

---

## **GLOSARIO CONCEPTUAL DE ORTEGA Y GASSET**

---

### **ORTEGA FRENTE A IMMANUEL KANT**

«Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. Yo dudo mucho que quien no haya hecho cosa parecida pueda ver con claridad el sentido de nuestro tiempo. En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones. Merced al genio de Kant, se ve en su filosofía funcionar la vasta vida occidental de los cuatro últimos siglos, simplificada en aparato de relojería. Los resortes que con toda evidencia mueven esta máquina ideológica, el mecanismo de su funcionamiento, son los mismos que en vaga forma de tendencias, corrientes, inclinaciones, han actuado sobre la historia europea desde el Renacimiento.

Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado a su influjo atmosférico. No han podido hacer lo mismo los que en su hora no siguieron largo tiempo su escuela. El mundo intelectual está lleno de gentiles hombres burgueses que son kantianos sin saberlo, kantianos a destiempo que no lograrán nunca dejar de serlo porque no lo fueron antes a conciencia. Estos kantianos irremediables constituyen hoy la mayor rémora para el progreso de la vida y son los únicos reaccionarios que verdaderamente estorban. A esta fauna pertenecen, por ejemplo, los «políticos idealistas», curiosa supervivencia de una edad consunta.

De la magnífica prisión kantiana sólo es posible evadirse ingiriéndola. Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu. En el mundo de las ideas, como Hegel enseña, toda superación es negación; pero toda verdadera negación es una conservación. La filosofía de Kant es una de esas adquisiciones eternas que es preciso conservar para poder ser otra cosa más allá. [...]

Kant no se pregunta qué es o cuál es la realidad, qué son las cosas, qué es el mundo. Se pregunta, por el contrario, cómo es posible el conocimiento de la realidad, de las cosas, del mundo.

Es una mente que se vuelve de espaldas a lo real y se preocupa de sí misma. Esta tendencia del espíritu a una torsión sobre sí mismo no era nueva, antes bien, caracteriza el estilo general de filosofía que empieza en el Renacimiento. La peculiaridad de Kant consiste en haber llevado a su forma

extrema esa despreocupación por el universo. Con "audaz radicalismo desaloja de la metafísica todos los problemas de la realidad u ontológicos y retiene exclusivamente el problema del conocimiento. No le importa saber, sino saber si sabe.

Dicho de otra manera, más que saber, le importa no errar. Toda la filosofía moderna brota, como de una simiente, de este horror al error, a ser engañado, a *être dupe*. De tal modo ha llegado a ser la base misma de nuestra alma que no nos sorprende, antes bien, nos cuesta mucho esfuerzo percibir cuanto en esa propensión hay de vitalmente extraño y paradójico.

Pues qué –preguntará alguien–, ¿no es natural el empeño de evitar la ilusión, el engaño, el error? Ciertamente; pero no es menos natural el empeño de saber, de descubrir el secreto de las cosas. Homero murió de una congoja por no haber logrado descifrar el enigma que unos mozos pescadores le propusieron.

Afán de saber y afán de no errar son dos ímpetus esenciales al hombre, pero la preponderancia de uno sobre otro define dos tipos diferentes de hombre. ¿Predomina en el espíritu el uno o el otro? ¿Se prefiere no errar, o no saber? ¿Se comienza por el intento audaz de raptar la verdad, o por la precaución de excluir previamente el error? Las épocas, las razas ejercitan un mismo repertorio de ímpetus elementales, pero basta que éstos se den en diferente jerarquía y colocación, para que épocas y razas sean profundamente distintas.

La filosofía moderna adquiere en Kant su franca fisonomía al convertirse en mera ciencia del conocimiento. Para poder conocer algo, es preciso antes estar seguro de si se puede y cómo se puede conocer. Este pensamiento ha encontrado siempre halagüeña resonancia en la sensibilidad moderna. Desde Descartes nos parece lo único plausible y natural comenzar la filosofía con una teoría del método. Presentimos que la mejor manera de nadar consiste en guardar la ropa. [...]

La filosofía antigua, fructificación de la confianza y la seguridad, nace del guerrero. En Grecia, como en Roma, y en la Europa naciente, el centro de la sociedad es el hombre de guerra. Su temperamento, su gesto ante la vida saturan, estilizan la convivencia humana. La filosofía moderna, producto de la suspicacia y la cautela, nace del burgués.

Es éste el nuevo tipo de hombre que va a desalojar al temperamento bélico y va a hacerse prototipo social. Precisamente porque el burgués es aquella especie de hombre que no confía en sí, que no se siente por sí mismo seguro, necesita preocuparse, ante todo, de conquistar la seguridad. Ante todo, evitar los peligros, defenderse, precaverse. El burgués es industrial y abogado. La economía y el derecho son dos disciplinas de cautela.

En el criticismo kantiano contemplamos la gigantesca proyección del alma burguesa que ha regido los destinos de Europa con exclusivismo creciente

desde el Renacimiento. Las etapas del capitalismo han sido, a la par, estadios de la evolución criticista. No es un azar que Kant recibiera los impulsos decisivos para su definitiva creación de los pensadores ingleses. Inglaterra había llegado antes que el continente a las formas superiores del capitalismo. [...]

La nueva filosofía considera que la suspicacia radical no es un buen método. El suspicaz se engaña a sí mismo creyendo que puede eliminar su propia ingenuidad. Antes de conocer el ser no es posible conocer el conocimiento, porque éste implica ya una cierta idea de lo real. Kant, al huir de la ontología, cae, sin advertirlo, prisionero de ella.

En definitiva, mejor que la suspicacia es una confianza vivaz y alerta. Queramos o no, flotamos en ingenuidad, y el más ingenuo es el que cree haberla eludido. Según esto, el kantismo podía denominarse con el subtítulo de la obra de Beaumarchais: "El barbero de Sevilla, o La inútil precaución".» [Ortega y Gasset, José: "Kant – Reflexiones de centenario (1724-1924)", en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, vol. IV, p. 25-32]

## **SOBRE EL ROMANTICISMO**

«Hasta la Revolución, las sociedades europeas vivían conforme a un estilo. Un repertorio unitario de principios eficaces regulaba la existencia de los individuos. Estos adherían a ciertas normas, ideas y modos sentimentales de una manera espontánea y previa a toda deliberación. Vivir era, de una u otra suerte, apoyarse en ese sólido régimen y dejar cada uno que en su interior funcionase aquel estilo colectivo. Daba esto a la existencia una dulzura, una suavidad, una sencillez, una quietud que hoy nos parecerían irreales.

La Revolución escinde la sociedad en dos grandes mitades incompatibles, hostiles hasta la raíz. Antes, las luchas habían sido meras colisiones de la periferia. Desde entonces, la convivencia social es esencialmente un combate entre dos estilos antagónicos. Nada es firme e inconcuso; todo es problemático. Y aun es falso hablar sólo de dos estilos.

El romanticismo significa la moderna confusión de las lenguas. Es un "¡sálvese quien pueda!". Cada individuo tiene que buscarse sus principios de vida —no puede apoyarse en nada preestablecido. ¡Adiós dulzura, suavidad, quietud! Por muy revueltas o picadas que parezcan las superficies, cuando penetramos en el alma del siglo XVIII nos sorprende su fondo de densa tranquilidad.

Hoy, viceversa, nos sorprende hallar que en el hombre de aspecto más tranquilo truena una remota tormenta abisal, una congoja profunda. La forma de la vida ha cambiado mucho más que sus contenidos: hoy es inminencia, improvisación, acritud, prisa y aspereza.» [Ortega y Gasset, José: "Kant – Reflexiones de centenario (1724-1924)", en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, vol. IV, p. 26-27]

## **SOBRE EL MATERIALISMO HISTÓRICO**

«El burgués es industrial y abogado. La economía y el derecho son dos disciplinas de cautela. En el criticismo kantiano contemplamos la gigantesca proyección del alma burguesa que ha regido los destinos de Europa con exclusivismo creciente desde el Renacimiento. Las etapas del capitalismo han sido, a la par, estadios de la evolución criticista.

No es un azar que Kant recibiera los impulsos decisivos para su definitiva creación de los pensadores ingleses. Inglaterra había llegado antes que el continente a las formas superiores del capitalismo.

Esta relación que apunto entre la filosofía de Kant y el capitalismo burgués no implica una adhesión a las doctrinas del materialismo histórico. Para éste, las variaciones de la organización económica son la verdadera realidad y la causa de todas las demás manifestaciones históricas.

Ciencia, derecho, religión, arte, constituyen una superestructura que se modela sobre la única estructura originaria, que es la de los medios económicos. Tal doctrina, cien veces convicta de error, no puede interesarme. No digo, pues, que la filosofía crítica sea un efecto del capitalismo, sino que ambas cosas son creaciones paralelas de un tipo humano donde la suspicacia predomina.» [Ortega y Gasset, José: "Kant – Reflexiones de centenario (1724-1924)", en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, vol. IV, p. 31]



«¡Qué magnífica iluminación la que de pronto alumbró las tinieblas del pasado, cuando Marx y sus hombres arrojaron en la gran caverna, llena de ecos y de sombras, la tea de este audaz pensamiento!

Pareció una verdad evidente que los hechos mismos gritaban e imponían. Y –curiosa coincidencia!–, a la par que parecía venir por evidencia de los hechos externos, parecía emerger, como una adivinación lírica, del fondo de las almas.

Casi siempre acontece lo mismo con las grandes ideas: las vemos a un tiempo fuera y dentro, como verdades y como deseos, como leyes del cosmos y confesiones del espíritu. Tal vez es imposible descubrir fuera una verdad que no esté preformada, como delirio magnífico, en nuestro fondo íntimo.

En el caso de la interpretación económica de la historia no hay duda que fue así. La existencia social en el siglo XIX dependió, en efecto, primordialmente, del factor económico. La idea de Marx era, por lo menos *grosso modo*, verdadera para aquella centuria y parte de las próximas anteriores.

El hombre moderno venía progresivamente convirtiéndose en *homo oeconomicus*. Se preocupaba, sobre todo, de allegar "medios", "útiles".

Sentía la vida como un afán utilitario. Divinizó el instrumento, el útil. Franklin había ya definido al hombre como el *animal instrumentificum* (hoy, después de los minuciosos estudios de Kohler en la Estación para el estudio de los antropoides, de Tenerife, no se puede pensar tranquilamente en tal definición).

Marx hará girar el panorama histórico sobre los "instrumentos de producción". El que los posea, ése manda. La historia es una lucha para adueñarse de ellos. Cuando la forma del instrumento varía, el paisaje humano cambia.

La utilidad, especialmente la económica –"los medios de producción y tráfico", como dice Marx–, es una gran rueda de la historia, pero que rueda engranada con otras muchas. La máquina es más compleja; tanto, que aún no vislumbramos su plano completo. Y, probablemente, el descubrimiento de las restantes piezas se hará también a fuerza de exageraciones sucesivas.

Su revelación traerá consigo una hora de frenesí, y luego será menester tornar a la cordura. La interpretación económica de la historia nacida en el siglo último ilumina bastante bien la realidad de nuestra época; pero, aplicada a otras, pronto advertimos su desdibujo. No; la historia no ha sido siempre gobernada autocráticamente por los medios de producción y tráfico, ni ha consistido monótonamente en una lucha económica de clases.

Las clases sociales mismas no han sido en todo momento clases económicas. Tal vez no lo han sido completamente más que en las dos últimas centurias, que, en este caso, resultarían ser una excepción histórica. Así, las clases indias no son económicas: la suprema, el brahmán, es pobre, no posee nada. El verdadero brahmán es "el que ha comprendido", es el sabio por raza y divina prescripción.

Weber ha mostrado en sus admirables estudios sobre sociología religiosa cómo, lejos de ser los credos meras consecuencias de la forma económica, influyen profundamente en ésta, bien que, a su vez, son influidos por aquélla.

Dentro del ciclo histórico europeo, conforme nos alejamos de 1800 hacia atrás, va perdiendo evidencia la teoría de Marx. Otros factores que hoy, en efecto, parecen secundarios, pasan a primer término y modelan soberanamente el cuerpo histórico.

No fue Marx quien inventó el mecanismo de lucha como explicación de los cambios históricos. Guizot interpreta ya la historia de Francia como perpetua colisión entre dos clases: nobleza y burguesía. Esta contienda incesante se verifica, según Guizot, en el campo jurídico. Marx no hizo sino trasponer la sustancia "clasificadora", creadora de grupos sociales antagonistas, del derecho a la economía, siguiendo a Saint-Simon, auténtico padre de la criatura.

Yo sospecho que esa historia, para la cual la realidad es lucha, y sólo lucha, es una falsa historia, que se fija sólo en el *pathos* y no en el *ethos* de la convivencia humana; es una historia de las horas dramáticas de un pueblo, no de su continuidad vital; es una historia de sus frenesíes, no de su pulso normal; en suma: no es una historia, sino más bien un folletín. Pero es, claro está, de por sí revelador que en el siglo pasado no.» [Ortega y Gasset, José: "La interpretación bélica de la historia" (1925), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. II, p. 526-527; 529]



Sobre Max Weber: *Causas sociales de la decadencia de la cultura antigua*.

«La economía influye en todo, claro está. Por eso se puede proyectar la historia entera de un pueblo sobre el plano económico, como la bola del mundo en el planisferio. Pero también es verdad la viceversa. En la economía influye, a su vez, todo. Por ejemplo, lo más remoto de ella en apariencia: la religión. Uno de los magnos trabajos de este magistral autor ha sido justamente volver del revés la tesis marxista y mostrar cómo la religión contribuye a regir el proceso económico. Una raza budista usará coeteris paribus diferente economía que el pueblo israelita.» [Ortega y Gasset, José: "Sobre la muerte de Roma" (1926), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. II, p. 540]

## **SOBRE HEGEL**

«Hegel era un emperador del pensamiento. Hegel es un caso curioso de archi-intelectual, que tiene, no obstante, psicología de hombre de Estado. Autoritario, imponente, duro y constructor. Su alma no se parece nada ni a la de Platón ni a la de Descartes, ni a la de Spinoza, ni a la de Kant. La casta de su carácter le sitúa más bien en la línea de César, Diocleciano, Gengis-Khan y Barbarroja. Y no es que fuese uno de estos personajes aparte de ser un pensador, sino que lo fue precisamente como pensador. Su filosofía es imperial, cesárea, gengiskhanesca. Y así ocurrió que, a la postre, dominó *políticamente* el Estado prusiano, dictatorialmente, desde su cátedra universitaria.

Hegel ha sido uno de los últimos filósofos para quienes el universo es algo real. Después de él vino el diluvio del fenomenalismo en todas las formas, formatos y variantes posibles.» [Ortega y Gasset, José: "Hegel y América" (1928), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. II, p. 563 ss]



«Las teorías sobre la historia son verdades abstractas, por tanto, parciales. Son vistas tomadas arbitrariamente sobre la realidad. Toda vista es verdadera, puesto que nos da algo de la cosa. Pero como la hemos tomado

desde un punto de vista cualquiera, sin dejar de ser verdadera resulta arbitraria. Lo arbitrario no es tanto la vista como el punto de vista.

