy útil tener ante la vista las mareas de desconcierto intelectual provocadas por la llamada «filosofía del instante», de la que es representante bien característico E. Grisebach. (Véase su obra fundamental: *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, Halle, 1928; y los trabajos de E. Brunner: *Grisebachs Angriff auf die Theologie*, en *Zwischen den Zeiten*, VI, 1928, pp. 219 ss., y Th. Steinbüchel: *Systematische Wesensethik und existenzielle Situationsethik* en la obra *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, Edit. Patmos, Düsseldorf, 1952, t. I, pp. 237-257.)

Sobre la decisiva categoría de «acontecimiento» (Ereig-

tamente, sino el hecho absoluto de que yo existo con una pared delante tan existente como yo; significa, pues, la coexistencia de mí yo y la pared; mas no significa, en modo alguno, que yo exista absolutamente, pero la pared sólo relativamente a mí, en el sentido de ser sólo apariencia y no efectiva existencia. ¿Por qué existo yo absolutamente? Sólo por esto: porque existo para mí. Pero lo propio acontece a la pared: existe para mí como tal pared, luego existe absolutamente»⁸⁰. No importa que yo, al creer estar viendo una pared, sufra una alucinación, pues lo decisivo es «la situación de Universo, de realidad» que tiene lugar en ese acontecer visivo que en un segundo momento consideraré alucinatorio. «En el plano de lo inmediato no hay alucinaciones», pues la única forma de auténtica inmediatez es la que se funda en relaciones de presencia no comprometidas con posibles afirmaciones de carácter realista sobre la *existencia en sí* de los términos correlacionados. «No se trata, pues, de que unas veces hallo lo inmediato constituido sólo por mi subjetividad y, por tanto, existiendo exclusivamente yo, sino que siempre que encuentro mi yo lo encuentro coexistiendo con algo frente, ante y contra él: el mundo o la circunstancia. Ciertamente que ésta no existe por sí, aparte de mí.

nis) puede verse: H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, Edit. Johannes, Einsiedeln, 1961. A. N. Whitehead: *Process and Reality*, Cambridge Univ. Press, 1928. K. Rahner: *Das Problem der Homínisation*, Herder, Friburgo, 1961, pp. 43-82. Es muy importante a este respecto la concepción dinámica de la realidad expuesta por X. Zubiri en su curso madrileño de 1968 sobre «el dinamismo de la realidad y la teoría de las causas». Una sucinta exposición del mismo puede verse en I. Ella-curia: *La idea de filosofía en X. Zubiri*, en «Homenaje a X. Zubiri» (Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1970), pp. 505-523.

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 218.

Crear lo contrario fue el error realista que para siempre hemos superado. Pero tampoco existo yo nunca aparte y en mí, sino que mi existir es coexistir con lo que no soy yo. La realidad es, pues, esta interdependencia y coexistencia»⁸¹.

Ortega afirma, frente a Descartes, que en la duda se hacen valer el *yo que duda* y aquello *que le es dudoso* en ineludible interacción mutua e inmediata. «La verdad de lo inmediato es, como hemos visto (...), que siempre que hay yo hay otra cosa que yo, frente a mí, en mi alrededor»⁸². Pero no trata el grave problema que implica determinar si el procedimiento metódico de la duda tiene, acaso, por fin en Descartes la superación del nivel objetivista-fáctico con sus inescusables *distancias de alejamiento*, para ganar el plano ontológico en que son posibles *modos eminentes de cercanía y presencia* que dan lugar a la forma de conocimiento singularmente penetrante en que consiste la experiencia del «cogito». El estudio de la fundamentación cartesiana de la verdad en Dios hace extraordinariamente plausible esta interpretación, tendente a descubrir un método eminentemente realista —es decir, fiel a lo real mal llamado «externo»— en procedimientos largo tiempo considerados como idealistas, en sentido de desarraigados.

En este plano de arraigo no alienante, sino rigurosamente personal y creador, es muy posible vincular la *interioridad* de un ser respecto al yo y su *independencia sustantiva*, así como la *condición creadoramente personal* de la vinculación del hombre al entorno y la *inmediatez y necesidad* de la misma⁸³. Ni Descartes ni Fichte, por

⁸¹ *Op. cit.*, p. 221-2.

⁸² *Op. cit.*, p. 223.

⁸³ Sería útil, para comprender —por contraste— la actitud de Ortega, analizar el proceso de clarificación progresiva de la categoría de *inmediatez* que se observa en

ejemplo, reducen el ámbito de lo que existe indubitable y absolutamente a «lo que existe para mí o en dependencia de mí». Su meta es mostrar, más bien, que la posibilidad misma de la verdad humana se afirma en la singular y potentísima forma de experiencia integralmente *personal* —no sólo vital o intelectual— que realiza el hombre cuando se percata de la «presencia» del Absoluto —y la vive— en lo más íntimo de su ser. En este nivel de realidades y relaciones altísimas no muere ya la duda, pues la distancia de alejamiento que funda la posibilidad del error queda trasmutada en una forma eminente de inmediatez que conjuga la *distancia de reverencia* con la *unidad eminente* que brota de la penetración jerárquica con lo eminentemente valioso. El mejor Descartes y el Fichte más profundo se hallan en los momentos en que intuyen el hecho decisivo de que la verdadera inmediatez —la que funda las relaciones que llevan el ser humano a pleno logro— es fruto de muy altas calidades *ontológicas*. Por eso, la duda cartesiana y el método genético de Fichte tienden a superar no el ámbito de lo real tomado en *absoluto*, sino el plano *precario* —por lo que toca a su gra-

