

Ortega y Gasset en la filosofía contemporánea

ENRIQUE MUNITA R.

A modo de recuerdo y homenaje al cumplirse 25 años de su muerte y 50 años de la aparición de La rebelión de las masas (1980)

En los ámbitos hispanoparlantes se cae con excesiva frecuencia en la exaltación laudatoria o en la crítica superficial externa y negativa. Ortega no ha sido una excepción a esta tendencia y en lo que respecta a su obra filosófica (ya que nadie niega sus méritos literarios) se pasa de la crítica fácil a la alabanza sin contrapesos.

Falta el trabajo objetivo y metódico que su importante obra merece. Uno de los temas en el que se ha generalizado mucho es el de las relaciones de los puntos de vista claves del pensamiento orteguiano con los de algunos pensadores decisivos de nuestro tiempo —Husserl, Scheler, Heidegger—. A esta altura, y más allá de las generalizaciones mencionadas, hay que decir que el pensamiento de Ortega se desarrolla en diálogo permanente con las ideas de los autores mencionados y con otros como M. Merleau-Ponty. Este es un diálogo vivo (aunque no siempre explícito) no exento de retrocesos y anticipaciones. Un ejemplo de ello, es el tema de *las relaciones entre conocimiento y experiencia vital* (o vida, o mundo vital). En el mundo hispano se conocía la posición de Unamuno. Pero, el pensamiento de Ortega llevará la reflexión sobre este punto a un nivel que le permite dialogar, a la par, con los más destacados pensadores europeos.

En lo que sigue se verá una confirmación de esto a partir del análisis que del tema indicado hace A. Dartigues (*La Fenomenología*), así como de textos de Ph. W. Silver (*Fenomenología y razón vital*); para, en último término, recordar en forma muy resumida algunas ideas generales de Ortega sobre dicho tema. Para este resumen nos valdremos de algunos textos nuestros anteriores. La puesta en relación de estos tres eslabones requiere de algunas precisiones ulteriores y del examen de aspectos no tocados aquí.

1. ALGUNOS TEMAS DE ORTEGA EN LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA: EL CONOCIMIENTO Y EL "MUNDO DE LA VIDA" EN LA FENOMENOLOGIA, SEGUN A. DARTIGUES.

Nuestro siglo ha experimentado, tal vez más que ningún otro, *al mismo tiempo* la maravilla y los logros de la razón y la impotencia y los límites de la racionalidad objetiva. Un siglo que siendo el de la ciencia, no ha sido, paradójicamente, el de la razón.

A este respecto la historia de la razón conlleva la historia de un desencanto. Basta recordar las promesas que ella entrañaba para el hombre del Renacimiento que, como reacción contra "la manera medieval de existir", tomaba del humanismo antiguo "la manera filosófica" de hacerlo: "el hecho de entregarse uno libremente a sí mismo, a la propia vida entera, la regla fundada en la sola razón, en la filosofía". Parecía entonces que triunfando en la parcela del conocimiento de la naturaleza, la razón triunfaría en todo y posibilitaría en particular "una reforma filosófica de la educación y del conjunto de las formas sociales e institucionales de la humanidad", aspiración que constituyó, bajo el impulso dado por el humanismo del Renacimiento, el sueño de la filosofía del siglo de las luces: "Poseemos —comenta E. Husserl— un testimonio inmortal de este espíritu en el magnífico himno 'A la alegría' de Schiller-Beethoven. En la actualidad, un acento doloroso acompaña necesariamente todo intento de comprensión de este himno".