Esta es la máxima preocupación de Hegel: encontrar un punto de vista que no sea uno cualquiera, sino que sea aquel único desde el cual se descubre la verdad entera, la verdad absoluta. Sea nuestro punto de vista no el nuestro, sino precisamente el universal o absoluto. Este abandono de nuestro punto de vista y este esfuerzo por instalarnos en lo absoluto y mirar desde él todo y cada cosa es para Hegel la filosofía.

Al hablar sobre las cosas materiales o históricas, Hegel quiere evitar decir sobre ellas verdades parciales. Se exige la verdad absoluta, y, por tanto, tiene que averiguar ante todo cuál es la absoluta realidad de que todo lo demás no es sino modificación, particularización, ingrediente o consecuencia. Hegel cree haberlo logrado en su Filosofía fundamental, que él llama *Lógica*. Con esa enorme averiguación, dueño del máximo secreto que es lo Absoluto, se dirige a la naturaleza, se dirige a la historia, que son no más que partes o modos de lo absoluto.

La realidad única, universal, absoluta, es lo que Hegel denomina "Espíritu". Por tanto, todo lo que no sea francamente Espíritu tendrá que ser manifestación disfrazada del Espíritu. El Espíritu en Hegel es una enormidad en todos los sentidos de la palabra: una enorme verdad, un enorme error y una enorme complicación. Hegel es de la estirpe de los titanes. Todo en él es gigantesco, miguelangelesco.

Es preciso declarar que el vocablo "Espíritu", empleado por Hegel no es muy acertado. Se han llamado espíritu tantas cosas, que hoy no nos sirve esta deliciosa palabra para nada pulcro. Hegel mismo vaciló mucho antes de decidirse por esta terminología. En su juventud prefería hablar de «vida».

El atributo principal del Espíritu en Hegel es conocerse a sí mismo. Es, pues, una realidad que consiste en comprensión, pero lo comprendido es ella misma. Lo cual supone que es, a la vez, incompreensión, porque de otro modo no consistiría en un movimiento y esfuerzo y faena para hacerse transparente a sí misma.

La historia es el proceso del Espíritu, el cual consiste en libertad. El «progreso en la conciencia de libertad» constituye para Hegel el contenido de la historia universal.» [Ortega y Gasset, José: "En el centenario de Hegel" (1931), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. V, p. 419 ss]

## **SOBRE EL IDEALISMO**

«El sistema de Kant y los de sus descendientes han quedado en la historia de la filosofía con el título más bonito. Se los llama "idealismo". El bloque del idealismo alemán es uno de los mayores edificios que han sido

fabricados sobre el planeta. Por sí solo bastaría para justificar y consagrar ante el Universo la existencia del continente europeo.

En esa ejemplar construcción alcanza su máxima altitud el pensamiento moderno. Porque, en verdad, toda la filosofía moderna es idealismo. No hay más que dos notables excepciones: Spinoza, que no era europeo, y el materialismo, que no era filosofía.

Con audacia y constancia gigantes, durante cuatro siglos el hombre blanco de Occidente ha explorado el mundo desde el punto de vista idealista. Ha cumplido hasta el extremo su misión, ensayando todas las posibilidades que él incluía. Y ha llegado hasta el fin –ha llegado a descubrir que era un error.

Sin esa magnífica experiencia de error, una nueva filosofía sería imposible; pero, viceversa, la nueva filosofía –y la nueva vida– sólo puede tener un lema cuya fórmula negativa suene así: superación del idealismo.

De ser la fórmula más exacta de cultura, todo gran punto de vista pasa por agotamiento a ser una fórmula de incultura. Porque cultura, en su mejor sentido, significa creación de lo que está por hacer, y no adoración de la obra una vez hecha. Toda obra es, frente a la actividad creadora, materia inerte y limitada. Así, el idealismo, un tiempo nombre de empresas y hazañas peligrosas, se ha convertido en un fetiche de la beatería cultural, de los negros de la cultura.

Las vagas resonancias de tan bella palabra provocan en la gente de retaguardia delirios estáticos. Conviene, pues, advertir que el término «idealismo», en su uso moderno, tan poco semejante al antiguo, tiene uno de estos dos sentidos estrictos:

Primero. Idealismo es toda teoría metafísica donde se comienza por afirmar que a la conciencia sólo le son dados sus estados subjetivos o «ideas». En tal caso, los objetos sólo tienen realidad en cuanto que son ideados por el sujeto –individual o abstracto. La realidad es ideal. Este modo de pensar es incompatible con la situación presente de la ciencia filosófica, que encuentra en pareja afirmación Un error de hecho. El idealismo de «ideas» no es sino subjetivismo teórico.

Segundo. Idealismo es también toda moral donde se afirma que valen más los «ideales» que las realidades. Los «ideales» son esquemas abstractos donde se define cómo deben ser las cosas. Mas habiendo hecho previamente de las cosas estados subjetivos, los «ideales» serán extractos de la subjetividad. El idealismo de los «ideales» es subjetivismo práctico.» [Ortega y Gasset, José: "Kant – Reflexiones de centenario (1724-1924)", en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, vol. IV, p. 38-39]

## **EL IDEALISMO TRANSCENDENTAL POSTKANTIANO**

«Nunca se ha visto actuar tan clara y densamente en filosofía la falta de veracidad. Esto es lo que sorprende que no haya sido aislado e investigado

con motivo del idealismo postkantiano. En esos hombres de poder constructivo sin ejemplo se da una falta de escrupulosidad intelectual también sin ejemplo. ¿Cómo es posible? Cuanto mayor sea el portentoso don filosófico de estos hombres, cuanto más en su *forma intelectual* esté en ellos la filosofía, más queda subrayado este escandaloso hecho de que no eran veraces. Ya la falta de pulcritud en la terminología –todo término en ellos está lleno de secretos escotillones por donde entran y salen y se transmutan los significados más diferentes– pone en pista del delito.

Aquellos hombres no partían humildemente en busca de las asnillas de Saúl, sino que marchaban decididos a conquistar el reino de un sistema, fuera como fuera. Hoy, que ya los entendemos otra vez perfectamente, entendemos también la irritación de Schopenhauer que ayer nos parecía insolencia o resentimiento. Aquellos hombres hacían con los conceptos arbitrariamente lo que les venía en gana. Cualquier cosa era mágicamente transmutada por ellos en cualquier cosa. Tal idea, como la nube de Hamlet, con el eléctrico pararrayos de su dedo, mostraba a Polonio, puede ser lo mismo un dromedario que una comadreja. Junto al mayor genio filosófico se da, en estos hombres, sin intermisión, el prestidigitador. Hegel es, a un tiempo, Aristóteles y Houdin. Con su genio sobornaban a la realidad para que aceptase el yugo de su doctrina. El idealismo transcendental es, a la postre, la acción directa en filosofía.» [Ortega y Gasset, José: *Prólogo para alemanes* (19158), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. VIII, p. 37-38]

## **SOBRE LA FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL**

«Desde 1914 (*Meditaciones del Quijote*), es la intuición del fenómeno “vida humana” base de todo mi pensamiento. Entonces lo formulaba yo –con motivo de exponer durante varios cursos la Fenomenología de Husserl– corrigiendo de modo principal la descripción del fenómeno “conciencia de...”, que constituya la base de su doctrina.

Cuando muchos años después conocí al admirable Husserl, su edad y sus enfermedades no dejaban ya a este entrar en temas difíciles de su propia producción, y había entregado sus manuscritos y el encargo de desarrollarlos a un discípulo suyo, ejemplarmente dotado, el Dr. Fink. Fue, pues, al Dr. Fink, hallándome de paso en Friburgo, a quien expuse mi objeción liminar a la fenomenología, que es esta, reducida a último esquema:

La conciencia en su fenomenalidad es ponente (*setzend*), cosa que Husserl reconoce y llama la “actitud natural de la conciencia”. La Fenomenología consiste en describir ese fenómeno de la conciencia natural desde una conciencia reflexiva que contempla aquella sin “tomarla en serio”, sin acompañarla en sus *posiciones* (*Setzungen*), suspendiendo su ejecutividad (*epokhé*).

A esto opongo dos cosas:

1. que suspender lo que yo llamaba el carácter ejecutivo (*vollziehender Charakter*) de la conciencia, su *ponencialidad*, es extirparle lo más constitutivo de ella, y, por tanto, *de toda conciencia*;
2. que suspendemos la ejecutividad de una conciencia desde otra, la reflexiva, lo que Husserl llama "reducción fenomenológica", sin que esta tenga título superior ninguno para invalidar la conciencia primaria y reflejada;
3. se deja, en cambio, a la conciencia reflexiva que sea ejecutiva y que ponga con carácter de *ser absoluto* la conciencia primaria, llamando a esta *Erlebnis* o vivencia.

Esto muestra precisamente como *toda* conciencia tiene validez ejecutiva y no tiene sentido en cuanto que son conciencia invalidar una con otra. [...]

Consecuencia de estas objeciones fue que expuse desde 1914 la descripción del fenómeno "conciencia de..." haciendo constar, frente a todo idealismo, que no es *pura* descripción, sino ya hipótesis, decir que el acto de conciencia es real, pero su objeto es *solo* intencional; por tanto, irreal.

En un fenómeno de conciencia como la percepción hallamos la *coexistencia del yo y de la cosa*, por tanto, que esta no es idealidad, intencionalidad, sino la realidad misma. De modo que en el "hecho" percepción lo que hay es: yo, de un lado, siendo a la cosa percibida, y de otro, eta siéndome; o lo que es igual: *que no hay tan fenómeno* "conciencia de..." como forma general de la mente.

Lo que hay es la realidad que yo soy abriéndose y padeciendo la realidad que me es el contorno, y que la presunta descripción del fenómeno "conciencia" se resuelve en descripción del fenómeno "vida humana", como coexistencia del yo con las cosas en torno o circunstancia. *Resulta, pues, que "no hay" tal conciencia como fenómeno, sino que conciencia es una hipótesis, precisamente la que hemos heredado de Descartes.* Por eso Husserl vuelve a Descartes.

Las razones por que no di publicidad impresa por aquel tiempo a estas ideas: esta razón de mi silencio fue lisa y llanamente... timidez. Porque el lector habrá visto que la doctrina incluye la mayor enormidad que entre 1900 y 1925 se podía decir en filosofía; a saber: que no hay conciencia como forma primaria de relación entre el llamado "sujeto" y los llamados "objetos"; que lo que hay es el hombre siendo a las cosas, y las cosas al hombre, esto es, vivir humano.

Aquí se ve cómo es estúpido decir que Dilthey ha influido en mi pensamiento, puesto que Dilthey no tenía idea de estas cosas y creía en la "conciencia" con la fe del carbonero.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de*

*principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, en Obras completas. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 273-275]*

## **ORTEGA FRENTE A MARTÍN HEIDEGGER**

«No es cierto, como pretende Heidegger, quien, a cambio de felices visiones, ha vuelto a engendrar una general confusión, que en el hombre brote la filosofía cuando se extraña del mundo, cuando las cosas en torno que le servían, que eran sus enseres (*Zeugen*), le fallan.

No es cierto porque el hombre está *a nativitate* extrañado del mundo; es en él un extraño, un extranjero –no necesita, pues, de pronto y un «buen día» descubrir que lo es–, y sin embargo, no siempre se ha ocupado en filosofar; más aún, casi nunca lo ha hecho.

Este error inicial prolifica en Heidegger y le fuerza a sostener que el hombre es filosofía, y ello –otro error más– porque el hombre, ante el fallo del mundo como conjunto de *enseres y trebejos*, de cosas-que- sirven, descubre que estas le son ajenas y que, por lo mismo, tienen un Ser propio, en preguntarse por el cuál consiste el ser hombre.

Se trata de una *katákhresis*, como decían los antiguos, de un abuso o exorbitación de los conceptos a que el *furor teutonicus*, el característico desmesuramiento de los pensadores germánicos, nos tiene habituados. No es cierto que el hombre se haya preguntado siempre por el Ser. Al revés: por el Ser no se ha preguntado sino desde 480 antes de Cristo, y eso, unos cuantos hombres sólo en unos cuantos sitios. No vale llenar la filosofía de gatos pardos.

Ya es discutible que después de Plotino se haya preguntado nadie –rigorosamente hablando– por el Ser. Por lo pronto, los escolásticos no se preguntaron por el Ser, sino más bien preguntaron *qué entendía* Aristóteles por el Ente en cuanto ente, que es cosa muy distinta. Y aun esta pregunta no se la hicieron a fondo.

En general, el escolasticismo no es un afán de preguntar, sino todo lo contrario, un afán de responder. Es, desde luego, una ocupación con soluciones a problemas que no han sido vistos ni sufridos. Es el prototipo de una contra-filosofía u oquedad de una filosofía.

Pero también vamos a ver que Descartes y Leibniz no se preguntan tampoco, hablando precisamente, por el Ser, sino por algo no poco diferente. La exorbitación del concepto de Ser practicada por Heidegger se patentiza haciendo notar que su fórmula «el Hombre se ha preguntado siempre por el Ser» o «es pregunta por el Ser», solo cobra sentido si por Ser entendemos todo aquello porque el hombre se ha preguntado; es decir, si hacemos del Ser el gran gato pardo, la «bonne a tout faire» y el concepto *omnibus*. Pero esto no es una doctrina; esta inflación del concepto de Ser

sobrevino precisamente cuando todo recomendaba la operación contraria: restringir, exactar su sentido.

En el año 1925 proyectaba yo una serie de publicaciones en que me proponía formal y titularmente el «replanteamiento del problema del Ser», e invitaba a mis discípulos a que organizarasen sus programas universitarios en función rigurosa de este concepto.

Tal vez han callado excesivamente aquella doctrina mía. Ello es que en diciembre de 1927 se publica el libro de Heidegger que lleva en su frontis la palabra Ser y anuncia un «replanteamiento del problema del Ser».

Sin más tiempo que para darle un vistazo, me referí a la obra de Heidegger en una nota de mi ensayo «La *Filosofía de la historia de Hegel y la Historiología*», que se publicó en los primeros días de enero de 1928, primer estudio de los proyectados en que se prepara aquel replanteamiento.

En el tomo –único publicado– de Heidegger no se replantea el problema del Ser, *no se habla en ningún sitio sobre el Ser*, no se hace más que distinguir diferentes sentidos del Ser con una intención no muy distinta de la que llevó a Aristóteles a hablar «de la pluralidad de sentidos del Ser», el famoso *pollakhós* (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς).