la obra filosófica de G. Marcel, centrada, sucesivamente, en la «objetividad» y en la «existencia», o, lo que es igual, en la «adherencia existencial» y en la «presencia». Al cabo de muchas luchas e indecisiones, Marcel se percató de que la verdadera inmediatez del hombre con lo real sólo entra en conflicto con *modos de mediación racional que se reduzcan a mera manipulación fría y espectacular de conceptos*. Esto explica que haya podido superar su inicial planteamiento dilemático de «conocimiento o fe», «mediación o inmediatez» mediante la elaboración de conceptos tan complejos y comprensivos como el de «misterio» y «reflexión segunda», que responden a niveles muy altos de experiencia de lo real. Sobre la correlación de la categoría de inmediatez con las de objetividad, superobjetividad, conocimiento intuitivo y presencia puede verse mi *Metodología de lo suprasensible*, vol. I, pp. 334 y ss.

do de realidad— de lo fáctico-objetivista, que frena el ascenso del hombre hacia las formas superiores de interrelación creadora.

Ciertamente, como afirma Ortega, esa realidad radical y absoluta que es lo inmediato «consiste siempre en la coexistencia de un yo con lo que no es él». Pero una fenomenología serena y bien matizada nos impide identificar expeditivamente todo cuanto no es el yo con «las cosas». Justamente —insisto— los procedimientos puestos en juego por Descartes y Fichte para evadirse de lo fáctico-objetivista tienden a mostrar que en planos superiores a los «cósicos» hay realidades que, siendo independientes del yo e inquebrantablemente sustantivas, son más íntimas al yo que su propia intimidad y fundan la posibilidad misma del despliegue de su ser más hondo. Este despliegue es denominado, en casos, «pensamiento», pero ambos autores se apresuran a poner de manifiesto el carácter eminentemente *vital* del mismo, ya que expresa por sinécdoque el *ser entero* del hombre visto en el lugar y momento de máxima tensión y plenitud.

Si esto es así, se advierte la posibilidad de subrayar la importancia de la interacción funcional del yo y los seres del entorno sin verse urgido a renunciar a la firmeza de las entidades sustantivas, pues *en ciertos planos de ser* la intensidad y dinamicidad de las correlaciones están en razón directa de la densidad ontológica de los términos de las mismas. Ortega concluye: «Yo no soy mi vida. Esta, que es la realidad, se compone de mí y de las cosas. Las cosas no son yo ni yo las cosas: nos somos mutuamente trascendentes, pero ambos somos inmanentes a esa coexistencia absoluta que es la vida»⁸⁴.

A la altura del momento actual, pienso que

⁸⁴ *Op. cit.*, pp. 225-6.

esta intuición del poder unificante de la vida como *quehacer* debe ser mantenida por su innegable fecundidad, pero ha de ser aplicada con la debida precisión analógica —sin extrapolaciones indebidas— a los diferentes estratos de lo real. De este modo se abrirán horizontes intelectuales espléndidos, pues los *esquemas vacíos* deberán ceder el paso a los *conceptos plenos* —fruto de la intuición intelectual de las estructuras profundas de la realidad—; el mero *quehacer* o *coexistencia vitalista* será sustituido con ventaja por el «encuentro», el *alejamiento ensimismante* por la *distancia de perspectiva*, la inmediatez respecto a un *entorno perspectivista* por la instalación —cocreadora de ámbitos— en un mundo de realidades dotadas de sustantividad, la *mera adherencia existencial* a un «entorno», por la *presencia plenificante y libre* a un «mundo», la *unidad de fusión* por la *vinculación de intimidad*.

Para mantener lo que hay de positivo en la afirmación de la trama vital constituida por el yo y las cosas —vistos ambos en su vertiente funcional— no será, pues, necesario afirmar que vivir es «desde luego y absolutamente, un existir en lo otro, fuera de sí», pues al nivel estrictamente personal se dan tales y tan altas presiones de comunicación que se vencen las distancias entre los seres en medida proporcional a la intensificación de la personalidad propia, salvando el riesgo bifronte de *atención objetivista* y *desarraigo idealista* sin pagar el precio excesivo de la renuncia a la sustantividad.

HISTORICIDAD HUMANA Y NARRACION

Una reflexión semejante cabe hacer respecto a la inserción ineludible del hombre en el curso histórico. Al nivel personal, este fluir posee el re-