La ciencia se adentra en el camino de la matematización de lo real, se esboza el proyecto de una naturaleza enteramente matematizada. Si la construcción objetiva-ideal (y al mismo tiempo práctico-técnica) es tomada por "el mundo verdadero", es decir, por el mundo realmente existente, la culpa habrá que achacarla entonces no tanto a la ciencia cuanto a ciertos supuestos teórico-filosóficos subyacentes a la misma. En efecto, desde Platón una tendencia general de la filosofía tradicional lleva a buscar bajo las apariencias, bajo el mundo de la experiencia cotidiana, uno de la opinión o *doxa*, una realidad oculta accesible únicamente al pensamiento. En un impulso semejante se funda la tentación de considerar la verdad científica, en el sentido riguroso de la física matemática, como la realidad substancial frente a la cual los modos de aprehensión subjetivos parecen ilusorios. De ahí también la tentación, si tal es la realidad en sí, o si tal es como Dios la ve, de construir "la filosofía, ciencia universal del mundo, como teoría racional, unificada *more geometrico*" conforme al proyecto de Descartes y al ensayo efectuado por Spinoza. Ahora bien, si se desploma esta base metafísica, como sucederá después de la crítica escéptica de Hume, la cién-

cia pierde su fundamento y, en adelante, no pasa de ser una práctica que progresá sin duda en virtud de su método riguroso, pero que no es ya consciente de su alcance ni de su sentido. Se consuma así el divorcio entre un mundo de la ciencia cada vez más cerrado sobre sí mismo y un mundo de la vida en pos de una racionalidad siempre esquiva.

Toda esta historia la cuenta la Fenomenología y nos la resume Dartigues. Al fin, llegamos a unas ciertas constataciones fundamentales: no sólo la ciencia habla *de* este mundo, sino que el científico mismo habla *en* este mundo. "Toda la adquisición de la ciencia —escribía Husserl— funda su sentido en la experiencia inmediata y remite al mundo de esa experiencia". Experiencia que es tal en el horizonte de cierta intencionalidad. Pero, hacer depender el sentido de las ciencias a la intención que ellas ocultan y referir esta intención misma a la *vida*, es decir, a la subjetividad, o, por lo menos a la intersubjetividad que las constituye, ¿no equivale acaso a relativizar (en el buen sentido de la palabra) su verdad, a declarar que la verdad científica no es sino una verdad más entre otras muchas y a despojarla, por consiguiente, del privilegio que ella invoca para sí desde los tiempos modernos? Desembocamos de este modo en el problema más amplio de la verdad. Si, en efecto, la ciencia no tiene su verdad por sí sola, si no es ella verdad previamente a la vida y sin la vida, queda entonces por saber en qué esta vida puede ser ella misma verdad y fuente de verdad.

Es cierto que contrariamente al positivismo que tiende a enfeudar la verdad en el ámbito de las ciencias exactas, desde la Fenomenología hemos aprendido a establecer como iguales en certeza esas verdades de la vida que el entendimiento no ha elaborado aún. Cuando yo digo "hace buen tiempo", "soy feliz" o "te amo" y mi lenguaje se propone realmente traducir mi estado de ánimo, estos enunciados merecen la consideración de verdaderos, sin que para ello sea necesario recurrir a una teoría física o psicológica. Y, por su lado, no precisa de ninguna de esas consideraciones afectivas para ser verdadera en su orden, es decir, según la intención de verdad que manifiesta el método científico: "El comerciante en el mercado tiene su 'verdad de mercado'. ¿No es acaso en su esfera una buena verdad, y la que más útil puede resultar al comerciante? ¿Es tan sólo apariencia de verdad por el mero hecho de que el sabio, emplazado en otra relatividad, juzgando con otros objetivos y otras ideas, persigue otras verdades con las que cabe hacer mucho más, salvo precisamente aquello que se requiere en el mercado?" (Husserl).

"Ninguna de estas dos verdades debe ser erigida en norma absoluta con respecto a la otra, ninguna debe, pues, ser afirmada en detrimento de la

otra, porque no son del mismo orden ni dependen de la misma intención. La verdad no se desgaja de su origen, a saber, el propósito de la conciencia (que puede, a su vez, traducirse en un método) como no sea en apariencia y por olvido. De hecho, la verdad no es jamás verdad muerta, es decir, verdad en sí o para nadie, sino 'verdad viva' porque 'se posee la verdad en una intencionalidad viva', afirma Husserl en *Lógica Formal y Trascendental*'. Hasta aquí la presentación de André Dartigues.