Yo esperaba, con mi inextirpable optimismo, que, no obstante. Heidegger lo plantearía en algún futuro escrito, aunque mis discípulos saben que ya entonces anuncié la no publicación del segundo tomo de *Sein und Zeit*, porque Heidegger había entrado en una vía muerta. Nadie, como siempre –ni siquiera mis discípulos–, se dignó tomar seriamente en consideración lo que, en mi Anejo a Kant, publicado muy poco después y segundo ensayo de los proyectados, llamaba yo planteamiento radical del problema del Ser.

Allí se ve cómo el radicalismo consiste no en buscar nuevos sentidos del Ente, como hace Heidegger, cuando se ocupa en describir definitivamente el ente que consiste en «ser en el ahí», o *Dasein* u hombre; ni en inquirir cuál es la *entidad* de cada clase de ente, el Ser del Ente en oposición a la consistencia de este ente, sino en averiguar lo que significa Ser cuando usamos de este vocablo al preguntarnos «qué es algo», por tanto, antes de saber qué clase de algo, de ente, tenemos delante.

Esta es una pregunta que no se había hecho todavía, y por ello nadie ha visto con claridad qué diablo de cosa es el Ente. Por no saberlo, Heidegger lo ha inflado, tendencia automática ante todo concepto *recibido* y no creado desde su raíz, y lo ha extendido a *toda ultimidad* porque el hombre se ha preguntado, resultando que el hombre sólo es pregunta por el Ser, si se entiende que Ser es todo aquello último porque el hombre se pregunta, cosa que podría ser mera cuestión léxica, pero que no es lo que Heidegger afirma, y por esto falla su afirmación.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 271-273]

## **SOBRE KIERKEGAARD Y EL EXISTENCIALISMO**

«Y en cuanto Kierkegaard, ni entonces ni después he podido leerle. Aunque poseo grandes fauces de lector e ingurgito con impavidez las materias menos gratas, soy incapaz de absorber un libro de Kierkegaard. Su estilo me pone enfermo a la quinta página.

Es posible que haya en él ideas admirables, pero sus gesticulaciones literarias me han impedido llegar hasta ellas. Sospecho, además, dos cosas: una es que se trata de ese eterno cristiano que no fundamenta su cristianismo en algo positivo, ingenuo, generoso y fresco, sino precisamente en el hecho de que la razón sea algo limitada y trágico. Es decir, que ese cristianismo es mera objeción que presume de ser cosa positiva y vivir por sí. Mas toda objeción no es sino parásito.

Ese cristianismo se alimenta exclusivamente del presunto fracaso de la razón, se nutre de un cadáver. El oso de húngaro resulta ser una hiena y la fábula en que intervienen demasiado aburrida. El hecho de que una cosa sea limitada y trágica no excluye en manera alguna que sea una incuestionable realidad, tal vez, la realidad.

La razón, sobre todo la «razón pura», propende ciertamente a la petulancia, pero no es necrófaga. Brota en la historia cuando una fe muere, pero no vive de esa muerte, sino que se gana la vida con el sudor de su frente. Ese cristianismo es constitutiva y permanentemente fracaso de la razón y desesperación del hombre. Suplanta la tragedia que es la realidad por la paradoja que es un juego mental.

La otra cosa que en Kierkegaard sospecho es esta: lo que él llama "pensar existencial", nacido de la desesperación del pensar, tiene todas las probabilidades de no ser, en absoluto, pensar, sino una resolución arbitraria y exasperada, también "acción directa". Por eso dudo mucho que pueda una filosofía llamarse adecuadamente "filosofía de la existencia".

Sea de ello lo que quiera, importa mucho que, al llegar esta humanidad europea al punto de vista de la vida, a la Idea de la Vida, que es superación radical del intelectualismo, no pierda en la aventura la razón y le pase lo que el romance burlesco cuenta:

*Con la grande polvareda*

*Perdimos a Don Beltrane.*

Por si acaso, me interesa sobremanera hacer constar que la playa donde mi barca arribó no era ese equívoco «pensar existencial», sino lo que muy pronto iba yo mismo a llamar "filosofía de la razón vital", la cual razón es sustantiva y radicalmente vital, pero es, no menos, razón.» [Ortega y Gasset, José: "Prólogo para alemanes" (1958), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 46-47]

## **ORTEGA Y GASSET FRENTE A MIGUEL DE UNAMUNO**

«De la crisis de la razón, sin embargo, en cuanto crisis conjuntamente de la espontaneidad creadora de la vida, va a sacar Ortega una experiencia antitrágica.

Se diría que para Ortega plantear el problema de la existencia en los términos agónicos en que lo hace Unamuno, como tensión entre el asalto permanente de la muerte y la voluntad de no morir, es tanto como permanecer todavía en un terreno religioso.

La muerte no cuenta filosóficamente en su planteamiento.

La muerte ha quedado plenamente reducida, me atrevería a decir que secularizada, como un evento meramente natural, al igual que la voluntad de no morir queda igualmente secularizada, pues no significa ya para él, en sentido trascendente, voluntad de lo eterno o infinito en el hombre sino apetito de la vida a más vida, impulso generoso de la vida a acrecerse y afirmarse.

Al desaparecer de la vida toda referencia trascendente, siquiera sea en la forma deficiente unamuniana de la penuria o el ansia de lo eterno, la vida se repliega sobre sí misma y gravita, por así decirlo, sobre su propio centro, en pura inmanencia. “La vida vive de su propio fondo y mana de su mismidad” –precisa Ortega citando al maestro Eckart en un contexto ya plenamente secularizado. No es un medio para producir valor, sino un valor en sí. La crisis de la vida, por causa de una cultura normativa idealista, estriba precisamente en la de-presión que sufre la vida, cuando se la instrumentaliza en orden a la realización de una presunta esfera autónoma de sentido.

Lo religioso no escaparía a esta severa censura. A diferencia de Unamuno, el sentimiento radical orteguiano no es de congoja sino de alegría, el temple jovial del que experimenta la vida como una afirmación gozosa de su potencia y ampliación incesante de sus posibilidades. «

En definitiva, el problema del sentido de la vida, que tan profundamente inquietaba a Unamuno, queda reducido para Ortega al problema, nada enigmático, de la determinación objetiva de las distintas esferas del valor (ciencia, moral, derecho) en el orden de la cultura.

La cultura era el nuevo rostro secularizado de la religión. Evitar con todo que esta cultura se hieratice y se absolutice como una nueva religión secular [“beatería de la cultura”], explotando a su favor el sentimiento venerativo religioso, era precisamente el problema orteguiano heredado de la crisis de la razón.

Para afrontar esta tarea era indispensable enfrentarse con el tragicismo de Unamuno. Y así lo vino a reconocer Ortega en un texto tardío de 1947:

“Por eso desde mis primeros escritos he opuesto a la exclusividad del sentido trágico de la vida, que Unamuno retóricamente propalaba, un sentido deportivo y festival de la existencia, que mis lectores, claro está, leían como mera frase literaria”.

Frente al querer utilitario, propio del mercader, y el otro querer trascendental del esfuerzo puro por el ideal, Ortega se decanta por este querer lujoso, que por redundancia de sí mismo se dedica a la exploración de lo posible deseable.

Tal querer es propiamente voluntad de creación en sentido nietzscheano; tiene algo de aquella «virtud que hace regalos» por exceso de vitalidad y poder.

Esto no obsta para que Ortega utilice la expresión de ser-se para caracterizar el acto del existente, que consiste en su propia obra y cuyo hacer por ser no tiene ahora el sentido del combate unamuniano contra la muerte y sus heraldos –el sin-sentido, el fracaso, el absurdo–, sino el más modesto del combate por escapar a la inercia y la presión, ensayando creadoramente la vida.» [Cerezo Galán, Pedro: *Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo. trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)*. Pedro Cerezo Galán. Madrid, España: CSIC, 1998. Conferencia: ISEGORIA/19 (1998)]

## **SOBRE SIGMUND FREUD Y EL PSICOANÁLISIS**

«En torno a Freud se fue formando un tropel cuantioso de discípulos y fieles, que propagaron por todo el mundo la nueva fe, fundaron revistas, anuarios y bibliotecas.

La claridad, no exenta de elegancia, con que Freud expone su pensamiento, proporciona a su obra un círculo de expansión indefinido. Todo el mundo – no solo el médico o el psicólogo– puede entender a Freud y, cuando no convencerse, recibir de sus libros fecundas sugerencias.

Freud tuvo la osadía de querer curar, cualquiera que fuese la castidad lógica de los procedimientos. Para ello se decidió a tomar en serio el carácter de “mentales” y no somáticos, que se atribuye a ciertos trastornos. Pensó que, en verdad, la psique, como tal, podía hallarse valetudinaria, sufrir heridas psíquicas, padecer como hernias espirituales, a que solo podía aplicarse una cirugía psicológica.

De tal propósito surgió para Freud la necesidad de elaborar todo un sistema psicológico, construido con observaciones auténticas y arriesgadas hipótesis. No hay duda de que algunas de estas invenciones –como la “represión”– quedarán afincadas en la ciencia. Otras parecen un poco excesivas y, sobre todo, un bastante caprichosas. Pero todas son de sin par agudeza y originalidad.

Lo más problemático en la obra de Freud es, a la vez, lo más provechoso. Me refiero a la atención central que dedica a los fenómenos de la sexualidad. Para Freud, neurosis y psicosis son perturbaciones engendradas por conflictos sexuales de la infancia. Freud amplía notablemente el concepto de la sexualidad que suele llamar *libido*, pero, aun así, ¿no deja su obra siempre la inquietud de que se nos invita a aceptar una hipótesis desmesurada? Sin embargo, cualquiera que sea la medida dentro de la cual este sexualismo psiquiátrico de Freud pueda considerarse verídico, ha servido para que, al cabo, entre la ciencia a ocuparse seriamente del erotismo, tradicionalmente cerrado a la investigación. Lo que hasta ahora podía decirse de la libido era tan poco, que contrastaba absurdamente con la innegable importancia de esta función biológica dentro de la vida psíquica. [...]

Su libro sobre la vida de los sueños es una de las producciones más interesantes del pensamiento contemporáneo. En él desarrolla Freud la idea de que nuestra conciencia fabrica constantemente símbolos de la sexualidad, a veces de una pureza sublime y de una inmaterialidad platónica inefable.

El descubrimiento de este simbolismo permitió al médico de hoy extender su clínica a los tiempos pasados y ampliar el psicoanálisis a los genios del pretérito, a las mitologías, religiones y formas sociológicas.» [Ortega y Gasset, José: "Prólogo a *Obras completas* de Sigmundo Freud", en *Obras completas*. Madrid. Revista de Occidente, 1961, vol. VI, p. 301-302]



«Por desgracia, Kant al hacer su formidable descubrimiento crítico se convirtió en un pésimo escritor; peor aún, en un pésimo expositor. El extraño fenómeno merecía haber sido investigado. Indudablemente influye en ello la psicología del padre que tiene su único hijo demasiado tarde, en los confines de la vejez. Desde el punto de vista biográfico se trata de un anacronismo.

A los sesenta años no es fácil domesticar un potro salvaje ni dominar la topografía de un continente que se acaba de descubrir. Kant debió sentir la impresión de vértigo y el temor constante de perderse en la selva primigenia de su propio invento. Por eso busca una ilusoria seguridad en la rigurosa artificiosidad de la arquitectura dada a su libro.

Esta arquitectura del libro, tan tirada a cordel, tan geométrica, no tiene apenas que ver con la anatomía de su asunto (de su *Sache*) y contribuye más bien a suplantar esta. Imagínese un explorador que llega fatigado a una costa imprevista y antes de penetrar en el interior dibuja, para tranquilizarse, un plano imaginario del país. Pero todas estas razones no bastan a explicar la arteriosclerosis de la elocución, la falta de plasticidad

en las denominaciones técnicas que aquejan al estilo de Kant durante el período crítico.

¡Quién sabe si no ha influido en ello el “período crítico” del hombre Kant, el estadio fisiológico de su vida!

No tengo nada que ver con Freud, cuya obra me ha parecido conveniente, por muchas consideraciones, dar a conocer en España, pero por la cual he sentido siempre un interés evanescente.

Camina, pues, a doscientas leguas de Freud mi sospecha de que, en general, el estilo literario como tal, por tanto, en cuanto que es algo por sí, distinto del pensamiento, en cuanto que es función expresiva en el hombre alguna relación con su virilidad.

Dicho en forma exagerada y un poco grotesca: que la función de escribir – insisto–, no de pensar, es un carácter sexual secundario y está en buena parte sometido a la evolución de la sexualidad en el individuo. (1)

Todo escritor pura sangre sabe que en la operación de escribir, lo que se llama escribir, interviene su cuerpo (i) con sensaciones muy próximas a las voluptuosas. ¡Quién sabe si en alguna porción y medida, el escritor escribe como el pavo real hace la rueda con su cola y el ciervo en otoño brama!» [Ortega y Gasset, José: “Prólogo para alemanes” (1958), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 33]

(1) Esta idea de Ortega no “camina a doscientas leguas de Freud”, como él dice, es puro Freud. [Nota de Justo Fernández]

## **LA VIDA COMO REALIDAD RADICAL**

«En suma, que el problema primero filosófico consiste en determinar qué nos es dado del Universo– el problema de los datos radicales. La antigüedad no se plantea nunca formalmente este problema; por eso, cualesquiera sean sus aciertos en las demás cuestiones, su nivel es inferior al de la modernidad. Nosotros nos instalamos, desde luego en este nivel, y lo único que hacemos es disputar con los modernos sobre cuál es la realidad radical e indubitable.

Hallamos que no es la conciencia, el sujeto –sino la vida, que incluye, además del sujeto, el mundo. De esta manera escapamos al idealismo y conquistamos un nuevo nivel. [...]

Lo que digamos de la realidad indubitable es intangible, indestructible por todo lo que partiendo de ella añadamos después. Esta es la cosa elemental que venteo no ser inoportuno subrayar.

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

particular de ella. Este mismo buscar una realidad indubitable es algo que hago porque y en tanto que vivo –es decir, es algo que ejecuto no aislado y por sí, sino que busco eso porque vivo ahora ocupándome en hacer filosofía y como primer acto del filosofar; y el filosofar es, a su vez, forma particular del vivir que supone este vivir mismo– puesto que si hago filosofía es por algo previo, porque quiero saber qué es el Universo, y esta curiosidad, a su vez, existe gracias a que la siento como un afán de mi vida que está inquieta acerca de sí misma, que se encuentra, tal vez, perdida en sí misma.