lieve y la densidad que le prestan la intersección de los ámbitos que va creando el hombre esforzadamente a lo largo del tiempo. La circunstancia histórica complejísima formada por el entretrejimiento mutuo —en horizontal y en vertical— de tales ámbitos es, en verdad, fuente de *muy intensa luz* para comprender la existencia humana. No el mero fluir empírico, como circunstancia siempre cambiante, sino el *cambiar que funda modos superiores de permanencia* es lo que da razón estricta de la vida del hombre, ser nacido para soportar y crear a la par altas presiones de significación y comunicación. Esta compleja y riquísima trama de ámbitos dinámicamente interrelacionados constituye la *auténtica circunstancia humana*, vista desde la atalaya del nivel superobjetivo (objetivo por eminencia) que compete al hombre. La vida humana, vista en todo su alcance biográfico-personal, no se nutre del pasado como «ya sido», esclerosado e inmóvil, ni del futuro como mero por-venir, sino de los ámbitos, tan reales como atmosféricos, que dominan el pasado y el porvenir fundando «campos de presencialidad» de amplitud directamente proporcional al dominio de la distensión espacio-temporal empírica. De ahí que la «acumulación de humanidad» —locución de corte objetivista aducida con frecuencia por Ortega (VI, 43)— no se realice con mecanicista automaticidad a lo largo del tiempo, antes exija la complejísima actividad humana creadora de ámbitos, en que se entretrejen la acción humana *comunitaria* y los «campos de posibilidades» abiertos por las generaciones anteriores y asimilados creadoramente por las actuales ^{84 bis}.

^{84 bis} Para conferir a la dinámica interrelación «yo-circunstancia» la plenitud de sus posibilidades en orden a la fundación de «campos de sentido», y, por tanto, al

De lo anteriormente expuesto se deduce que, si la interconexión circunstancial e histórica juega tan gran papel en la vida humana, la *narración* y *descripción* deberán imponerse como modos de decir correspondientes a la razón vital (histórica). Esta intuición orteguiana se revela, sin duda, como sobremanera fecunda y debe ser, asimismo, conservada y acrecentada, pese a los graves riesgos que la acechan. Para evitar éstos de raíz, se impone hacer las debidas precisiones. Cuando se trata de dar cuenta del desarrollo de actividades *lúdicas*, al hilo del cual los elementos interrelacionados cobran sentido en virtud de su posición respectiva y del papel que ésta les asigna en una especie de dialéctica dinámica de situaciones y significaciones, la narración descriptiva se manifiesta como el método adecuado de expresión. En los casos, por el contrario, en que las interrelaciones ostentan muy firme densidad ontológica merced precisamente a la sólida sustantividad de los seres intervencionales, la narración que se limite a describir el despliegue de la actividad de éstos se mostrará, en definitiva, insuficiente por falta del debido calado metafísico. Con esta drástica restricción ha de ser entendida la afirma-

pleno despliegue de la vida humana y de su realidad correlativa: el «mundo», se requiere una profunda asimilación de todos los hallazgos contemporáneos respecto a cuanto implica la Filosofía de la Historia y, en general, la Hermenéutica de los temas pertenecientes a las llamadas Ciencias del Espíritu. Además de las obras citadas en la nota 11 del cap. III, p. 358, pueden verse las siguientes: X. Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1963^s; *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962, 1972^s. H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Edit. Mohr, Tubinga, 1960². E. Co-reth: *Grundfragen der Hermeneutik*, Herder, Friburgo, 1969. Cf., asimismo, *El triángulo hermenéutico*, Editora Nacional, Madrid, 1971, especialmente el cap. II, pp. 119-183, y el trabajo «Historicismos», publicado en la gran *Enciclopedia Rialp*, Edic. Rialp, Madrid, en prensa.

ción orteguiana de que lo decisivo es —frente a toda pretensión intelectualista— pensar la vida «según es vivida por cada cual» y «según se presenta en su primaria desnudez», «mediante conceptos atentos sólo a describirla y que no aceptan imperativo alguno de la ontología tradicional» (VI, 32).

Toda generalización, pues, del *procedimiento descriptivo* —entendido en el sentido orteguiano— es totalmente injustificada. Supuesto el carácter rigurosamente individual y circunstancial de la realidad, la razón histórica debe asumir una forma *narrativa*, pero esta narración ha de ser muy honda y moverse a niveles de *ámbitos entitativos*, no de meros *campos pragmáticos*, si se acepta que la realidad para ser histórica debe ostentar un doble género de espaciotemporalidad. Más que «historizar» la razón, urge «racionalizar» la Historia en el sentido de *conferirle profundidad e intuir sus estratos más hondos*. Todas las correcciones y, sobre todo, ampliaciones que deban hacerse al concepto de *circunstancia* tienen su derivación inmediata e inevitable en el tema de la *narración* como modo específico del decir filosófico, según tuve ocasión de exponer con cierta amplitud en mi *Metodología de lo suprasensible*, vol. I (pp. 111-166), obra a la que remito al lector en gracia a la brevedad.

LA TEORÍA DE LAS IDEAS Y EL TEMA DE LA MASA

El planteamiento orteguiano de la función del intelecto en la vida repercute de modo ostensible en el tema de la *masa*, brillantemente expuesto por Ortega en un libro que constituyó un éxito mundial: *La rebelión de las masas* (O. C., IV). Si el esquema sobre el que se alza metodoló-

gicamente el estudio de la relación mutua de la realidad y el intelecto es el de «enigma-ideas» («*materia caótica-ideas elaboradas mediante la imaginación para dominar el enigma de ese caos*»), se tenderá a interpretar la *masa* como un número elevado de individuos que no han realizado la esforzada técnica de *ensimismamiento* cuyo fruto es la *cultura*. El hombre se halla —según Ortega— consignado primariamente al mundo, a las cosas en torno. Entre estas cosas, ocupan su lugar, como objetos, los hombres. De tal inmersión prerreflexiva en la «masa» incualificada de los hombres sólo se evade el individuo retrotrayéndose a su interioridad, mediante un esfuerzo de concentración que le permita mantener durante algún tiempo su atención fija en las ideas que brotan dentro de sí. Dada la extrema dificultad que implica la realización de esta torsión «antinatural» hacia la subjetividad, se explica que la mayoría de los hombres sean incapaces de someterse a esa técnica de aislamiento formativo, de tal modo que el crecimiento demográfico debe traducirse automáticamente en un proceso de masificación.