2. ORTEGA Y LA FENOMENOLOGIA. CERCANIA Y DISTANCIAMIENTO, SEGUN PH. W. SILVER.

Lo anterior es parte importante del pensamiento de nuestra época, las relaciones entre el conocimiento y el conjunto de la experiencia vital. A su vez, Ortega y Gasset es parte importante del desenvolvimiento de dicho problema. El mundo moderno gustaba de los planteamientos abstractos y de los sistemas especulativos (ya sea con el signo de la Idea, el Espíritu objetivo o con el de la Materia, la Naturaleza o las relaciones sociales). Nuestro siglo, por el contrario, gusta de lo concreto, vuelve a "las cosas mismas" y se afirma en la experiencia inmediata efectivamente vivida, aunque al mismo tiempo desarrolla las posibilidades del intelecto mucho más allá de lo que soñara el más "dogmático" racionalista del siglo XVIII o el positivista del siglo XIX.

Al desarrollar este tema Ortega a veces sigue a Husserl y la Fenomenología, otras lo rechaza y en fin, a veces se les adelanta, lo mismo que a Heidegger. Las relaciones de Ortega con la Fenomenología tienen un característico estilo sinuoso. Sigamos el relato de Silver: comenzando como neokantiano y con voluntad de científicidad, Ortega quedó tan sojuzgado por la psicología descriptiva de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl y por la antropología filosófica del primer Scheler, que se resistió ante el aparente cambio de rumbo husserliano de las *Ideas*, en 1913. Su subsiguiente reacción fue tan fuerte que le convirtió en el primer fenomenólogo existencial. Si la fenomenología husserliana tomaba un giro tan trascendental, entonces Ortega repudiaría la Fenomenología. Pero, paradógicamente, vino más bien a descubrir la dirección que adoptaría la Fenomenología futura. Ortega construyó una fenomenología mundana, que gustaba denominar Razón Vital o Histórica, a partir del requisito neokantiano de una aproximación sistemática como fundamento y de la nueva tesis ontológica que extrajo a partir de Scheler y de *Ideas*.

Si hasta el momento ha podido parecer una exageración el pretender que Ortega era un fenomenólogo, o si ha parecido un violentar la verdad

su propia afirmación de haber descubierto nuevas nociones de pensar y de ser, sólo ha sido porque esa pretensión y esa afirmación se han planteado y examinado sin considerar su contexto histórico o su génesis en los textos. Los críticos han señalado con excesiva frecuencia el explícito rechazo de Ortega hacia la Fenomenología, sin notar que lo que más le inquietaba eran, más bien, aquellas afirmaciones metafísicas de las *Ideas* que han suministrado desde entonces tantos problemas a diversos pensadores. Tampoco es justo culpar a Ortega de una "incomprensión" del Husserl de las *Ideas* pues, por el contrario, y como muestra la dirección de su fenomenología mundana, Ortega parece haber entendido mucho mejor que otros las implicaciones que arrastraba *Ideas*. Porque Ortega anticipó de hecho el giro hacia la historicidad de la obra última de Husserl. Este filósofo trató al final, en su póstuma *Experiencia y Juicio* y en las Conferencias de *Crisis* de 1935, y en contraste con *Investigaciones Lógicas* e *Ideas*, de afrontar y superar las contradicciones de su pareja de propósitos en fenomenología: por una parte, trató de alcanzar una filosofía trascendental y, por la otra, de rastrear hasta su fuente en la vida espontánea el horizonte fundante sobre el que se desplegaban los significados figurativos. Pero ningún lector de las *Ideas* en 1913 hubiera ciertamente sido capaz de prever esta dirección del último trabajo husserliano, a no ser que hubiera asistido a las conferencias de 1905 a 1911 sobre la fenomenología del tiempo interno de la conciencia. Y dado que Ortega no se encontraba en tal situación, pues había dividido sus estancias entre Marburgo y Madrid, su anticipación del desarrollo por el que habría de pasar el primer Husserl sólo pudo articularse a partir de inteligentes extrapolaciones llevadas a cabo por el propio Ortega.