En suma, cualquiera realidad que queramos poner como primaria, hallamos que supone nuestra vida y que el ponerla es ya un acto vital, es “vivir”. Será todo lo sorprendente que se quiera esta casualidad de que la realidad única, indubitable sea precisamente el “vivir” y no el mero *cogito* idealista –que tanto sorprendió en su tiempo– y no la forma de Aristóteles o la idea de Platón, que a su hora parecieron intolerables paradojas. Mas qué le vamos a hacer. Así es.» [Ortega y Gasset, José: “¿Qué es filosofía?” (1957), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. VII, p. 422-424]



«En 1913 escribí mi primer libro, titulado *Meditaciones del Quijote* (1914) [en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. I]; en él iba a ver cuál era la reacción de mi espontaneidad a lo recibido en Alemania, que era, en lo esencial, neokantismo, idealismo. [Entre 1905 y 1907, Ortega realizó estudios en Alemania: Leipzig, Núremberg, Colonia, Berlín y, sobre todo, Marburgo. En esta última, se vio influido por el neokantismo de Hermann Cohen y Paul Natorp, entre otros.]

Frente a todo este idealismo, frente a toda esa filosofía de la cultura y de la conciencia, mi reacción es radical e inequívoca. Esta:

“Tanto la vida social como las demás formas de cultura se nos dan bajo la especie de vida individual. Esta es la realidad radical. Lo demás es “abstracto, genérico, esquemático”, secundario y derivado respecto a la vida de cada cual, a la vida en cuanto inmediatez. Pero esa realidad radical que es la vida propia no consiste en “conciencia”, en *Bewusstsein*, sino en una radical dualidad unitaria. Nuestra vida, la de cada cual, es el diálogo dinámico entre el “yo y su circunstancia”. El mundo es primariamente circunstancia del hombre y solo “a través de esta comunica con el universo”. El neokantismo y, con uno u otro rodeo, todas las filosofías entonces vigentes sostenían, por el contrario, que la *realidad* del hombre era la cultura.

Pero la cultura nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata y hoy, gracias a la labor reflexiva, *parecen libres del espacio y del tiempo*, de la corrupción y del capricho.

Forman como una zona de vida ideal y abstracta, flotando sobre nuestras existencias personales, siempre azarosas y problemáticas. Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa.

Todo lo ideal, todo lo aprendido, todo lo logrado en la cultura, es solo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato. La cultura, no obstante su aspecto solemne y hierático, no es más que el resultado de humildes necesidades del hombre. Viceversa, toda necesidad humana, si se la potencia, llega a convertirse en un nuevo ámbito de cultura.

Hemos de buscar a nuestra circunstancia, tal y como ella es, *precisamente en lo que tiene de limitación*, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. En suma: *la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre*.

Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos de Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: solo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo. Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. La vida no es materia ni es alma, sino determinadísima perspectiva espacio-temporal, lo contrario de todo utopismo y todo ucronismo, la *species temporis* frente a la *species aeternitatis*."

El resto de mi producción, que iba a ser una batalla incesante contra el utopismo, está, pues, ya preformado en este mi primer libro. Me encontré, pues, desde luego, con esta doble averiguación fundamental: que la vida personal es la realidad 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.» [Ortega y Gasset, José: *Prólogo para alemanes* (19158), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. VIII, p. 43-44]

## **LA VIDA COMO REALIDAD RADICAL – LA RAZÓN VITAL**

*Las ideas se tienen, en las creencias se está.*

*Yo soy yo y mi circunstancia.*

«Todo lo que al hombre acontece y pasa, le pasa y acontece dentro de su vida y se convierte *ipso facto* en un hecho de vida humana, es decir, que el verdadero ser, la realidad de ese hecho no es lo que este como suceso bruto, aislado y por sí parezca tener, sino lo que signifique en la vida de ese hombre. Un mismo hecho material tiene las realidades más diversas inserto en vidas humanas diferentes.

Un hecho humano no es, pues, nunca un pasar y acaecer. Al hombre lo único que le pasa es vivir, todo lo demás es interior a su vida, provoca en ella reacciones, tiene en ella el valor y un significado. La realidad, pues, del hecho no está en él, sino en la unidad indivisa de cada vida. [...]

El hombre no tiene más remedio que esforzarse en conocer, en hacer ciencia, en resolver el problema de su propio ser y para ello el problema de lo que son las cosas entre las cuales inexorablemente tiene que ser.

Definir al hombre diciendo que es un animal inteligente, racional, un animal, que sabe, *homo sapiens*, es sobremanera expuesto. No se puede definir al hombre por las dotes o medios con que cuenta, ya que no está dicho que esas dotes, esos medios logren lo que sus nombres pretenden.

El hombre no se ocupa en conocer, en saber simplemente *porque* tenga dotes cognoscitivas, inteligencia, etc. –sino al revés porque no tiene más remedio que intentar conocer, saber, moviliza todos los medios de que dispone, aunque estos sirven muy malamente para aquel menester.

No está dicho que la inteligencia del hombre sea, en efecto, inteligencia; en cambio, la faena en la que el hombre anda irremediabilmente metido, iese sí que es indubitable! –y, por tanto, eso sí que lo define!

Esa faena se llama “vivir” y consiste el vivir en que el hombre está siempre en una circunstancia, que se encuentra de pronto y sin saber cómo sumergido, proyectado en un orbe o contorno incanjeable, en este de ahora. Para sostenerse en esa circunstancia tiene que hacer siempre algo. Cada hombre tiene que decidir en cada instante lo que va a hacer, lo que va a ser en el siguiente. [...]

El hombre por su solo esfuerzo original se crea una interpretación del universo. Por desgracia –o por ventura– eso no acontece. Al encontrarnos viviendo, nos encontramos no solo entre las cosas, sino entre los hombres; no solo en la tierra, sino en la sociedad. Y esos hombres, esa sociedad en que hemos caído al vivir tiene ya una interpretación de la vida, un repertorio de ideas sobre el universo, de convicciones vigentes.

De suerte, que lo que podemos llamar “el pensamiento de nuestra época” entra a formar parte de nuestra circunstancia, nos envuelve, nos penetra y nos lleva. Uno de los factores constituyentes de nuestra fatalidad es el conjunto de convicciones ambientes con que nos encontramos. Sin darnos cuenta nos hallamos instalados en esa red de soluciones ya hechas a los problemas de nuestra vida.

Desde que nacemos ejecutamos un esfuerzo constante de recepción, de absorción, en la convivencia familiar, en la escuela, lectura y trato social que trasvasa en nosotros esas convicciones colectivas antes, casi siempre, de que hayamos sentido los problemas de que ellas son o pretenden ser soluciones.

El idioma mismo en que por fuerza habremos de pensar nuestros propios pensamientos es ya un pensamiento ajeno, una filosofía colectiva, una elemental interpretación de la vida que fuertemente nos aprisiona.» [Ortega y Gasset, José: “En torno a Galileo” (1933), en O. C., Madrid, 1964, vol. V, p. 18 y 22 ss]



«El hecho radical, el hecho de todos los hechos –esto es, aquel dentro del cual se dan todos los demás como detalles e ingredientes de él–, es la vida de cada cual. Toda otra realidad que no sea la de mi vida es una realidad secundaria, virtual, interior a mi vida, y que en esta tiene su raíz o su hontanar. Ahora bien: mi vida consiste en que yo me encuentro forzado a existir en una circunstancia determinada. No hay vida en abstracto. Vivir es haber caído prisionero de un contorno inexorable. Se vive aquí y ahora. La vida es, en este sentido, absoluta actualidad. Esta idea fundamental fue vista por mí y formulada cuando la filosofía europea, y es especialmente la de mis maestros más inmediatos, sostenían lo contrario y se obstinaban en el tradicional idealismo que yo desenmascararé como utopismo, es decir, la existencia fuera de todo lugar y tiempo.

Mi incesante batalla contra el utopismo no es sino la consecuencia de haber sorprendido estas dos verdades: que la vida –en el sentido de vida humana, y no de 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.

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 specie 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 ser de un tiempo y de un lugar, y la quejumbre de esa adscripción a la gleba espacio-temporal retumba en su pensamiento bajo la especie de eternidad. El hombre quisiera ser eterno precisamente porque en lo contrario. [...]

El hombre se pasa la vida haciendo esto o aquello, porque la vida no consiste en otra cosa que en el repertorio de nuestros *haceres*. Esto diferencia al hombre de todos los demás seres. [...]

En cada instante, queramos o no, tenemos que decidir lo que vamos a ser, esto es, lo que vamos a hacer en el siguiente. Al hacer algo, lo que verdaderamente hacemos es nuestra vida misma, puesto que la hacemos consistir en esa ocupación. De aquí que el hombre se encuentra siempre solicitado por las más variadas posibilidades de hacer, de ocuparse. En rigor, se encuentra perdido en ella y forzado a elegir. [...]

¿Cómo no se ha advertido que la paradójica condición del hombre radica en que no puede ser lo que quiera, sino lo que tiene necesariamente que ser, y al mismo tiempo puede no aceptar esa necesidad, eludirla, defraudarla? ¿Cómo subsiste la ceguera, la incomprensión para lo que significa ser libre?

Porque, en primer lugar, solo es libre el que no tiene más remedio que serlo. Una libertad de que pudiéramos exonerarnos como de un título oficial, no sería constitutiva de nuestro ser.

Pero el hombre es libre, quiera o no, ya que, quiera o no, está forzado en cada instante a decidir lo que va a ser. Pero, en segundo lugar, la libertad no puede consistir en elegir entre posibilidades equivalentes, es decir, que ellas, las posibilidades, sean también libres.

No; la libertad adquiere su propio carácter cuando es libre frente a algo necesario; es la capacidad de no aceptar una necesidad. Aquí palpamos la raíz tragicómica de nuestra existencia, la situación paradójica en que el hombre se encuentra, que el hombre es a diferencia de todas las demás criaturas. [...]

De aquí que también que solo el hombre tenga "destino". Porque destino es una fatalidad que se puede o no aceptar, y el hombre, aun en la situación más apretada, tiene siempre margen –este margen es la libertad– para elegir entre aceptarla o dejar de ser.

La perplejidad es el modo como se da en el hombre la conciencia de que ante él se levanta siempre un imperativo inexorable. Siempre se encuentra con un quehacer latente, que es su destino. Y, sin embargo, nunca está seguro en concreto de qué es lo que hay que hacer. Sabe que tiene que poner su vida a una carta –el que no la pone, no vive; pero se siente perplejo ante la baraja. [...]

La vida del hombre solo es cuando y en tanto que es suya, y el genitivo de objeto se hace posesivo. Por eso el loco propiamente no vive: su existencia no es suya; no asiste con claridad a ella. Y el lenguaje vulgar, muy cuerdamente, subraya esta falta de dominio de sí llamándole enajenado, es decir, propiedad de otro, o bien poseído, se entiende posesión de otro.»

[Ortega y Gasset, J.: "A una edición de sus obras" (1932). En: *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, vol. VI, pp. 345 ss.]

## **LA VIDA BIOGRÁFICA**

*El hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho. En suma: que el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia –como res gestae– al hombre.*

«Somos indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse. El mundo en torno o nuestro propio carácter nos facilitan dificultan más o menos esa realización. La vida es constitutivamente un drama, porque es la lucha frenética con las cosas y aun con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto.

Esta consideración nos permite dar a la biografía una estructura distinta de la usada. Hasta ahora, cuando ha sido más perspicaz, el biógrafo era un

psicólogo. Tenía el don de entrar dentro del hombre y descubrir todo el aparato de relojería que forma el carácter y, en general, el alma de un sujeto. Lejos de mí desdeñar estas averiguaciones. La biografía necesita de la psicología como de la fisiología. Pero todo ello es pura información.

Es preciso superar el error por el cual venimos a pensar que la vida de un hombre pasa dentro de él y que, consecuentemente, se la puede reducir a pura psicología. ¡Bueno fuera que nuestra vida pasase dentro de nosotros! Entonces el vivir sería la cosa más fácil que se puede imaginar: sería flotar en el propio elemento. Pero la vida es lo más distante que puede pensarse de un hecho subjetivo.

Es la realidad más objetiva de todas. Es encontrarse el yo del hombre sumergido precisamente en lo que no es él, en el puro otro que es su circunstancia. Vivir es ser fuera de sí –realizarse. El programa vital, que cada cual es irremediabilmente, oprime la circunstancia para alojarse en ella. Esta unidad de dinamismo dramático entre ambos elementos –yo y mundo– es la vida. Forma, pues, un ámbito dentro del cual está la persona, el mundo y... el biógrafo. [...]

Las cuestiones más importantes para una biografía serán estas dos que hasta ahora no han solido preocupar a los biógrafos. La primera consiste en determinar cuál era la vocación vital del biografado, que acaso éste desconoció siempre.

Toda vida es, más o menos, una ruina entre cuyos escombros tenemos que descubrir lo que la persona tenía que haber sido. Esto nos obliga a construirnos, como el físico construye sus "modelos", una vida imaginaria del individuo, el perfil de su existencia feliz, sobre el cual podemos luego dibujar las indentaciones, a veces enormes, que el destino exterior ha marcado.

Todos sentimos nuestra vida real como una esencial deformación, mayor o menor, de nuestra vida posible. La segunda cuestión es aquilatar la fidelidad del hombre a ese su destino singular, a su vida posible. Esto nos permite determinar la dosis de autenticidad de su vida efectiva.

Lo más interesante no es la lucha del hombre con el mundo, con su destino exterior, sino la lucha del hombre con su vocación.» [Ortega y Gasset: "Pidiendo un Goethe desde dentro" (1932), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IV, p. 400-402]



«Última, estricta y verdaderamente eso que solemos llamar "ideas", "pensamientos", no existe; es una abstracción, una mera aproximación. La realidad es la idea, el pensamiento de tal hombre. Solo en cuanto, emanando de él, de la integridad de su vida, solo vista sobre el paisaje entero de su concreta existencia como sobre un fondo, es la idea lo que propiamente es.

Cuando la idea se refiere a un tema muy abstracto, como en la matemática, puede *prácticamente* prescindirse del hombre concreto que la ha pensado y ser referida al abstruso personaje que es el geómetra.

Pero ideas referentes a auténticas realidades son inseparables del hombre que las ha pensado –no se entienden si no se entiende al hombre, si no nos consta *quién* las dice. El decir, el *logos* no es realmente sino reacción determinadísima de una vida individual. Por eso, *en rigor*, no hay más argumentos que los de hombre a hombre. Porque, viceversa, una idea es siempre un poco estúpida si el que la dice no cuenta al decirla con *quién* es aquel a quien se dice. El decir, el *logos* es, en su estricta realidad, humanísima conversación, diálogos –*διάλογος*–, *argumentum hominis ad hominem*. El diálogo es el *logos* desde el punto de vista del otro, del prójimo.

Esta ha sido la sencilla y evidente norma que ha regido mi escritura desde la primera juventud.» [Ortega y Gasset, José: “Prólogo para alemanes” (1958), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 17]



«“Yo soy yo y mi circunstancia.” Esta expresión, que aparece en mi primer libro y que condensa en último volumen mi pensamiento filosófico, no significa solo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina.

Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial. Con esto quiero decir que lo es deliberadamente, porque sin deliberación, y aun contra todo propósito opuesto, claro es que jamás ha hecho el hombre cosa alguna en el mundo que no fuera circunstancial. Esto es precisamente lo que el lema citado manifiesta. El hecho radical, el hecho de todos los hechos –esto es, aquel dentro del cual se dan todos los demás como detalles e ingredientes de él–, es la vida de cada cual. Toda otra realidad que no sea la de mi vida es una realidad secundaria, virtual, interior a mi vida, y que en esta tiene su raíz o su hontanar. Ahora bien: mi vida consiste en que yo me encuentro forzado a existir en una circunstancia determinada.

No hay vida en abstracto. Vivir es haber caído prisionero de un contorno inexorable. Se vive aquí y ahora. La vida es, en este sentido, absoluta actualidad. Esta idea fundamental fue vista por mí y formulada cuando la filosofía europea, y especialmente la de mis maestros más inmediatos, sostenían lo contrario y se obstinaban en el tradicional idealismo que yo desenmascararé como utopismo, es decir, la existencia fuera de todo lugar y tiempo.

Hoy han descubierto esta verdad en Alemania, y algunos de mis compatriotas caen ahora en la cuenta de ella; pero es un hecho incontrovertible que fue pensada en español hacia 1914.

Mi incesante batalla contra el utopismo no es sino la consecuencia de haber sorprendido estas dos verdades: que la vida –en el sentido de vida humana, y no de 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.» [Ortega y Gasset, José: “Prólogo a una edición de sus obras”, en *Obras completas*. Madrid. Revista de Occidente, 1961, vol. VI, p. 347]



«Todos los portentos, en principio inagotables, de las ciencias naturales se detendrán siempre ante la extraña realidad que es la vida humana. ¿Por qué? Si todas las cosas han rendido grandes porciones de su secreto a la razón física, ¿por qué se resiste esta sola denodadamente?

La causa tiene que ser profunda y radical; tal vez, nada menos que esto: que el hombre no es una cosa, que es falso hablar de la naturaleza humana, que el hombre no tiene naturaleza.

La vida humana, por lo visto, no es una cosa, no tiene una naturaleza, y, en consecuencia, es preciso resolverse a pensarla con categorías, con conceptos radicalmente distintos de –los que nos aclaran los fenómenos de la materia.

La empresa es difícil, porque, desde hace tres siglos, el fisicismo nos ha habituado a dejar a nuestra espalda, como entidad sin importancia ni realidad, precisamente esa extraña realidad que es la vida humana. [...]

El hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama –su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento.

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.

Esto muestra que 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. La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*. La vida es quehacer. La vida, en efecto, da mucho que hacer. [...]

El hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho. Pudieron pasarle, pudo hacer otras cosas, pero he aquí que lo que efectivamente le ha pasado y ha hecho constituye una inexorable trayectoria de experiencias que lleva a su espalda, como el vagabundo el hatillo de su haber. [...]

En suma, que el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene..., historia. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia –como *res*

*gestae*– al hombre. Una vez más tropezamos con la posible aplicación de conceptos teológicos a la realidad humana. *Deus cui hoc est natura quod fecerit...*, dice San Agustín. Tampoco el hombre tiene otra “naturaleza” que lo que ha hecho.» [Ortega y Gasset, José: “Historia como sistema (1941)”, en *Obras completas*. Madrid. Revista de Occidente, 1961, vol. VI, p. 24-25; 32-33; 41]

## **IDEAS Y CREENCIAS**

*Creemos en la razón y no en sus ideas. Las “ideas” las tenemos y sostenemos; pero que en las “creencias” estamos; es decir, que son ellas quienes nos tienen, nos sostienen y nos retienen.*

Resumo: cuando intentamos determinar cuáles son las ideas de un hombre o de una época, solemos confundir dos cosas radicalmente distintas: sus creencias y sus ocurrencias o “pensamientos”. En rigor, sólo estas últimas deben llamarse “ideas”.

Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas “vivimos, nos movemos y somos”. Por lo mismo, no solemos tener conciencia expresa de ellas, no las pensamos, sino que actúan latentes, como implicaciones de cuanto expresamente hacemos o pensamos. Cuando creemos de verdad en una cosa, no tenemos la “idea” de esa cosa, sino que simplemente “contamos con ella”.

En cambio, las ideas, es decir, los pensamientos que tenemos sobre las cosas, sean originales o recibidos, no poseen en nuestra vida valor de realidad. Actúan en ella precisamente como pensamientos nuestros y sólo como tales. Esto significa que toda nuestra “vida intelectual” es secundaria a nuestra vida real o auténtica y representa en ésta sólo una dimensión virtual o imaginaria.

Se preguntará qué significa entonces la verdad de las ideas, de las teorías. La verdad o falsedad de una idea es una cuestión de “política interior” dentro del mundo imaginario de nuestras ideas. Una idea es verdadera cuando corresponde a la idea que tenemos de la realidad. Pero nuestra idea de la realidad no es nuestra realidad. Ésta consiste en todo aquello con que de hecho contamos al vivir. Ahora bien, de la mayor parte de las cosas con que de hecho contamos, no tenemos la menor idea, y si la tenemos –por un especial esfuerzo de reflexión sobre nosotros mismos– es indiferente, porque no nos es realidad en cuanto idea, sino, al contrario, en la medida en que no nos es sólo idea, sino creencia infraintelectual.

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. Una vez hecho esto y bien hecho, habrá lugar para

plantearse las otras dos cuestiones: ¿En qué relación mutua actúan las ideas y las creencias? ¿De dónde vienen, cómo se forman las creencias?

Dije que inducía a error dar indiferentemente el nombre de ideas a creencias y ocurrencias. Ahora agrego que el mismo daño produce hablar, sin distinguos, de creencias, convicciones, etc., cuando se trata de ideas.

Es, en efecto, una equivocación llamar creencia a la adhesión que en nuestra mente suscita una combinación intelectual, cualquiera que ésta sea. Elijamos el caso extremo que es el pensamiento científico más riguroso, por tanto, el que se funda en evidencias. Pues bien, aun en ese caso, no cabe hablar en serio de creencia. Lo evidente, por muy evidente que sea, no nos es realidad, no creemos en ello. Nuestra mente no puede evitar reconocerlo como verdad; su adhesión es automática, mecánica. Pero, entiéndase bien, esa adhesión, ese reconocimiento de la verdad no significa sino esto: que, puestos a pensar en el tema, no admitiremos en nosotros un pensamiento distinto ni opuesto a ese que nos parece evidente.

Pero... ahí está: la adhesión mental tiene como condición que nos pongamos a pensar en el asunto, que queramos pensar. Basta esto para hacer notar la irrealidad constitutiva de toda nuestra "vida intelectual". Nuestra adhesión a un pensamiento dado es, repito, 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.

Porque realidad es precisamente aquello con que contamos, queramos o no. Realidad es la contravoluntad, lo que nosotros no ponemos; antes bien, aquello con que topamos. Además de esto, tiene el hombre clara conciencia de que su intelecto se ejercita sólo sobre materias cuestionables; que la verdad de las ideas se alimenta de su cuestionabilidad. Por eso, consiste esa verdad en la prueba que de ella pretendemos dar.

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. De suerte que la firmeza de la idea más firme se reduce a la solidez con que aguanta ser referida a todas las demás ideas. Nada menos, pero también nada más.

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. Entre nosotros y nuestras ideas hay, pues, siempre una distancia infranqueable: la que va de lo real a lo imaginario.

En cambio, con nuestras creencias estamos inseparablemente unidos. Por eso cabe decir que las somos. Frente a nuestras concepciones gozamos un margen, mayor o menor, de independencia. Por grande que sea su influencia sobre nuestra vida, podemos siempre suspenderlas, desconectarnos de nuestras teorías.

Es más, de hecho, exige siempre de nosotros algún especial esfuerzo, comportarnos conforme a lo que pensamos, es decir, tomarlo completamente en serio. Lo cual revela que no creemos en ello, que presentimos como un riesgo esencial fiarnos de nuestras ideas, hasta el punto de entregarles nuestra conducta tratándolas como si fueran creencias. De otro modo, no apreciaríamos el ser "consecuente con sus ideas" como algo especialmente heroico.

No puede negarse, sin embargo, que nos es normal regir nuestro comportamiento conforme a muchas "verdades científicas". Sin considerarlo heroico, nos vacunamos, ejercitamos usos, empleamos instrumentos que, en rigor, nos parecen peligrosos y cuya seguridad no tiene más garantía que la de la ciencia.

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, inteligencia, así en general, y esa fe no es una idea sobre la inteligencia. Compárese la precisión de esa fe en la inteligencia con la imprecisa idea que casi todas las gentes tienen de la inteligencia.

Nuestra fe en la razón ha aguantado imperturbable los cambios más escandalosos de sus teorías, inclusive los cambios profundos de la teoría sobre qué es la razón misma.

Nuestra relación con las ideas, con el mundo intelectual no es de fe en ellas: las cosas que nuestros pensamientos, que las teorías nos proponen, no nos son realidad, sino precisamente y sólo... ideas.» [Ortega y Gasset, José: "Ideas y creencias" (1940), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. V, p. 387 ss]



«Es forzoso insinuar el carácter preintelectual, esto es, viviente de la inteligencia misma, oponiéndose a la doctrina inveterada según la cual el hombre se ocupa en conocer simplemente porque tiene entendimiento. Al descender por debajo del conocimiento mismo, por tanto, de la ciencia como hecho genérico y descubrir la función vital que la inspira y moviliza, nos encontramos con que no es sino una forma especial de otra función más decisiva y básica –la *creencia*.

Esto nos prepara para comprender cómo el hombre puede pasar de una fe a otra y en qué situación se halla mientras dura el tránsito, mientras vive en dos *creencias*, sin sentirse instalado en ninguna, por tanto, en sustancial

crisis.» [Ortega y Gasset, José: "En torno a Galileo" (1933), en O. C., Madrid, 1964, vol. V, p. 11]



«Ahora, creo, se hace palmario por qué mientras se vive de lleno en la creencia no cabe sentir, ni siquiera cabe entender, qué cosa es eso de la Verdad. Lo característico de las "creencias" frente a las "ideas" u opiniones –incluyendo en estas las doctrinas más rigurosamente científicas– es que la realidad, plena y auténtica realidad, no nos es sino aquello en que creemos, y nunca aquello que pensamos.

Lo característico de las "creencias" frente a las "ideas" u opiniones –incluyendo en estas las doctrinas más rigurosamente científicas– es que la realidad, plena y auténtica realidad, no nos es sino aquello en que creemos, y nunca aquello que pensamos.

Nuestras "creencias" no nos aparecen nunca como opiniones ni personales, ni colectivas, ni universales, sino como siendo ellas desde luego algo no intelectual, sino la "realidad misma". Es más: de buena parte de nuestras creencias no tenemos siquiera noticia. Actúan en nosotros por detrás de nuestra lucidez mental, y para descubrirlas no hemos de buscarlas entre las "ideas que tenemos", sino entre las "cosas con que contamos". La forma de conciencia que en nosotros tienen las "creencias", no es un "darse cuenta", una νόησις *nóesis* [visión intelectual, pensamiento; en fenomenología, acto intencional de intelección o intuición], sino un simple y directo "contar con".

Darse cuenta de una cosa sin contar con ella –como nos pasa con el centauro, con los teoremas matemáticos, con la teoría de la relatividad, con nuestra propia filosofía–, eso es una "idea". Contar con una cosa sin pensar en ella, sin darse cuenta de ella –como nos pasa con la solidez de la tierra sobre que vamos a dar el próximo paso, con el sol que va a salir mañana, eso es una "creencia". De ello se sigue que *no creemos nunca en una idea*, y como la teoría –ciencia, filosofía, etc.– no es sino "ideas", no tiene sentido pretender del hombre que crea en la teoría; ya todo el que, violentando las cosas, por manía de ser heroico o por tendencia al histrionismo, ha querido fingir que *creía* en sus *ideas*, se le ha conocido en la cara la honorable superchería.

De aquí que la teoría, las ideas, aun las más firmes y demostradas, posean en nuestra vida un carácter espectral, irreal, imaginario, no últimamente serio. Digo esto porque no somos nunca nuestras ideas, no las confundimos con nosotros, sino que meramente las pensamos, y todo pensar no es, hablando en concreción, sino fantasía.

Cuando el hombre cae en la cuenta de que sus creencias no son la única realidad, sino que hay otras distintas, pierde ipso Jacto su virginidad, inocencia y energía de creencias. Se da cuenta de ellas como meras creencias, esto es, como «ideas». Adquiere entonces frente a ellas una

libertad que antes no poseía. Dejan de tenerle y retenerle. Se hacen revocables, pierden el peso absoluto de su absoluta seriedad y van a aproximarse a la poesía, formando parte de un mundo que tiene, frente a aquella dimensión seria, una dimensión de juego.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 288]

## **IMAGINACIÓN Y CIENCIA – LA CIENCIA ES CONSTRUCCIÓN**

*La imaginación nos permite escapar al peso grave de la existencia.* (Ortega)

«Para vivir tiene el hombre 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. Ni más ni menos que un novelista por lo que respecta al carácter imaginario de su creación. La diferencia está en el propósito con que la crea. Un plano topográfico no es más ni menos fantástico que el paisaje de un pintor. Pero el pintor no ha pintado su paisaje para que le sirva de guía en su viaje por la comarca, y el plano ha sido hecho con esta finalidad.

El «mundo interior» que es la ciencia, es el ingente plano que elaboramos desde hace tres siglos y medio para caminar entre las cosas. Y viene a ser como si nos dijéramos: «suponiendo que la realidad fuera tal y como yo la imagino, mi comportamiento mejor en ella y con ella debía ser tal y tal. Probemos si el resultado es bueno». La prueba es arriesgada. No se trata de un juego. Va en ello el acierto de nuestra vida. ¿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 entre una fantasía y otra para dirigir nuestra conducta y hacer la prueba, pero no podemos elegir entre fantasear o no. El hombre está condenado a ser novelista. El posible acierto de sus fantasmagorías será todo lo imposible que se quiera; pero, aun así, ésta es la única probabilidad con que el hombre cuenta para subsistir. La prueba es tan arriesgada que ésta es la hora en que todavía no ha conseguido con holgada suficiencia resolver su problema y *estar en lo cierto* o acertar. Y lo poco que en este orden ha conseguido ha costado milenios y milenios y lo ha logrado a fuerza de errores, es decir, de embarcarse en fantasías absurdas, que fueron como callejones sin salida de que tuvo que retirarse maltrecho.