El vocablo *masa*, tomado del mundo de la construcción, ofrece flanco fácil a todo género de escamoteos categoriales provocados por el paso indiscriminado de la vertiente cuantitativa a la cualitativa. En consecuencia, el diagnóstico de la masa es realizado preferentemente con métodos cuantitativos, ya que tradicionalmente la «cultura» fue privilegio de los menos, y la vía de solución para los graves problemas planteados por la irrupción de las masas es buscada en la formación de élites culturales, no en el despliegue de la *personalidad* de cada uno de los individuos que integran la colectividad, que se juzga masiva. En el fondo, el tratamiento orteguiano del tema de

la masa está inspirado en categorías más bien *individual-colectivistas* que *personal-comunitarias*, lo cual hace posible el logro de una descripción viva, desgarrada y dramática del problema, pero ciega en gran medida las fuentes de donde únicamente puede provenir una auténtica solución. Nada extraño que al brillante planteamiento orteguiano de los cambios operados en la sociedad por el advenimiento de las multitudes a la vida de la cultura siga un veredicto indeciso, falto en el fondo de convicción.

LA PRIMACIA DE LA SOLEDAD

En la prevalencia metodológica de los esquemas «enigma-idea», «fáctico-eidético» se funda la exaltación de la *soledad* como ámbito en que realiza el hombre la liberación del enquistamiento en el entorno mediante el proceso retractor del ensimismamiento. Si la «esclavitud» del hombre radica en la entrega a las cosas del entorno, y la *independencia* se logra mediante la elaboración (a través del ensimismamiento) de proyectos para dominarlas, la soledad queda orlada con un prestigio de *realidad salvífica*. «Los demagogos, empresarios de la alteración que ya han hecho morir a varias civilizaciones, hostigan a los hombres para que no reflexionen, procuran mantenerlos hacinados en muchedumbres para que no puedan reconstruir su persona donde únicamente se reconstruye, que es en la soledad» (V, 311).

Por una parte, Ortega sitúa al hombre en una posición primaria de *atenencia absoluta* al entorno. Por otra, no reconoce más vía de salvación que la retracción ensimismante a la soledad del yo, soledad poblada de ideas que en un pasaje in-

terpreta como elaboradas aisladamente por la imaginación y en otro vincula timidamente a la realidad externa. En este contexto (V, 312), al enfrentarse con el grave fenómeno de la divinización del puro activismo, que deprecia la vida humana y «puebla el mundo de crímenes», Ortega exige el cultivo de la soledad. «... Como el hombre es el animal que ha logrado meterse dentro de sí, cuando el hombre se pone fuera de sí es que aspira a descender, y recae en la animalidad» (V, 312).

Advierta el lector cómo pendula el pensamiento de Ortega entre los polos del rígido esquema «dentro-fuera», en una línea de horizontalidad. No alude siquiera a las fecundísimas y trascendentales implicaciones de cuanto entendía Fichte bajo el sugestivo concepto de *sobrecogimiento* («ergreifen im ergriffenwerden») y el pensamiento existencial bajo la expresión «realidades envolventes». Tanto Fichte (sobre todo, el posterior a 1804) como el Personalismo actual, procuran liberarse de las estrechas mallas de tal esquema mediante el ascenso a un género de realidades tan densas entitativamente que la distensión en su ámbito no *aliena* al hombre, antes lo *plenifica*, no lo distancia de sí, antes le permite ganar *formas eminentes de plenificación personal y de inmediatez con el entorno*.

Observa con razón Ortega que «sin retirada estratégica a sí mismo, sin pensamiento alerta, la vida humana es imposible», y que «no es un azar que todos los grandes fundadores de religiones antepusieran a su apostolado famosos retiros» (V, 313). Pero no se cuida de precisar que la fecundidad de estos retiros procede de la soledad entendida no como *alejamiento de lo real*, sino como *plenificación de las virtualidades de diálogo* que laten en el hombre visto de modo inte-

gral como ser abierto constitutivamente a una *constelación de realidades valiosas* en cuyo trasfondo se halla la fuente de todo valor: la divinidad. A este respecto conviene advertir que la crítica contemporánea al modo de existencia denominado «inauténtico» debe ser sometida a una severísima revisión si no queremos envarar el pensamiento en prejuicios nefastos impuestos al hombre actual merced a determinados escamoteos categoriales que urge delatar con la mayor prontitud.