No se escapa al conocedor del pensamiento contemporáneo, que M. Scheler y Ortega y Gasset anticiparon ampliamente muchas de las intuiciones características de Maurice Merleau-Ponty en el uso que hicieron de la psicología protogestáltica. No ha de sorprendernos, pues, el que la fenomenología *mundana* de Ortega satisfaga, en todas sus concrétes, los criterios sentados para esta disciplina por Merleau-Ponty en el Prólogo de la *Fenomenología de la percepción*. Podría ser suficiente, como mera introducción, una relación de coincidencias: para empezar, el rechazo orteguiano del sensismo, elementismo y construcción concuerda perfectamente con el retorno husserliano a "las cosas mismas". Ortega, y el último Husserl, coinciden con Merleau-Ponty en su rechazo de todos los prejuicios científicos; los tres convenían que en primer lugar está el mundo-vital, del cual la esquematización científica es una abstracción. En segundo lugar, para los tres, en lugar de la apodicticidad del "hombre interno" de Descartes, hay "un sujeto destinado a ser en el mundo",

cuya única "verdad" es su perspectiva. De nuevo coinciden esencialmente Merleau-Ponty, Ortega y el último Husserl en el tema de la reducción fenomenológica; la última lección que suministra la reducción es "la imposibilidad de una reducción completa". Pues, como Husserl se vio forzado a reconocer (en *Experiencia y Juicio*) su "reflexión radical se resuelve en una conciencia de su propia dependencia de una vida irreflexiva que es su situación inicial...". Hay otros dos elementos que muestran esta considerable semejanza. Merleau-Ponty, al hablar de la noción de "esencia" nos da lo que podría ser una formulación concisa de la tesis orteguiana de las *Meditaciones* cuando escribe: "La necesidad de proceder por vía de las esencias no significa que la filosofía las tome como su objeto sino, por el contrario, que nuestra existencia está demasiado atada al mundo como para reconocerse como tal en el momento de su implicación, y que requiere el campo de lo ideal de cara a reconocer su facticidad y prevalecer sobre ella". Y no sólo eso, pues para Husserl, Ortega y Merleau-Ponty también es aplicable la noción hegeliana de que las únicas "esencias separadas son las del lenguaje". Y, por último, los tres filósofos están de acuerdo en distinguir una "intencionalidad del acto", es decir, de juicios, de una "intencionalidad operativa" más fundamental, "que produce la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida, y que aparece en nuestros deseos, nuestras valoraciones y en el paisaje que vemos...".

La relación de Ortega con la Fenomenología es compleja y tal vez más estrecha de lo que alguno estaría dispuesto a admitir. El parecido de familia que existe entre la descripción que Merleau-Ponty realiza de la intencionalidad operativa y lo que García Morente denominó el Perspectivismo de Ortega es demasiado acentuado como para pasar inadvertido.

Quizá la manera más fácil de mostrar cómo nació la nueva noción orteguiana de mundo-vital, junto con su nueva ontología de la presencia pura o absoluta, sea examinar la experiencia catalizadora que tuvo Ortega ante las *Ideas* de Husserl. Es evidente, por otra parte, que sería incompleta cualquier referencia a este acontecimiento que olvidase una mención ulterior de la *Etica* de Scheler. En la Sección 42 de las *Ideas*, Husserl plantea la distinción fundamental entre "Conciencia y Realidad". Las palabras husserlianinas son: "No es un capricho accidental de la cosa, ni un accidente de "nuestra constitución humana", que "nuestra" percepción pueda alcanzar las cosas mismas sólo y meramente a través de sus modificaciones de perspectiva. Por el contrario, es evidente, y ello se sigue de la naturaleza esencial de la espacialidad (...) que el Ser de esta especie puede, en principio, darse en las percepciones sólo por vía de las manifestaciones de