Pero esos errores, experimentados como tales, son los únicos *points de repere* que tiene, son lo único verdaderamente logrado y consolidado. Sabe hoy que, por lo menos, esas figuras de mundo por él imaginadas en el pasado no son la realidad. 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. En la existencia individual lo llamamos «experiencia de la vida» y tiene el inconveniente de que es poco aprovechable porque el mismo sujeto tiene que errar primero, para acertar luego, y el luego es, a veces, ya demasiado tarde. Pero en la historia fue un tiempo pasado quien erró y nuestro tiempo quien puede aprovechar la experiencia.» [Ortega y Gasset, José: "Ideas y creencias" (1934), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. V, p. 404-405]



«Si para conocer, el pensamiento no tuviese otra cosa que hacer sino reflejar una realidad que está ya ahí, en los hechos, presta como una virgen prudente esperando al esposo, la ciencia sería cómoda faena. Mas acontece que la realidad no es un regalo que los hechos hacen al hombre. Siglos y siglos los hechos siderales estaban patentes ante los ojos humanos y, sin embargo, lo que estos hechos presentaban al hombre, lo que estos hechos patentizaban no era una realidad, sino todo lo contrario, un enigma, un arcano, un problema, ante el cual se estremecía de pavor.

Los hechos vienen a ser como las figuras de un jeroglífico. La figura jeroglífica nos dice "¿Me ves bien? Bueno, pues eso que de mí no es mi verdadero ser. Yo estoy aquí para advertirte que yo no soy mi efectiva realidad. Mi sentido está detrás de mí, oculto por mí. Para llegar a él tienes que no fiarte de mí, que no tomarme a mí como la realidad misma, sino, al contrario, tienes que interpretarme y esto supone que has de buscar como verdadero sentido de este jeroglífico otra cosa muy distinta del aspecto que ofrecen sus figuras".

La ciencia es interpretación de los hechos. Por sí mismos no nos dan la realidad, al contrario, la ocultan, nos plantean el problema de la realidad. Si no hubiera hecho no habría problema, no habría enigma, no habría nada oculto que es preciso des-ocultar, des-cubrir. La palabra con que los griegos nombraban la verdad es *alétheia*, que quiere decir descubrimiento, quitar el velo que oculta y cubre algo. Para es-cubrir la realidad es preciso que retiremos por un momento los hechos de en torno nuestro y nos quedemos solos con nuestra mente.

Entonces, por nuestra propia cuenta y riesgo, imaginamos una realidad, fabricamos una realidad imaginaria, puro invento nuestro; luego, siguiendo en la soledad de nuestro íntimo imaginar, hallamos qué aspecto, qué figuras visibles, es suma, qué hechos produciría esa realidad imaginaria.

Entonces es cuando salimos de nuestra soledad imaginativa, de nuestra mente pura y aislada y comparamos esos hechos que la realidad imaginada por nosotros produciría con los hechos efectivos que nos rodean. Si casan unos con otros es que hemos descifrado el jeroglífico, que hemos descubierto la realidad que los hechos cubrían y arcanizaban.

Esta faena es la ciencia; como se ve consiste en dos operaciones distintas. Una puramente imaginativa, creadora, que el hombre pone de su propia y libérrima sustancia; otra confrontadora con lo que no es el hombre, con lo que le rodea, con los hechos, con los datos.

La realidad no es dato, algo dado, regalado –sino que es construcción que el hombre hace con el material dado. Toda la ciencia moderna no ha hecho sino eso. Sus creadores sabían muy bien que la ciencia de los hechos tiene en un cierto momento que desentenderse de estos, quitárselos de delante y ocuparse en puro imaginar.

Así, los cuerpos lanzados se mueven de innumerables modos, suben, bajan, siguen en su trayecto las curvas más diversas, con las más distintas velocidades. En tan inmensa variedad nos perdemos. ¿Qué hace, en cambio, Galileo? En vez de perderse en la selva de los hechos entrando en ellos como pasivo espectador, comienza por imaginar la génesis del movimiento en los cuerpos lanzados *cujus motus generationem talem constituo. Mobile quoddam super planum horizontale proiectum* mente concipio *omni secluso impedimento* – “concibo por obra de mi mente un móvil lanzado sobre un plano horizontal y quitando todo impedimento”.

Se trata de un móvil imaginario en un plano idealmente horizontal y sin estorbo alguno –pero esos estorbos, impedimentos que Galileo imaginariamente quita al móvil son los hechos–, ya que todo cuerpo observable es mueve entre impedimentos, rozando otros cuerpos y por ellos rozado. Comienza, pues, por construir idealmente, mentalmente, una realidad. Solo cuando tiene ya lista su imaginaria realidad observa los hechos, mejor dicho, observa qué relación guardan los hechos con la imaginada realidad.

La ciencia, se entiende toda ciencia de cosas, sean estas corporales o espirituales, es tanto obra de la imaginación como de observación, que esta última no es posible sin aquella –en suma, que la ciencia es construcción. [...] Galileo se encuentra ante los cuerpos que se mueven. Se mueven tantos de tan diversos modos, que en vano podremos averiguar de ellos lo que sea el movimiento.

Si el movimiento no tiene una estructura esencial siempre idéntica de que los movimientos singulares de los cuerpos son meras variaciones y modificaciones, la física es imposible.

Por eso Galileo no tiene más remedio que comenzar por constituir el esquema de todo movimiento. En los que luego observe, ese esquema

tendrá que cumplirse siempre, y gracias a ese esquema sabemos qué y por qué se diferencian unos de otros los movimientos efectivos.

Es preciso que el humo ascendente de la chimenea aldeana y en la piedra que cae de una torre exista bajo aspectos contradictorios una misma realidad, esto es, que el humo suba precisamente por las mismas causas que la piedra baja. [...]

Toda ciencia de realidad, sea esta corporal o espiritual, tiene que ser una construcción y no un mero espejo de los hechos. La física en tiempos de Galileo se resolvió a ser esto.

La exactitud de aproximación que le es propia a la física no procede de su método constructivo como tal, sino que le viene impuesta por su objeto, la magnitud. Lo exacto no es, pues, tanto el pensar físico como su objeto –el fenómeno físico.» [Ortega y Gasset, José: "En torno a Galileo" (1933), en O. C., Madrid, 1964, vol. V, p. 15-17; 19; 21]



«La característica de lo dudoso es que ante ello no sabemos qué hacer. ¿Qué haremos, pues, cuando lo que nos pasa es precisamente que no sabemos qué hacer porque el mundo –se entiende, una porción de él– se nos presenta ambiguo?

Con él no hay nada que hacer. Pero en tal situación es cuando el hombre ejercita un extraño hacer que casi no parece tal: el hombre se pone a pensar. Pensar en una cosa es lo menos que podemos hacer con ella. No hay ni que tocarla. No tenemos ni que movernos.

Cuando todo en torno nuestro falla, nos queda, sin embargo, esta posibilidad de meditar sobre lo que nos falla. El intelecto es el aparato más próximo con que el hombre cuenta. Lo tiene siempre a mano. Mientras cree no suele usar de él, porque es un esfuerzo penoso. Pero al caer en la duda se agarra a él como a un salvavidas.

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. Hay fantasías exactas.

Más aún: sólo puede ser exacto lo fantástico. No hay modo de entender bien al hombre si no se repara en que la matemática brota de la misma raíz que la poesía, del don imaginativo.» [Ortega y Gasset, José: "Ideas y creencias" (1940), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. V, p. 394]

## **LO FANTÁSTICO Y LO REAL – EL MUNDO POÉTICO**

«Todos estos mundos íntimos, incluso el de la ciencia, tienen una dimensión común con la poesía, a saber: que son obra de nuestra fantasía. Lo que se llama pensamiento científico no es sino fantasía exacta.

Más aún: a poco que se reflexione se advertirá que la realidad no es nunca exacta y que sólo puede ser exacto lo fantástico (el punto matemático, el átomo, el concepto en general y el personaje poético). Ahora bien, lo fantástico es lo más opuesto a lo real; y, en efecto, todos los mundos forjados por nuestras ideas se oponen en nosotros a lo que sentimos como la realidad misma, al «mundo exterior».

El mundo poético representa el grado extremo de lo fantástico, y, en comparación con él, el de la ciencia nos parece estar más cerca del real. Perfectamente; pero, si el mundo de la ciencia nos parece casi real *comparado* con el poético, no olvidemos que también es fantástico y que, *comparado con la realidad*, no es sino fantasmagoría.

Pero esta doble advertencia nos permite observar que esos varios "mundos interiores" son encajados por nosotros dentro del mundo real o exterior, formando una gigantesca articulación.

Quiero decir que uno de ellos, el religioso, por ejemplo, o el científico, nos parece ser el más próximo a la realidad, que sobre él va montado el de la *sagesse* o experiencia espontánea de la vida, y en torno a éste el de la poesía.

El hecho es que vivimos cada uno de esos mundos con una dosis de "seriedad" diferente o, viceversa, con grados diversos de ironía.» [Ortega y Gasset, José: "Ideas y creencias" (1934), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. V, p. 406]

## **EL LLAMADO ESPÍRITU**

«El llamado "espíritu" es una potencia demasiado etérea que se pierde en el laberinto de sí misma, de sus propias infinitas posibilidades. ¡Es demasiado fácil pensar!

La mente en su vuelo apenas si encuentra resistencia. Por eso es tan importante para el intelectual palpar los objetos materiales y aprender en

su trato con ellos una disciplina de contención. Los cuerpos han sido los maestros del espíritu, como el centauro Quirón fue el maestro de los griegos. Sin las cosas que se ven y se tocan, el presuntuoso «espíritu» no sería más que demencia.

El cuerpo es el gendarme y el pedagogo del espíritu.» [Ortega y Gasset, José: "Ensimismamiento y alteración" (1939), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. V, p. 373]

## **SOBRE LA RELIGIÓN**

«¿Cuándo hay crisis sustantiva de una cultura? La cultura, rigurosamente hablando, es el sistema de convicciones últimas sobre la vida; es lo que se cree con postrera y radical fe sobre el mundo. Esta fe puede ser científica o no, religiosa o sin Dios. La cuestión es que el hombre vea ante sí, con evidencia decisiva, la arquitectura de su mundo.

Porque vivir es tratar con un contorno, afanarse en él, esperar de él y temer de él. Si ese contorno hacia el cual vive se desdibuja por completo, si carece de puntos cardinales en que orientarse, si llega el hombre en su última sinceridad a no saber lo que es posible y lo que es imposible, no puede vivir auténticamente.

Como no hay más razón para que haga una cosa que para hacer la contraria se acostumbrará a vivir provisionalmente. ¿No es dramática esta situación? Porque cada cual tiene sólo una vida, y si resulta que de esa vida va a hacer una cosa provisional...

Hay crisis cultural sustantiva cuando el hombre se queda sin mundo en que vivir; es decir, en que realizar definitivamente su vida, que es para él lo único definitivo. Mundo es la arquitectura del contorno, la unidad de lo que nos rodea, el programa último de lo que es posible e imposible en la vida, debido y prohibido.

La educación agnóstica del siglo pasado debilitó el afán nativo en el hombre de buscar lo «definitivo», los puntos cardinales para la existencia, y se habituó la mente a moverse entre penúltimidades, que al ser sólo esto carecen de necesidad y se presentan como meras cosas plausibles que se pueden tomar o dejar o canjear entre sí.

Ejemplo máximo: la ciencia física. Es ella, sin duda, admirable; pero como no resuelve los últimos problemas ni fundamenta el último sentido de sí misma, es perfectamente razonable que un hombre se desentienda de ella.

Lo mismo la técnica. El automóvil es un aparato magnífico para ir de prisa de aquí a Socuéllamos. Pero, señor, ¡si yo no tengo nada que hacer en Socuéllamos!

Siempre falta a nuestra cultura ese último garfio por el cual agarre inexorablemente nuestra adhesión. Una cultura –como las ha habido– de

que el hombre no puede desentenderse porque está fundida con su existencia individual, es lo que llamo una cultura con raíces, hincada en el hombre, autóctona.

La moderna, al consistir en cosas plausibles y admirables, pero no necesarias e ineludibles, forma una mitología o pluralidad de dioses secundarios, todos convenientes y canjeables, pero ninguno necesario. Sólo el plano de la ultimidad coloca en su sitio al otro: al de las penultimidades.

Sólo cuando el hombre de hoy sienta el afán absoluto de ir a algún sitio tendrá verdadero sentido el automóvil. Una vida sin «mundo», es decir, sin un contorno definitivo, sin tierra firme en que acontecer, es una vida falsa, sin raíces ni autoctonía.

Necesidad del buen radicalismo, del "cardinalismo". No somos el cuerpo que ha perdido su sombra, sino la sombra que ha perdido su cuerpo. Todo ello terminará en que el hombre volverá a desear frenéticamente... un mundo.» [Ortega y Gasset: "Revés de almanaque", en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. II, p. 720-722]

«*El Santo* de Antonio Fogazzaro es la obra simbólica del modernismo. En él se propone con energía un problema doliente del alma contemporánea sobre el cual obliga a meditar, reteniendo algún tiempo el ánimo en esa atmósfera problemática.

Yo debo gratitud a este libro; leyéndolo he sentido lo que mucho tiempo hace no había podido gustar: la emoción católica. El hervor religioso que empuja por el mundo, temblando y ardiendo, el alma de Pedro Maironi, toda acongojada de misticismo, esponja empapada de caridad, ha reanimado algunas cenizas que acaso quedaban ocultas en las rendijas de mi hogar espiritual. No han llegado a dar fuego mis cenizas místicas; probablemente no lo darán nunca.

Mas esta fórmula del futuro catolicismo, predicada en *El Santo*, nos hace pensar a los que vivimos apartados de toda Iglesia: si fuera tal el catolicismo, ¿no podríamos nosotros ser también algún día católicos? ¿No podríamos gozar de esas blandas albricias con que obsequia la fe a quien visita? Son estas albricias un consuelo plenario para la grande melancolía y una disciplina más prieta para la voluntad; ¿no han de ser apetecibles?

Nunca olvidaré que cierto día, en un pasillo del Ateneo, me confesó un ingenuo ateneísta que él había nacido sin el prejuicio religioso. Y esto me lo decía, poco más o menos, con el tono y el gesto que hubiera podido declararme: Yo, ¿sabe usted?, he nacido sin el rudimento del tercer párpado.

Semejante manera de considerar la religión es profundamente chabacana. Y o no concibo que ningún hombre, el cual aspire a henchir su espíritu indefinidamente, pueda renunciar sin dolor al mundo de lo religioso; a mí,

al menos, me produce enorme pesar sentirme excluido de la participación en ese mundo.

Porque hay un sentido religioso, como hay un sentido estético y un sentido del olfato, del tacto, de la visión. El tacto crea el mundo de la corporeidad; la retina, el mundo cambiante de los colores; el olfato, hace dobles los jardines, suscitando, junto al jardín de flores, un jardín de aromas.

Y hay ciegos y hay insensibles, y cada sentido que falta es un mundo menos que posee la fantasía, facultad andariega y vagabunda. Pues si hay un mundo de superficies, el del tacto, y un mundo de bellezas, hay también un mundo, más allá, de realidades religiosas. ¿No compadecemos al hermano nuestro falto de sentido estético?