LO INTERINDIVIDUAL Y LO COMUNITARIO

Lo antedicho nos permite entrever que del planteamiento objetivista se derivan a la vez el *individualismo* y el *colectivismo*. La colectividad y el individuo son el residuo que queda, respectivamente, de la comunidad y la persona cuando son vistas en nivel objetivista en el cual toda salida de sí es una *pérdida* y una *alteración*, sólo mitigadas por la conquista posible de *poder* y el ejercicio de una *voluntad de dominio*. El Personalismo supo destacar que, más allá y por encima de la actitud de dominio, se dan otras actitudes que pertenecen a grados de más alta madurez de la personalidad humana y responden a las exigencias que entraña el conocimiento de las entidades profundas, sobre todo las personales. Entre ellas destaca la actitud de *reverencia*, necesaria para la co-creación de ámbitos de convivencia rigurosa. Buber escribe a este respecto: «La situación dialógica es accesible sólo ontológicamente. Pero no arrancando de la óptica de la existencia personal, ni tampoco de la de dos existencias personales, sino de aquello, que, trascendiendo a ambas, se cierne 'entre' las dos»⁸⁵.

⁸⁵ Cf. *¿Qué es el hombre?*, FCE. México, 1954, pp. 153-4.

En este sutilísimo tema juegan papel decisivo las categorías de *inmediatez*, *presencia*⁸⁶ y *encuentro*, que deben ser explicadas conjugando «analécticamente» (de modo dialéctico-jerárquico) tipos diferentes de espacialidad y temporalidad, que conviene distinguir y armonizar mediante una fina labor de precisión. Sólo con un método que otorgue la debida importancia al poder *creador* del espíritu y conjugue habilísimamente los diversos significados de las antedichas categorías será posible elaborar una teoría de la comunidad, la colectividad, la sociedad, lo interindividual y lo interpersonal que haga justicia a los diversos géneros y planos de realidad que alientan en las entidades a que aluden estos vocablos.

RAZON VITAL Y RAZON ANALECTICA

De los anteriores análisis metodológicos se deduce que, si la razón en su ejercicio vital supera el estadio de enquistamiento en el entorno circunstancial de carácter empirista mediante la capacidad de penetración intuitiva en las capas

⁸⁶ Como queda dicho, J. Marías (en su *Introducción a la Filosofía*) se plantea el tema de las diferentes formas de presencialidad que fundan respecto al hombre los diversos seres del entorno, pero a la hora de precisarlo en concreto, no destaca sino la forma de presencia que implican las *creencias*. Teniendo en cuenta el carácter *preconsciente* de éstas, confronte el lector la diferencia que media entre este modo de presencia de la realidad al hombre y la presencia por autorrevelación libre y consciente de los seres profundos personales que está a la base del concepto de *je* que A. Brunner considera como el modo eminente y primario de conocimiento humano (Cf. *Erkenntnis und Glaube*, Edit. Kösel, Munich, 1951). El hombre, situado en el *campo abierto* de la sensibilidad (atenida a los diferentes perfiles de los objetos-de-conocimiento), está *en presencia* de realidades que se dan *en persona*, del todo, aunque no totalmente.

profundas de la realidad, alcanzará, sin duda, la elevada meta propuesta por Ortega: *clarificar el verdadero ser de la vida en su complejo dinamismo circunstancial-histórico*. Al conceder al pensamiento humano el impulso que procede de la apertura a un entorno de realidades dotadas de alta densidad entitativa, la *razón vital* se convierte en *intuición intelectual inmediata-indirecta o analéctica*; la *narración de hechos* en *descripción de ámbitos*; la *sustancialidad* en *sustantividad*, y el *mero fluir temporal* en *articulación de campos de posibilidades*.

Una clara luz de altura ilumina todos los problemas filosóficos cuando se pone el debido empeño en estudiar cada objeto-de-conocimiento con sus categorías pertinentes. Adaptando el método de conocimiento a las exigencias de lo real visto en toda su complejidad, es posible vincular la *flexibilidad de pensamiento* y la *hondura intuitiva*, la *vivacidad* y la *robustez*, la *fidelidad a lo concreto* y la *atención debida a lo general sistemático*, la *función biológica del pensamiento* y el *alcance trascendente* del mismo.

En la perspectiva actual, lo decisivo no es ya destacar que el pensamiento —en frase de Marías— lejos de ser un dispositivo, una facultad o actividad, constituye una «función de la vida humana exigida por la estructura de ésta»⁸⁷, sino mostrar la *amplitud* de tal estructura, el *poder autorrevelante* de la realidad y la capacidad correlativa por parte del hombre de *desplegar su vida en un campo de presencias*, es decir, en ámbitos de realidades que se dan *en persona* y *desbordan* por principio la oclusiva *opacidad* y, por tanto, *hostilidad* que Ortega atribuye al entorno mundano.

⁸⁷ Cf. *Obras*, V, *Revista de Occidente*, Madrid, 1960, pp. 331-2.

La gran idea orteguiana de la *interacción yo-circunstancia* sólo cobra su verdadero relieve cuando se concede al entorno humano toda su amplitud y se logra una idea cabal de lo que implica la *verdadera* circunstancia humana. Ortega no llegó a precisarlo con la deseada exactitud por no advertir la existencia de la intuición intelectual inmediata-indirecta. Pero dejó constancia de una vez para siempre de la necesidad de investigar la *compleja dialéctica interaccional* que media entre el hombre y su *mundo*, si entendemos por éste el conjunto de realidades «envolventes» que lo enriquecen y plenifican. Vistas las cosas con la debida hondura, vivir no es para el hombre actuar sencillamente en una circunstancia dada para mantenerse en la existencia; es, sobre todo, *inmergirse en ámbitos plenificantes*, al modo como la libertad no consiste tan sólo en elegir una entre diversas posibilidades, sino aquellas que, por valiosas, llevan el ser del hombre a pleno despliegue y perfección. Los proyectos de vida no responden, pues, a una *elección arbitraria*, dictada por un sistema de ideas elaboradas imaginativamente de espaldas a la realidad, sino a la *aprehensión intuitiva de la riqueza de lo real*, visto como un entramado de ámbitos que nutren al que se inmerge en ellos con las disposiciones adecuadas.