perspectiva; e igualmente, se sigue de la naturaleza esencial de las *cogniciones*, de las experiencias en general, que excluyan estas sombras de perspectivas; o, dicho de otra forma, al ser referido a lo que tiene un ser en este ámbito, carece simplemente de sentido aquella que tenga la naturaleza de "aparición" o de automanifestante por medio de las variaciones de perspectiva. Cuando no hay Ser en el espacio carece de sentido hablar de visión, desde distintos puntos de vista con orientación cambiante, o bajo los diversos aspectos así posibilitados, o por medio de manifestaciones cambiantes o de sombras de perspectiva. Por otra parte, es una necesidad esencial de ser aprehendido como tal, con intuición apodíctica, el que el Ser espacial pueda percibirse por un Yo actual o posible sólo cuando se presenta en la forma descrita. Sólo puede "aparecer" con una determinada "orientación" que necesariamente lleva consigo, esbozada en avance, con el sistema de disposiciones que hace posible las orientaciones espontáneas, cada una de las cuales se corresponde, de nuevo, a una cierta "manera de aparecer", que quizá expresemos como un ser presentado desde este o aquel "aspecto", etc."

La concepción orteguiana del perspectivismo arrancó claramente de la noción fundamental de "esbozo perspectivo" que Husserl bosquejó por vez primera en *Investigaciones Lógicas* y de nuevo aquí en *Ideas* de 1913. Pero dado que Husserl, en esta última obra, también empleó la anterior distinción para establecer lo indubitable de la percepción inmanente, y lo dubitable de la trascendente en una increíblemente forzada interpretación de la anteriormente muy inocente noción de "puesta entre paréntesis" del mundo de la actitud natural, Ortega se vio forzado a cuestionar tanto la raíz como las consecuencias de toda la empresa epistemológica. Y, con la ayuda de Scheler, encontró su punto más débil en la "suspensión" o *epojé* misma tal como se describe en las Secciones 31 y 32 de las *Ideas*. Pues Husserl, tras describir el mundo de la "actitud natural", con un grado de rigor fenomenológico que Scheler consideraba insuficiente, pasaba a referirse repetidamente a la *epojé* como si fuera simplemente la supresión de un juicio de existencia. Scheler y Ortega, por el contrario, mantenían que para que la *epojé* fuese efectiva debía más bien hacer desaparecer "el factor de realidad y no sólo el juicio de realidad sobre éste". Al mismo tiempo, si el factor de realidad mismo podía ser puesto entre paréntesis, el resultado era una paradójica derrota de la Fenomenología. Pues (...) si la "actitud natural es realmente el tema al que se refiere la Fenomenología, debe ser revivido al mismo tiempo que es superado-descubierto". Y Husserl evidentemente se vio forzado para escapar a la paradoja, a recurrir a su "división del yo", que Ortega conside-

raba fácilmente falible, con fundamentos temporales y lógicos, en "Ensayo de Estética a manera de Prólogo". En otras palabras, Ortega rechazaba la reducción trascendental porque no podía aceptar que la conciencia pudiera simultáneamente "significar" el mundo y trascenderse a sí misma. Por otra parte, Ortega consideraba que la noción fenomenológica de intencionalidad, que garantizaba la trascendencia del mundo en relación a la conciencia, era una "refutación del idealismo" definitiva. Y esta consideración arrancaba especialmente de que concebía la intencionalidad en base al modelo de la percepción visual, precisamente ese modo de conciencia que "mantiene su irreductibilidad trascendental... (y) se resiste tercamente al método husserliano". De esta manera, Ortega, partiendo de las propias nociones husserlianasy de "variación de perspectiva" y de "variables de perspectiva", pudo avanzar y formular un original "aserto metafísico" propio que García Morente popularizó como Perspectivismo. "De hecho, la concepción del Perspectivismo de *Meditaciones* subsume tres nociones distintas pero relacionadas; y como especie de anotación o de concepto englobante no pretendió nunca ser sino una especie de formulación ocasional. En primer lugar, está el significado ontológico, es decir, que la realidad no es materia, ni espíritu, sino un conjunto de esfuerzo-resistencia denominado "vida individual". Perspectivismo significa, en segundo lugar, noemáticamente, que las cosas reales son percibidas bajo formas de aspectos, que la percepción es "unilateral"; y tercero, Perspectivismo significa, noéticamente, que las cosas son percibidas *como* esto o aquello. De esta forma: 1) la realidad misma es perspectiva; 2) yo veo las cosas perspectivamente, es decir, parcialmente, y 3) yo "asumo" (yo soy) una perspectiva". Hasta aquí Silver.