A este amigo mío ateneísta faltaba la agudeza de nervios requerida para sentir, al punto que se entra en contacto con las cosas, esa otra vida de segundo plano que ellas tienen, su vida religiosa, su latir divino.

Porque es lo cierto que, sublimando toda cosa hasta su última determinación, llega un instante en que la ciencia acaba sin acabar la cosa; este núcleo trascientífico de las cosas es su religiosidad.» [Ortega y Gasset: "Sobre *El Santo*" (1908), *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. I, p. 430-431]

Por estas fechas de 1908 tenía claro varias cosas: Que la religión no es algo superfluo; que su ausencia es una desgracia humana como la del ciego o la de quien carece de sentido artístico. Y que la ciencia no puede contestar a lo último y decisivo en la vida como lo intenta la religión.

## **DEFENSA DEL TEÓLOGO FRENTE AL MÍSTICO**

«El mundo está lleno de charlatanes, de vanidosos, de embaucadores, de dementes. El criterio en este caso no me parece de difícil hallazgo; yo creeré que alguien ve más que yo cuando esa visión superior, invisible para mí, le proporciona superioridades visibles para mí. Juzgo por sus efectos.

Conste, pues, que no es la inefabilidad ni la imposible transferencia del saber místico lo que hace al misticismo poco estimable. Mi objeción al misticismo es que de la visión mística no redundaba beneficio alguno intelectual. Por fortuna, algunos místicos han sido, antes que místicos, geniales pensadores –como Plotino, el maestro Eckehart y el señor Bergson. En ellos contrasta peculiarmente la riqueza, la fertilidad de pensamiento, lógico o expreso, con la miseria de sus averiguaciones extáticas.

El misticismo tiende a explotar la profundidad y especula con lo abismático; por lo menos, se entusiasma con las honduras, se siente atraído por ellas. Ahora bien, la tendencia de la filosofía es de dirección opuesta. No le interesa sumergirse en lo profundo como la mística, sino, al revés, emerger de lo profundo a la superficie.

Contra lo que suele suponerse, es la filosofía un gigantesco afán de superficialidad, quiero decir de traer a la superficie y tornar patente, claro, perogrullesco, si es posible, lo que estaba subterráneo, misterioso y latente. Detesta el misterio y los gestos melodramáticos del iniciado, del mistagogo.

La filosofía es un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de mediodía. Su propósito radical es traer a la superficie, declarar, descubrir lo oculto o velado –en Grecia, la filosofía comenzó por llamarse *alétheia*, que significa desocultación, revelación o desvelación–, en suma, manifestación. Y manifestar no es sino hablar, logos. Si el misticismo es callar, filosofar es decir, descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser: «ontología». Frente al misticismo, la filosofía quisiera ser el secreto a voces.

Comprendo, pues, perfectamente, y de paso comparto, la falta de simpatía que han mostrado siempre las Iglesias hacia los místicos, como si temiesen que las aventuras extáticas trajesen desprestigio sobre la religión. El extático es, más o menos, un «frenético».

Por eso se compara él mismo a un hombre ebrio. Le falta medida y claridad mental. Da a la relación con Dios un carácter orgiástico que repugna a la grave severidad del verdadero sacerdote. El caso es que, con rara coincidencia, el mandarín confuciano experimenta un desdén hacia el místico taoísta, parejo al que el teólogo católico siente hacia la monja iluminada. Los partidarios de la bullanga en todo orden preferirán siempre la anarquía y la embriaguez de los místicos a la clara y ordenada inteligencia de los sacerdotes, es decir, de la Iglesia. Yo siento no poder acompañarlos tampoco en esta preferencia. Me lo impide una cuestión de veracidad. Y es ella que cualquiera teología me parece transmitirnos mucha más cantidad de Dios, más atisbos y nociones sobre la divinidad, que todos los éxtasis juntos de todos los místicos juntos.» [Ortega y Gasset, José: "Defensa del teólogo frente al místico" (1929), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. V, p. 455-456]

## **SOBRE EL MODERNISMO RELIGIOSO**

«La intención de los modernistas no puede ser más piadosa en este respecto: quieren alhajarnos la mansión solariega del Evangelio, según el "confort2 moderno, para que no echemos de menos nuestras nuevas costumbres mentales de crítica, de racionalidad. ¡Benditos sean! Los romanos primitivos, para lograr la paz con los dioses –*pacem deorum quaerere*– hacían sacrificios en sus altares domésticos: los modernistas, más piadosos, sacrifican la quietud de sus corazones para ponernos a nosotros en paz con la divinidad. No abrigo esperanza de que su labor rinda frutos; pero merece fervorosas simpatías.

Los fanáticos cometerán tal vez la indelicadeza de pensar que esta simpatía nuestra hacia los modernistas no es sino el natural alborozo ante una

enfermedad grave que sobrecoge a la Iglesia. Nada de eso: es mucho más noble y discreto el origen de nuestra simpatía.

Una Iglesia católica amplia y salubre, que acertara a superar la cruda antinomia entre el dogmatismo teológico y la ciencia, nos parecería la más potente institución de cultura: esta Iglesia sería la gran máquina de educación del género humano. Por eso, todo intento que fomente la venida de esa Iglesia parecerá simpático, tendrá derecho a que le ofrezcamos el rescoldo caliente de nuestros deseos y esperanzas.

Probablemente los fanáticos se obstinarán en no creer tan limpias nuestras intenciones; en general, he observado que los hombres de mucha fe se consideran exentos en la práctica vital del ejercicio de la buena fe.

No cabe pedir a la reforma modernista mayor nobleza, más fino sentido para lo que constituye la esencia tradicional de la moralidad y de la razón humanas. Es preciso, de un lado, podar el árbol dogmático, demasiado frondoso para el clima intelectual moderno, dar mayor fluidez a la creencia, sutilizar la pesadumbre teológica: se hace forzosa una reforma de la letra católica. Por otro lado, es menester volver a la vida evangélica, y al través de la entusiasta nerviosidad franciscana ejercitar la otra virtud moderna, la virtud política, el socialismo.

Una vez descrito el doble sentido de la reforma, a nadie extrañará la enemiga de los jesuitas hacia ella. La tradición jesuítica es precisamente contradictoria de la simplificación dogmática y de la moral rígida. Así lo sugería el malicioso abate Galliani en carta a madama D'Epinay:

“A fin de consolarme, leo los pensamientos sobre táctica de M. de Silva, que alarga las bayonetas y acorta los fusiles para triunfar en la guerra; como los jesuitas alargaban el Credo y acortaban el Decálogo para triunfar en la sociedad”.» [Ortega y Gasset: “Sobre *El Santo*” (1908), *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. I, p. 431 ss]

## **SOBRE LA TEOLOGÍA DE RENAN**

Ernest Renan (1823-1892) un escritor, filólogo, filósofo, arqueólogo e historiador francés. Destacó principalmente por sus controvertidas obras sobre Jesús de Nazaret y el cristianismo primitivo, así como por sus polémicas teorías acerca de los pueblos semitas y el islam, los tipos de razas y el concepto “espiritual” de nación.

Desde una perspectiva estrictamente racionalista, Renan aborda la denominada “búsqueda del Jesús histórico” en su *Vie de Jésus* (1863), en la que el autor ofrece una interpretación del Nuevo Testamento libre de toda referencia sobrenatural y una visión de Jesús como “un hombre incomparable, tan grande que no me gustaría contradecir a aquellos que, impresionados por el carácter excepcional de su obra, lo llaman Dios”.

Lo que distingue, en efecto, a Jesús de los agitadores de su época y de los de todos los siglos es su perfecto idealismo. En ciertos aspectos, Jesús es un anarquista, porque no tiene ninguna idea del gobierno civil.

Este gobierno le parece pura y simplemente un abuso. Todo magistrado le parece un enemigo natural de los hombres de Dios; anuncia a sus discípulos altercados con la política, pero nunca se manifiesta en él el intento de sustituir a los poderosos y a los ricos. Concluye con la siguiente afirmación:

«Cualesquiera que puedan ser los inesperados fenómenos del porvenir, Jesús no será eclipsado. Su culto se remozará sin cesar; su leyenda provocará lágrimas sin fin; sus sufrimientos enternecerán a los mejores corazones; todos los siglos proclamarán que no ha nacido entre los hijos de los hombres ninguno más grande que Jesús.»

«El pensamiento de Renán en este asunto me parece transparente. Dios es la categoría de la dignidad humana; la variedad riquísima de dogmas religiosos viene a confortar la opinión de que lo divino es como el lugar imaginario sobre que el hombre proyecta cuanto halla en sí de gran valor, cuanto le aparta de la bestia sutilizando su naturaleza y dignificando sus instintos.

Esa proyección es inconsciente, no un acto deliberado. Un individuo se siente súbitamente impulsado a sacrificarse por el interés común, a decir, por ejemplo, la verdad, cuando decir la verdad cuesta la vida, a defender un derecho social no reconocido.

Antes de inventarse la psicología, antes de que se descubriera una cosa que se llama voluntad, sentimiento del deber, etc., ¿cómo podía aquel individuo interpretar lo que en él, allá en su interior acontecía? Tenía que atribuirlo a una fuerza elemental, como el fuego o el viento, a un poder externo superior a él, que le poseía y le obligaba a ser justo, a ser veraz. Recuérdese que, aun en Homero, las enfermedades son seres que se apoderan de los cuerpos. No era, pues, justo el hombre sin psicología, sino que un ser hipotético, al cual llama Justicia, le mueve y le fuerza a obrar de tal suerte. La Justicia, la Sabiduría, la Fortaleza son Dios.

La reflexión destruye esas personificaciones y las reduce a fuerzas interiores del espíritu humano. La Justicia queda descompuesta en la serie de actos justos realizados por los hombres; la Verdad suma hay que buscarla en la historia de las matemáticas; el Bien queda convertido en el proceso doloroso de renunciamentos, de sacrificios, de generosidades, merced al cual ha llegado a madurar la constitución política y habitual de nuestra sociedad. Dios queda disuelto en la historia de la humanidad; es inmanente al hombre: es, en cierto modo, el hombre mismo padeciendo y esforzándose en servicio de lo ideal. Dios, en una palabra, es la cultura.

“Tú eres mi mejor yo”, canta una vez Shelley a la mujer que inspira sus canciones; podría decirse que Dios es el conjunto de las acciones mejores

que han cumplido los hombres: el Partenón y el Evangelio, Don Quijote y la mecánica de Newton, la Revolución francesa y la "Historia Romana de Mommsen (1817-1903), las cooperativas de consumo y el régimen parlamentario. Dios es lo mejor del hombre, lo que le enorgullece, lo que intensifica su energía espiritual, la herencia científica y moral acumulada lentamente en la historia.» [Ortega y Gasset: "La teología de Renan" (1910), *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. I, p. 133 ss]

## **EL CRISTIANISMO Y EL MUNDO GRIEGO**

*La situación del hombre mediterráneo en el siglo I antes de Cristo era la desesperación.* (Ortega)

«La desesperación, en que la crisis consiste, lleva en una primera etapa a la exasperación, y la historia se llena de fenómenos exagerados, extremo con que el hombre procura embotarse, alcoholizarse.

Luego viene nueva calma: se acepta y reconoce lealmente que no hay esperanza, que esperar algo de sí mismo es desconocer la propia realidad. He aquí cómo el hombre descubre su esencial nulidad. Y esto, precisamente esto, es la salvación según el cristianismo. En vez de creer que el hombre natural es por sí algo suficiente, que se sostiene a sí mismo, descubre que consiste en pura dependencia, que su ser, su sustento, su realidad y su verdad no están en él, sino fuera de su naturaleza, es decir, que padecía un error de perspectiva, que el asunto más importante para él, su vida, no era un asunto natural, no consistía en ir y venir sobre la tierra, comer o pasar hambre, sufrir o gozar, llorar o reír, ni siquiera pensar.

Todo eso es mero antifaz, aspecto y *mise en scène* de su verdadero asunto vital, su vida sobrenatural, su cuestión con Dios. Todas las cuestiones intramundanas flotan como anécdotas en esta cuestión previa que el hombre tiene con Dios. Diríase que cuanto hacemos y nos pasa, en suma, "esta vida", está ahí sólo para ocultarnos como una máscara nuestra auténtica realidad, la que tenemos en lo absoluto, en Dios.

De suerte que lo que parecía real –la naturaleza y nosotros como parte de ella– resulta ahora irreal, pura fantasmagoría, y lo que parecía irreal, nuestra preocupación por lo absoluto o Dios, eso es la verdadera realidad. Esta paradoja, esta suma inversión de la perspectiva, es la base del cristianismo.

Los problemas del hombre natural no tienen solución: vivir, estar en el mundo, es constitutiva e irremediable perdición. El hombre tiene que ser salvado por lo sobrenatural. Esta vida no se cura sino con la otra. Lo único que el hombre puede hacer con sus propias fuerzas es negativo –negarse y negar el mundo, retraer de sí y de las cosas su atención y así, aligerado de peso terrenal, ser sorbido por Dios. Esto es lo esencial para la estructura de

la vida medieval. Porque trae consigo la radical tendencia a desentenderse del mundo natural.

Para el griego y el romano, la existencia era el problema de las relaciones entre el hombre y la naturaleza circundante –visible o invisible. Mas ahora el mundo es propiamente ultramundo y sobrenaturaleza. El hombre se queda, por lo pronto, sólo con Dios.» [Ortega y Gasset, José: “En torno a Galileo” (1933), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. V, p. 104]



«Todo extremismo fracasa inevitablemente porque consiste en excluir, en negar menos un punto todo el resto de la realidad vital. Pero este resto, como no deja de ser real porque lo neguemos, vuelve, vuelve siempre y se nos impone queramos o no. La historia de todo extremismo es de una monotonía verdaderamente triste: consiste en tener que ir pactando con todo lo que había pretendido eliminar.

Esto aconteció con el cristianismo. Porque fuera inútil pretender con eufemismos, ocultarlo: el cristianismo, en su iniciación y en sus formas más rigurosas, es un extremismo. Es más, sólo se puede entender su génesis cuando se ha entendido el modo vital del extremismo. Entre otras razones, por ésta me he detenido en su análisis.

También el cristianismo consiste en destacar y aislar una sola dimensión de la vida que el hombre antiguo había más o menos desatendido. Mas si reparamos en cuál es esa dimensión, pronto advertimos que tiene caracteres peculiares, en cierto modo únicos, que la colocan fuera de concurso y explican que sólo este extremismo cristiano llegase a prender y no digo a triunfar, porque triunfar, verdaderamente triunfar no es posible a ningún extremismo sino en la medida en que va dejando de serlo. Así en este caso.

El cristianismo empieza ya por diferenciarse de todos los demás desesperados de su tiempo en que es más radical que todos ellos y el único consecuente con su desesperación. [...]