Para superar el realismo y el idealismo no basta hacer radicar lo real en *mi* vida, porque el problema crucial es aquí determinar el *contexto de ámbitos que nutren mi existencia* y la dialéctica creadora que media entre el yo humano y los ámbitos en que, al actuar, se distiende y recoge al mismo tiempo, ya que la más alta —la única auténtica, en definitiva— forma de recogimiento es la que gana el hombre al dejarse sobrecoger por las realidades que, en virtud de

su valor, son más *atmósfericas* que rigidamente *cósicas*.

Vista la capacidad cognoscitiva humana en todo su alcance, se torna muy cuestionable la conveniencia de realizar la distinción entre *pensamiento* y *conocimiento* que lleva a cabo Ortega en su obra *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia*⁸⁸. Frente a la idea *naturalista* del pensamiento como un *mecanismo* que el hombre *posee*, Ortega destaca que *pensar es*, en general, todo lo que el hombre hace para saber a qué atenerse frente al entorno opaco. Se trata en rigor de una *necesidad vital*, un quehacer del que la vida en su efectivo discurrir da cabal *razón*. Uno de los métodos de que se vale el hombre para descubrir lo que debe hacer en cada circunstancia cuando le fallan los recursos pre-reflexivos que orientan a modo de creencias su obrar espontáneo es el *conocer*, actividad dirigida a descubrir el *ser* de las cosas, entendido en el sentido riguroso de figura estable y fija. Una vez más se advierte aquí que, en casos, el intento de flexibilizar el pensamiento por vía de mera funcionalización del mismo responde a una previa restricción abusiva de su auténtico alcance.

La desproporción que se advierte en la obra de Ortega entre la brillantez de los planteamientos y la precariedad de ciertas soluciones se debe —a mi entender— a la influencia discreta pero fortísima de Husserl sobre su pensamiento. La atención de Husserl a la *fenomenología de lo material*, su pretensión de lograr «intenciones plenas» mediante la retracción al mundo inmanente de las vivencias (en plena fidelidad al esquema *cosas físicas-vivencias*), la vinculación insalvable que establece entre las realidades ex-

⁸⁸ Cf. O. C., V.

ternas y el conocimiento *por perfiles*, etc., son presupuestos metodológicos excesivamente angostos para la amplia tarea que se había propuesto Ortega, hombre sensible, si los hubo, para captar las exigencias intelectuales de una época. No fue tanto el *vitalismo* cuanto la *fenomenología husserliana* quien frenó la potente intuición de Ortega, prendiéndola en las mallas de un *perspectivismo circunstancialista* insuficiente para fundar una teoría sólida de la compleja realidad humana⁸⁹. Si queremos ser fieles al espíritu genuino del Ortega abierto a las realidades vitales, debemos desbordar los supuestos que obligaron a Husserl a confesar en su edad madura que el sueño de la «Filosofía como ciencia rigurosa» se había desvanecido ya del todo en su mente⁹⁰. Planteados los problemas filosóficos *a su debido nivel*, se adivina la existencia de una forma específica de rigor filosófico que debemos esforzadamente cultivar, olvidando pacatas actitudes mimetistas, si queremos cumplir el difuso anhelo del pensamiento actual: *elaborar un método adecuado a las realidades concretas altamente relevantes*.

Para la elaboración de este método encontramos en las intuiciones orteguianas fundamentales elementos muy valiosos. Los análisis que anteceden nos permiten llegar a la gozosa conclusión de que, si nos ponemos en guardia contra toda extrapolación indebida de categorías mediante el análisis preciso de los diferentes tipos de realidades ambiales que constituyen la auténtica circunstancia humana, el *perspectivismo raciovitalista* de Ortega puede florecer en una sólida y bien estructurada «filosofía de los ámbitos», que ofrecerá sin duda una base eficaz para el desarrollo de la investigación filosófica.

⁸⁹ Cf. *El hombre y la gente*, pp. 152-157.

⁹⁰ Cf. Manuscrito K, III, 9, p. 79.