No escapa el paralelismo del enfoque de Dartigues y de Silver. Hemos escuchado sus planteamientos. Antes de enfrentarlos, y a ambos con el pensamiento de Ortega para ver hasta qué punto dicho pensamiento ha sido adecuadamente tratado, así como sus relaciones con la línea de pensamiento que va de Husserl a Heidegger pasando por Scheler, lo que será nuestra próxima tarea, recordaremos brevemente algunos planteamientos básicos de Ortega sobre el tema de las relaciones entre conocimiento y vida. De esto tratará el próximo punto.

3. VERDAD Y EXPERIENCIA VITAL EN EL PENSAMIENTO PRIMERO DE ORTEGA.

El pensamiento de Ortega puede ser visto desde la perspectiva de esta historia. Su vida filosófica coincide con su desenvolvimiento. Algunos de

los temas de Ortega los encontramos ya en Husserl, pero, a su vez Ortega adelanta algunos de los pensamientos del último Husserl, el de la "Crisis", coincidiendo en este afán en largos trechos del camino con Max Scheler y con Martín Heidegger.

Y, justo, el tema señalado en las líneas anteriores es uno de éstos, uno de aquellos en los que Ortega se adelanta y pone con característica agresividad un sello propio. El tema de la "verdad" y la "vida" está presente ya en sus primeros escritos. Se modulará de modo diverso en sus diferentes obras: el vitalismo se expresará mejor como dimensión histórica, como biografía y como drama. Pero el énfasis en lo vital (y en lo histórico-biográfico) no impedirá que se tenga siempre a la vista la dimensión racional.

El completo desarrollo de su concepción de la razón histórica requiere que se atienda primero a aspectos más elementales. El primer paso es destacar las ideas básicas y claves para las nociones de verdad y de vida en las primeras obras del filósofo español. Me temo que sólo eso podremos ver aquí y dejar para luego el análisis de los dos puntos anteriores y del desarrollo del pensamiento maduro de Ortega.

La vida humana —la de cada cual— es la realidad radical; pero, ¿qué significa que la vida sea la realidad radical? Responde Ortega: "Simplemente que en el acontecimiento vida le es dado a cada cual, como presencia anuncio o síntoma, toda otra realidad, incluso la que pretenda trascenderla. Es, pues, la raíz de toda otra realidad y sólo por esto es radical".

El desarrollo de los diversos temas orteguianos parte de esta averiguación fundamental y de la "reabsorción de la circunstancia". Ortega se refiere en muchos textos y en diversas ocasiones a la filosofía. En toda ocasión y en cada texto se subraya, explícita o implícitamente, el carácter de *quehacer* humano de la filosofía. Trátese del tema de las "ideas y creencias" de la filosofía como voluntad de claridad y descubrimiento (*aletheia*), de la autenticidad, de la perspectiva constitutiva del "punto de vista" y de lo "real", etc. En definitiva: "Todo lo que no sea definir la Filosofía como filosofar y el filosofar como un tipo esencial de vida, es insuficiente y no es radical". El hombre vive la unidad de la filosofía y la vida como tarea o faena *vital*.

Si la filosofía es primariamente filosofar y éste experiencia vital, entonces, proclama Ortega, "el problema radical de la filosofía es definir ese modo de ser, esa realidad primaria que llamamos "nuestra vida".

Ahora bien, vivir es lo que nadie puede hacer por mí —la vida es intransferible— no es un concepto abstracto, es mi ser individualísimo”.

La filosofía se confunde con su propio quehacer: va detrás de sí misma, se ve a sí misma como faena de vida. Es por cierto meditación, mas, meditación *de* nuestra vida. Toda verdad debe ser conquistada y hecha propia. Realizada en las entrañas y la mente de un individuo, historizada. Pero esto no basta.

La filosofía es también la realización de *la voluntad de claridad* humana. Realización que muestra su bagaje, el cual aunque debe ser reappropriado constantemente (“lo que heredaste de tus antepasados, conquístalo, para merecerlo”) exhibe sus instancias propias y, en cierto modo, su legalidad. Es por eso que Ortega hace suya y lo reitera constantemente, esa otra divisa de Goethe: “Yo del linaje de esos me declaro que de lo oscuro aspiran a lo claro”. En nuestro trato con las cosas ganamos acceso a dos tipos de claridad, la “claridad de las impresiones” y la “claridad de la meditación”. La decidida voluntad orteguiana de hacer de ambas una más eminente, revela la distancia que lo separa de Unamuno. Podemos denominar a esa distancia voluntad de filosofía, o de *aletheia*, es decir de claridad y de mantener y *asegurar* —en el concepto y en el *Logos*— la claridad.

Ortega afirma fuertemente este punto en las *Meditaciones del Quijote*, justo, frente a Unamuno y su *Sentimiento trágico de la vida*. En esto se disciernen algunas de las relaciones y anticipaciones mencionadas; plantea allí: claridad no es vida, pero es la plenitud de la vida. Recordemos de paso cómo antes nos había invitado a encontrar en toda cosa —en la más humilde— la invitación a una posible plenitud. Ahora sabemos que la plenitud de la vida es esta salida a lo claro y el mantenerse en la claridad. Nos permite saber a qué atenernos frente a lo “dado” asegurándolo y proyectándolo a una nueva luz y asegurándonos a nosotros mismos en la tarea. El aprehender es un poseer. Aquí, pues, “claridad significa tranquila posesión espiritual, dominio suficiente de nuestra conciencia sobre las imágenes, un no padecer inquietud ante la amenaza de que el objeto apresado nos huya”. Ello hace posible la constitución unitaria temporal del yo y el mundo.

Pero, a su vez, ¿qué hace posible este “claror” seguro, o “mantenido” en su brillar? —“Pues bien: esta claridad nos es dada por el *concepto*”— contesta Ortega. El concepto es, así, un órgano. El órgano por el cual captamos lo que hemos llamado la “profundidad”. La profundidad temporal (el pasado), la espacial (lejanía), la latencia, los diversos planos de presentación y relación. Pero todo ello nos empuja a la noción de *estructura* (“los mundos latentes constituidos por estructuras de impresiones”). Antes

habíamos empleado el término *jerarquía*. Se trata de un orden en que entran las cosas o los elementos; un orden real, que tiene un "valor" distinto de la realidad de los elementos que lo componen. En un ejemplo de Ortega podemos distinguir los "colores" —cualidades materiales— de las "cualidades relativas que sólo poseen las cosas en relación unas con otras, como el estar 'a la izquierda de', etc.'". Toda cosa nos empuja a otra y desde la otra se muestra más plenamente. El filósofo español usa la expresión "fecundarse": "diríase que cada cosa es fecundada por las demás" (...) "eso que llamamos *naturaleza* no es sino la máxima estructura en que todos los elementos materiales han entrado". Para ello ha sido necesario que como pescadores hayamos tendido entre las cosas "una red de relaciones" que las limite y las fije. ¿Dónde, frente a qué, contra qué?: Por cierto entre ellas mismas, unas con otras. En un pasaje con reminiscencias leibnizianas nos dice Ortega: "Si seguimos atendiendo a un objeto éste se iría fijando más porque iremos hallando en él más reflejos y conexiones de las cosas circundantes. El ideal sería hacer de cada cosa centro del Universo".

Con esto tiene que habérselas, pues, el concepto: la forma como están las cosas unas en las otras si se quiere, reflejo, alusión. Esa es la profundidad. Preguntarse por el sentido de algo será constituirlo en "centro virtual del mundo".