COLECCION UNIVERSITARIA DE BOLSILLO

PUNTO OMEGA

1. Jacques Rueff: *La época de la inflación.*
2. Mircea Eliade: *Lo sagrado y lo profano.*
3. Jean Charon: *De la física al hombre.*
4. M. García-Viñó: *Novela española actual.*
5. E. Mounier: *Introducción a los existencialismos.*
6. J. Bloch-Michel: *La «nueva novela».*
7. J. Maritain: *... Y Dios permite el mal.*
8. N. Sarraute: *La era del recelo.*
9. G. A. Wetter: *Filosofía y ciencia de la Unión Soviética.*
10. H. Urs von Balthasar: *¿Quién es un cristiano?*
11. K. Papaioannou: *El marxismo, ideología fría.*
12. M. Lamy: *Nosotros y la medicina.*
13. Charles-Olivier Carbonell: *El gran octubre ruso.*
14. C. G. Jung: *Consideraciones sobre la historia actual.*
15. R. Evans: *Conversaciones con Jung.*
16. J. Monnerot: *Dialéctica del marxismo.*
17. M. García-Viñó: *Pintura española neofigurativa.*
18. E. Altavilla: *Hoy con los espías.*
19. A. Hauser: *Historia social de la Literatura y el Arte, tomo I.*
20. A. Hauser: *Historia social de la Literatura y el Arte, tomo II.*
21. A. Hauser: *Historia social de la literatura y el Arte, tomo III.*
22. *Los cuatro Evangelios.*
23. Julián Marías: *Análisis de los Estados Unidos.*
24. Kurz-Beaujour-Rojas: *La nueva novela europea.*
25. Mircea Eliade: *Mito y realidad.*
26. Janne-Laloup-Fourastié: *La civilización del ocio.*
27. Pasternak: *Cartas a Renata.*
28. A. Breton: *Manifiestos del surrealismo.*
29. G. Abetti: *Exploración del Universo.*
30. A. Latreille: *La Segunda Guerra Mundial (2 tomos).*

31. Jacques Rueff: *Visión cuántica del Universo. Ensayo sobre el poder creador.*
32. Carlos Rojas: *Auto de fe* (novela).
33. Vintila Horia: *Una mujer para el Apocalipsis* (novela).
34. Alfonso Albalá: *El secuestro* (novela).
35. S. Lupasco: *Nuevos aspectos del arte y de la ciencia.*
36. Theo Stammen: *Sistemas políticos actuales.*
37. Lecomte du Noüy: *De la ciencia a la fe.*
38. G. Uscatescu: *Teatro occidental contemporáneo.*
39. A. Hauser: *Literatura y manierismo.*
40. H. Clouard: *Breve historia de la literatura francesa.*
41. H. von Ssachno: *Literatura soviética posterior a Stalin.*
42. *Literatura clandestina soviética.*
43. L. Pirandello: *Teatro.*
44. L. Pirandello: *Ensayos.*
45. Guillermo de Torre: *Ultraísmo, existencialismo y objetivismo en literatura.*
46. Guillermo de Torre: *Vigencia de Rubén Darío y otras páginas.*
47. S. Vilas: *El humor y la novela española contemporánea.*
48. H. Jürgen Baden: *Literatura y conversión.*
49. G. Uscatescu: *Proceso al humanismo.*
50. J. Luis L. Aranguren: *Ética y política.*
51. Platón: *El banquete, Fedón, Fedro.* Trad. de Luis Gil.
52. Sófocles: *Antígona, Edipo Rey, Electra.* Trad. de Luis Gil.
53. A. Hauser: *Introducción a la historia del arte.*
54. Carleton S. Coon: *Las razas humanas actuales.*
55. A. L. Kroeber: *El estilo y la evolución de la cultura.*
56. J. Castillo: *Introducción a la sociología.*
57. Ionesco: *Diario, I.*
58. Ionesco: *Diario, II.*
59. Calderón de la Barca: *El Gran Duque de Gandía* (comedia inédita). Presentación de Guillermo Díaz-Plaja.
60. G. Miró: *Figuras de la Pasión del Señor.*
61. G. Miró: *Libro de Sigüenza.*
62. Pierre de Boisdeffre: *Metamorfosis de la Literatura, I: Barrès-Gide-Mauriac-Bernanos.*
63. Pierre de Boisdeffre: *Metamorfosis de la Literatura, II: Montherlant-Malraux-Proust-Valéry.*
64. Pierre de Boisdeffre: *Metamorfosis de la Literatura, III: Cocteau-Anouilh-Sartre-Camus.*

65. R. Gutiérrez-Girardot: *Poesía y prosa en Antonio Machado*.
66. Heimendahl - Weizsäcker - Gerlach - Wieland - Max Born - Günther - Weisskopf: *Física y Filosofía. Diálogo de Occidente*.
67. A. Delaunay: *La aparición de la vida y del hombre*.
68. Andrés Bosch: *La Revuelta* (novela).
69. Alfonso Albalá: *Los días del odio* (novela).
70. M. García-Viñó: *El escorpión* (novela).
71. J. Soustelle: *Los Cuatro Soles. Origen y ocaso de las culturas*.
72. A. Balakian: *El Movimiento Simbolista*.
73. C. Castro Cubells: *Crisis en la conciencia cristiana*.
74. A. de Tocqueville: *La democracia en América*.
75. G. Blöcker: *Líneas y perfiles de la literatura moderna*.
76. S. Radhakrishnan: *La religión y el futuro del hombre*.
77. L. Marcuse: *Filosofía americana*.
78. K. Jaspers: *Entre el destino y la voluntad*.
79. M. Eliade: *Mefistófeles y el andrógino*.
80. H. Renckens: *Creación, Paraíso y Pecado Original*.
81. A. de Tocqueville: *El Antiguo Régimen y la Revolución*.
82. L. Cernuda: *Estudios sobre poesía española contemporánea*.
83. G. Marcel: *Diario metafísico*.
84. G. Pullini: *La novela italiana de la posguerra*.
85. Léo Hamon: *Estrategia contra la guerra*.
86. José María Valverde: *Breve historia de la literatura española*.
87. José Luis Cano: *La poesía de la Generación del 27*.
88. Enrique Salgado: *Radiografía del odio*.
89. M. Sáenz-Alonso: *Don Juan y el Donjuanismo*.
90. Diderot-D'Alembert: *La Enciclopedia*. Selección.
91. L. Strauss: *¿Qué es Filosofía Política?*
92. Z. Brzezinski-S. Huntington: *Poder político USA-URSS*, tomo I.
93. Z. Brzezinski-S. Huntington: *Poder político USA-URSS*, tomo II.
94. J. M. Goulemot-M. Launay: *El Siglo de las Luces*.
95. A. Montagu: *La mujer, sexo fuerte*.
96. A. Garrigó: *La rebeldía universitaria*.
97. T. Marco: *Música española de vanguardia*.
98. J. Jahn: *Muntu: Las culturas de la negritud*.
99. L. Pirandello: *Uno, ninguno y cien mil*.