Ahora bien, ¿qué significa tener el concepto de algo? Recordemos aquí el problema del nombre y del nombre *auténtico* de algo. El concepto igualmente se nos presenta un poco como el representante de la cosa, ¡pero ya sabemos que nombre es apenas la caricatura de la cosa, su espectro! No se trata por tanto de que el concepto pretenda desalojar a la intuición —la razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida—, protesta Ortega. Pero, siendo el concepto lo que es, es lo que nos permite *poseer* la cosa. Decíamos que nos permite poner límites, relacionar unas con las otras las "impressiones que son fugaces, huideras", de tal manera que al "atar el concepto unas con otras las fija y nos las entrega prisioneras". Y recuerda, a este propósito, la bella leyenda que cuenta Platón cuando nos dice que "las impresiones se nos escapan si no las ligamos con la razón, como, según la leyenda, las estatuas de Demetrios huían nocturnamente de los jardines si no se las ataba". Cada elemento a lo suyo, pues, sin inflacionar los términos, la impresión nos dará, como señala Ortega, "la carne de las cosas", pero el concepto nos dará: "la forma, el sentido físico y moral de las cosas". Y, en esta condición, se constituye en órgano de aprehensión. El pensar es así una forma de posesión. No podemos afirmar dogmáticamente que el pensamiento sea la "sustancia última de

toda realidad'', pero sí podemos asumir que *no todo es pensamiento, pero sin él no poseemos nada con plenitud*. Refuerza Ortega lo dicho comentando: "Esta es la aadehala que sobre la impresión nos ofrece el concepto; cada concepto es literalmente un órgano con que captamos las cosas, sólo la visión mediante el concepto es una visión completa; la sensación nos da sólo la materia difusa y plasmable de cada objeto; nos da la impresión de las cosas, no las cosas. El concepto, así, no trata de "sustituir la espontaneidad vital" sino, como se ha señalado, la asegura.

Muy lejos se encuentra nuestro filósofo de lo que se ha dado en llamar irracionalismo. Afirma el carácter histórico-concreto del quehacer humano y rechaza todo utopismo intelectualista, utopismo que se manifiesta en un mal llamado "optimismo" gnoseológico; pero, asimismo, rechaza toda posición dogmática de sentido inverso: la imposibilidad (de principio) de conocer, el pleno "pesimismo" gnoseológico. Lo que podemos es asumir la situación humana y describirla: la serie de las experiencias vitales por las que pasa el hombre, la experiencia de sus limitaciones —y el culatazo mental subsecuente por el cual se presenta el mundo ideal en que estas limitaciones desaparecen—. Esto es otra manera de decir que "hace buena" la perspectiva como elemento constitutivo de la realidad. Siempre tenemos "partes" de las cosas (de cualquier cosa, una cosa material, pero también algunas no sensibles) y sucesivas "vistas" nos entregarán nuevas partes, que nos vemos obligados a integrar en visiones lo suficientemente abarcadoras.

No hay una deleitación en el "misterio" por parte de Ortega. Ya sabemos que "define" al hombre por "su misión de claridad sobre la tierra". Esta misión "la lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución". Ahora bien, esta voluntad de claridad (*logos*, seguridad, presencia) nos dice del esfuerzo, de la tarea, pero no describe la "sustancia última" sino como perspectiva. Es decir, la "reabsorción de la circunstancia". El concepto es en este quehacer el instrumento que "se abre en nosotros sobre una porción del mundo tácita antes e invisible. El que os da una idea os aumenta la vida y dilata la realidad en torno vuestro. Literalmente exacta es la opinión platónica de que no miramos con los ojos, sino a través o por medio de los ojos, miramos con los conceptos (véase el diálogo *Teetetos*). *Idea* en Platón quería decir punto de vista".

"Vida" se nos presenta por de pronto como azarosa y problemática, caben dos posibilidades: o acentuamos el carácter azaroso, inestable, oscuro, misterioso o nos hacemos firmes en el "momento de seguridad" que es la cultura —el concepto— que es, por otra parte, desde luego, también vida —experiencia vital—, bien que no toda la vida ("Frente a lo

problemático de la vida, la cultura representa el tesoro de los principios"). Ello nos permite rastrear en Ortega lo que podríamos llamar su "optimismo"; eso sí, un optimismo realista, concreto y nada utópico, que refuerza la necesidad de la tarea, pero no garantiza resultados. De una manera que recuerda el mito de Sísifo nos dice, sin desesperar, o más bien, saliendo de la desesperación: ¡arriba!

.

Contrastando los tres textos que hemos podido examinar, podemos sacar conclusiones preliminares. Un examen más atento nos haría extendernos demasiado; lo haremos en una ocasión próxima.