100. L. Pirandello: *Teatro, II*.
101. A. Albalá: *Introducción al periodismo*.
102. G. Uscatescu: *Maquiavelo y la pasión del poder*.
103. P. Naville: *La psicología del comportamiento*.
104. E. Jünger: *Juegos africanos*.
105. A. Gallego Morell: *En torno a Garcilaso y otros ensayos*.
106. R. Sédillot: *Europa, esa utopía*.
107. J. Jahn: *Las literaturas neoafricanas*.
108. A. Cublier: *Indira Gandhi*.
109. M. Kidron: *El capitalismo occidental de la posguerra*.
110. R. Ciudad: *La resistencia palestina*.
111. J. Marías: *Visto y no visto, I*.
112. J. Marías: *Visto y no visto, II*.
113. J. Coll: *Variaciones sobre el jazz*.
114. E. Ruiz García: *América Latina hoy, I*.
115. E. Ruiz García: *América Latina hoy, II*.
116. J. Vogt: *El concepto de la historia de Ranke a Toynbee*.
117. G. de Torre: *Historia de las literaturas de vanguardia, I*.
118. G. de Torre: *Historia de las literaturas de vanguardia, II*.
119. G. de Torre: *Historia de las literaturas de vanguardia, III*.
120. P. L. Mignon: *Historia del teatro contemporáneo*.
121. A. Berge: *La sexualidad hoy*.
122. J. Salvador y Conde: *El libro de la peregrinación a Santiago de Compostela*.
123. E. J. Hobsbawm: *Las revoluciones burguesas*.
124. Gabriel Marcel: *Incredulidad y fe*.
125. A. Arias Ruiz: *El mundo de la televisión*.
126. L. F. Vivanco: *Introducción a la poesía española contemporánea, I*.
127. L. F. Vivanco: *Introducción a la poesía española contemporánea, II*.
128. A. Timm: *Pequeña historia de la tecnología*.
129. L. von Bertalanffy: *Robots, hombres y mentes*.
130. A. Hauser: *El manierismo, crisis del Renacimiento*.
131. A. Hauser: *Pintura y manierismo*.
132. G. Gómez de la Serna: *Ensayos sobre literatura social*.
133. J. López Rubio: *Al filo de lo imposible*.
134. J. Charon: *De la materia a la vida*.
135. M. Mantero: *La poesía del yo al nosotros*.

136. G. Marcel: *Filosofía para un tiempo de crisis.*
137. Vicente Gaos: *Claves de literatura española, I.*
138. Vicente Gaos: *Claves de literatura española, II.*
139. R. Bloch-A. Hus: *Las conquistas de la arqueología.*
140. Josué de Castro: *Geopolítica del hambre, I.*
141. Josué de Castro: *Geopolítica del hambre, II.*
142. Eduardo Baselga: *Los drogadictos.*
143. Carlos Areán: *30 años de arte español.*
144. G. Duncan Mitchell: *Historia de la sociología.*
145. A. López Quintás: *El pensamiento filosófico de Ortega y D'Ors.*
146. L. García Ballester: *Galeno.*
147. Martín Alonso: *Segundo estilo de Bécquer.*
148. Luis Bonilla: *Las revoluciones españolas en el siglo XVI.*
149. Gérard Bonnot: *Han matado a Descartes.*
150. Pascual Jordan: *El hombre de ciencia ante el problema religioso.*
151. Emilio Beladiez: *El Oriente extremo.*
152. Jean-Paul Harroy: *La economía de los pueblos sin maquinismo.*
153. Auer-Congar-Böckle-Rahner: *Ética y medicina.*

En España, ningún intento de pensamiento actual puede ignorar la obra de estos dos autores, que aquí se reúnen en un estudio metodológico, muy adecuado para el trabajo de seminarios de Universidad.

Sería absurdo pretender reducir a sistema la filosofía de Ortega, cosa que él mismo nunca se propuso. Pero temas tan importantes como la razón vital, la inserción esencial del hombre en la circunstancia, las creencias, usos y costumbres, la historia y la masa, son aquí interpretados a la luz de un método que Quintás denomina «triángulo hermenéutico» y que trata de advertir qué categorías fundamentales moviliza un pensador.

La aplicación de este método a las ideas figurativas dorianas viene a colmar una laguna en el campo cultural español.