El hombre desesperado cae en la cuenta de que esto –desespera– no es algo que le pasa, pero que podía no pasarle, y de que puede librarse si le pasa, sino que es su ser mismo, su naturaleza. Esta vida, en su sustancia misma, no es sino desesperación. El hombre es una realidad que no puede valerse a sí misma; no está en su propia mano, no se sostiene a sí mismo. Desesperar es sentir que somos constitutiva impotencia, que dependemos en todo de algo distinto de nosotros.

La perspectiva en que solemos movernos nos hace creer que el hombre con la naturaleza en torno se basta para que su vida sea algo positivo. Este es el error radical de que hay que curarse –la definición misma del pecado que da San Agustín en la Ciudad de Dios; *sibi quodam modo fieri atque esse*

*principium*–: creer que es principio de su ser y de su hacer; en suma, nacerse ilusiones respecto a sí. Para el cristiano, el hombre confiado en sí, que aún espera algo de sí, es el esencial pecador.» [Ortega y Gasset, José: “En torno a Galileo” (1933), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. V, p. 117 y 119]



«El hombre, en una circunstancia o situación desesperada, se hace cristiano, es decir, reacciona con la interpretación cristiana de la vida.

El hombre sopesa el volumen entero de sus posibilidades vitales, cuanto él constituye como ser natural, y encuentra que no puede valerse, que esta vida es impotente para resolverse a sí misma; por tanto, que el hombre natural y su existencia no pueden ser la realidad. ¿Cómo va a ser real lo que no se basta a sí mismo ni para darse el ser ni para lograrse en él? ¿Cómo va a ser de verdad algo suficiente, real la vida humana, si nadie puede estar seguro de que va a poder concluir la frase: mi vida es algo?

La vida está constantemente en la inmediata inminencia de quedar aniquilada. Lo que tiene de realidad es estrictamente lo necesario para hacernos caer en la cuenta que su efectiva realidad no está en ella, sino fuera de ella. El hombre no es un ser suficiente, sino, por el contrario, el ser indigente, que necesita de otro en que apoyarse. Dicho en otra forma: esta vida es máscara de otra más real que la funda, completa, explica y justifica.

De este modo el hombre desesperado descubre, al reconocer la nulidad o insuficiencia de su vida tomada por sí, la necesidad de admitir otra existencia y otra realidad firme. Pero esa otra vida se descubre dialécticamente, como precisa contraposición a ésta, a la nuestra, a la que tenemos y llevamos. Esa otra realidad aparece con los atributos absolutamente opuestos a la realidad humana natural: no tiene comienzo ni término, es intemporal o eterna, es principio de sí misma, omnipotente, etc. En suma: esa realidad es Dios.

Hecho este descubrimiento y desde esta creencia, nuestra vida será vivida por nosotros bajo una perspectiva nueva. Todo lo que ella es y lo que en ella hagamos, lo referiremos a nuestra verdadera realidad, esto es, a lo que somos ante Dios o en Dios. De este modo reabsorbemos nuestra existencia temporal en la eternidad de Dios.

El hombre se dispone a vivir de espaldas a esta vida y cara a la ultravida. Noten ustedes la transformación radical del mundo, de lo que se considera como realidad, que esto representa. Antes, para el hombre griego, para lo que luego se va a llamar el pagano, realidad significaba el conjunto de las cosas psico-corporales o cosmos: la piedra, la planta, el animal, el hombre, el astro; es decir, lo que se ve y se toca más lo que se presume como ingrediente invisible e intangible de lo que se ve y se toca. Cuando el griego

meditaba sobre esa realidad e intentaba descubrir su estructura esencial, llegaba a conceptos como sustancia, causa, cualidad, movimiento, etc.; en suma, a las categorías del ser cósmico. Pero ahora realidad significa algo que no es corporal, ni siquiera psíquico –ahora la verdadera realidad consiste en el comportamiento del hombre con Dios–, en algo, pues, tan inmaterial, tan incorporeal, que llamarlo espiritual, como se le llamó, es ya materializarlo inadecuadamente.

Usando nuestra terminología, el mundo del cristiano se compone sólo de Dios y el hombre –frente a frente, trabados en una relación que pudiera denominarse puramente moral, si no hubiese que llamarla mejor ultramoral.

Ninguna de las categorías cósmicas del griego sirve para interpretar y describir esta extraña realidad que consiste, no en ser esto o lo otro –como piedra, planta, animal y astro–, sino en ser una conducta. El supuesto de ésta es que el hombre se siente dependiendo absolutamente de otro ente superior o, lo que es igual, se ve a sí mismo esencialmente como criatura. Y para quien exista como criatura, vivir tiene que significar no poder existir independiente, por sí, por su propia cuenta, sino por cuenta de Dios y en constante referencia a Él.

De aquí que para el puro cristiano el mundo –se entiende, éste–, la naturaleza, carezca de interés. Menos aún: la atención a la naturaleza fácilmente lleva al hombre a creer que es ella algo subsistente y suficiente, a caer en la perspectiva intramunda, a querer vivir por sí y desde sí. De aquí el desdén de los primeros siglos cristianos a todas las ocupaciones mundanales: a la política, a la economía y a las ciencias. Lo único verdaderamente real es el alma y Dios. El alma es el nombre tradicional con que se designa el yo. San Agustín, prototipo del hombre hecho ya cristiano del convertido, dirá: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.*

Esta posición es perfectamente lógica en un extremista cristiano, es decir, en un hombre que quiere ser sólo cristiano. Ahora bien: si para él no hay más realidad propiamente tal que el *Deus exuperantissimus* y la relación de la criatura con él, es evidente que no sirven de nada los conceptos de la filosofía griega obtenidos mediante un análisis de la pseudo-realidad cósmica. Y aquí tienen ustedes por qué en una lección anterior me atrevía yo a decir que cuanto se ha llamado filosofía cristiana ha sido más bien la traición intelectual a la auténtica intuición del cristianismo.

San Agustín, genialmente, intenta descubrir conceptos nuevos, adecuados a la nueva realidad, y, sin excesivo error, puede decirse que cuanto hay de efectiva filosofía cristiana se debe a él. Pero no bastaba un hombre, por genial que fuera: era menester des-pensar todos los viejos conceptos, liberarse de ellos y forjar toda una ideología radicalmente original. La masa enorme y sutilísima de la ideología griega, gravitando sobre estas horas

germinales del pensamiento cristiano, lo aplastó. Y aun cabe precisar un poco más: es posible que, si entre los griegos no hubiese existido un Platón, el cristiano de estos primeros siglos hubiera logrado la plena franquía de su inspiración inmunizándose frente a la ideología archimundanal de aquellos helenos que pensaban con los ojos y con las manos. Pero Platón fue un seductor irresistible: hay en él un extrínseco parecido con la tendencia cristiana. También él habla de dos mundos –éste y el otro–; también en él se rumorea de una vida ultraterrena. El propio Agustín reconocía en el platonismo la mejor introducción a la fe cristiana. Mas sin que yo pueda detenerme ahora a mostrarlo, forzoso es decir que se trataba de un *quid pro quo*. El platonismo no es en ningún sentido cristianismo.

A la realidad absoluta que para el cristiano es Dios no se puede llegar, como al trasmundo de las ideas platónicas, por medio de la razón, que es una facultad, una dote del hombre natural, algo que éste tiene, posee y maneja por su cuenta. A las ideas platónicas les basta con ser ellas lo que son para que el hombre pueda, más o menos, conocerlas. Pero el ser del Dios cristiano es de tal modo trascendente que no hay camino desde el hombre a él. Para conocerlo se hace, pues, menester que Dios, además de ser lo que es, se ocupe en descubrirse al hombre –en suma, que se revele. El atributo más característico del Dios cristiano es éste: *Deus ut revelans*.

La idea de la revelación, como la idea de creación, es una absoluta novedad frente a todo el ideario griego. Noten ustedes la paradoja. En la revelación no es el sujeto hombre quien por su actividad conoce al objeto Dios, sino al revés, el objeto Dios quien se da a conocer, quien hace que el sujeto le conozca. Este extraño modo de conocimiento en que no es el hombre quien va a buscar la verdad y apoderarse de ella, sino, al revés, la verdad quien va a buscar al hombre y apoderarse de él, inundarlo, penetrarlo, transirlo, es la fe, la fe divina.

Más aún: para este puro cristiano que es San Agustín, alma tórrida de africano, no hay más conocimiento que ése. No hay razón humana. Lo que solemos llamar así es el uso que hacemos de la iluminación constante con que Dios nos favorece. El hombre por sí solo no es capaz de pensar la simple verdad:  $z - \setminus - z - 4$ . La intuición de toda verdad, eso que llamamos *sensu stricto* intelección, es operación de Dios en nosotros.» [Ortega y Gasset, José: "En torno a Galileo" (1933), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. V, p. 124-127]

## **SOBRE EL CRISTIANISMO Y EL CULTURALISMO**

«El placer, como Nietzsche decía, "quiere eternidad, quiere profunda, profunda eternidad", aspira a perpetuar el delicioso momento y grita *da capo* a la realidad encantadora. Por eso el cristianismo hace del deseo de placeres, de la *cupiditas*, el pecado por excelencia (*habes apostolum dicentem radicem omnium malorum esse cupiditas*. San Agustín). Si, por el

contrario, negamos a la vida todo valor intrínseco, y advertimos que sólo adquiere justificación, sentido y dignidad cuando se la mediatiza y se hace de ella tiempo de prueba y de eficaz gimnasia para lograr la "otra vida", cobra un carácter altamente estimable.

El valor de la existencia es, pues, para el cristiano extrínseco a ella. No en sí misma, sino en su más allá; no en sus calidades inmanentes, sino en el valor trascendente y ultravital anejo a la beatitud, encuentra la vida su posible dignificación.

Lo temporal es una fluencia de miserias, que se ennoblece al desembocar en lo eterno. Esta vida es buena sólo como tránsito y adaptación a la otra. En lugar de vivirla por ella misma, debe el hombre convertirla en un ejercicio y entrenamiento constante para la muerte, hora en que comienza la vida verdadera. Entrenamiento es, acaso, la palabra contemporánea que mejor traduce lo que el cristianismo llama ascetismo.

Sobre la arena de la Edad Media combaten bravamente el entusiasmo vital del germano y el desdén cristiano hacia la vida. Aquellos señores feudales, en cuyo organismo joven hozan, como fieras en sus jaulas, los instintos primarios, van poco a poco sometiendo su indómita pujanza zoológica al régimen ascético de la nueva religión. Solía consistir su alimento en carne de oso, de ciervo, de jabalí.

Dieta semejante les obliga a sangrarse todos los meses. Esta sangría higiénica, que evitaba una explosión en su fisiología, llamábase *minutio*. Pues bien; el cristianismo fue la *minutio* integral del exceso zoológico que el germano aportaba de la selva.

Los siglos modernos representan una cruzada contra el cristianismo. La ciencia, la razón ha ido demoliendo este trasmundo celestial que el cristianismo había erigido en la frontera de ultratumba. A mediados del siglo XVII, el más allá divino se había evaporado.

Sólo quedaba a los hombres esta vida. Parece haber llegado la hora en que los valores vitales van a ser, por fin, revelados. Sin embargo, no pasa así. El pensamiento de las dos postreras centurias, aunque es anticristiano, adopta ante la vida una aptitud muy parecida a la del cristianismo.

¿Cuáles son para el "hombre moderno" los valores sustantivos? La ciencia, la moral, el arte, la justicia –lo que se ha llamado la cultura–. ¿No son éstas actividades vitales? Ciertamente; y en tal sentido puede pensarse un momento que la modernidad ha conseguido descubrir valores inmanentes a la vida. Pero un poco más de análisis nos muestra que esta interpretación no es exacta.

La ciencia es el entendimiento, que busca la verdad por la verdad misma. No es la función biológica del intelecto, que, como todas las demás potencias vitales, se supedita al organismo total del ser viviente y recibe de él su regla y módulo. Asimismo, el sentimiento de la justicia y las acciones

que suscita nacen en el individuo; pero no vuelven a él, como a su centro, sino que concluyen en el valor extravital de lo justo. La fórmula *pereat mundus, fiat justitia* expresa con radicalismo frenético el desdén hacia la vida y la apoteosis moderna de las normas culturales.

La cultura, supremo valor venerado por las dos centurias positivistas, es también una entidad ultravital que ocupa en la estimación moderna exactamente el mismo puesto que antes usufructuaba la beatitud. También para el europeo de ayer y de anteayer carece la vida de Valores inmanentes, propiamente vitales.

Sólo puesta al servicio de la cultura –lo Bueno, lo Bello, lo Verdadero– adquiere peso estimativo y dignidad. El culturalismo es un cristianismo sin Dios. Los atributos de esta soberana realidad –Bondad, Verdad, Belleza– han sido desarticulados, desmontados de la persona divina, y, una vez sueltos, se les ha deificado.

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.

Vida espiritual suele llamarse a la vida de cultura. No hay gran distancia entre ella y la *vita beata*. No goza, en rigor, de mayor inmanencia una que otra en el hecho histórico actual, que es siempre la vida. Si se mira, bien pronto se advierte que la cultura no es nunca un hecho, una actualidad.

El movimiento hacia la verdad, el ejercicio teórico de la inteligencia es ciertamente un fenómeno que en varia forma se verifica hoy, como ayer, o en otro tiempo, no menos que la respiración o la digestión. Pero la ciencia, la posesión de la verdad., es, como la posesión de Dios, un acontecimiento que no ha acontecido ni puede acontecer en “esta vida”. La ciencia es sólo un ideal. La de hoy corrige la de ayer, y la de mañana la de hoy.

No es un hecho que se cumple en el tiempo; como Kant y toda su época pensaban, la ciencia plenaria o la verdadera justicia sólo se consiguen en el proceso infinito de la historia infinita.

De aquí que el culturalismo sea siempre progresismo. El sentido y valor de la vida, la cual es por esencia presente actualidad, se halla siempre en un mañana mejor, y así sucesivamente. Queda a perpetuidad la existencia real reducida a mero tránsito hacia un futuro utópico.

Culturalismo, progresismo, futurismo, utopismo son un solo y único ismo. Bajo una u otra denominación hallamos siempre una actitud, para la cual es la vida por sí misma indiferente, y sólo se hace valiosa como instrumento y substrato de ese «más allá» cultural.

Hasta qué punto es iluso querer aislar de la vida ciertas funciones orgánicas a que se da el nombre místico de espirituales, lo hemos visto con terrible evidencia en la evolución de Alemania.

Como el francés del siglo XVIII fue "progresista", el alemán del XIX ha sido "culturalista". Todo el alto pensamiento germánico, desde Kant hasta 1900, puede reunirse bajo esta rúbrica: Filosofía de la cultura.» [Ortega y Gasset, José: "El tema de nuestro tiempo" (1923), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. III, p. 183-186]

## **SOBRE EL AGNOSTICISMO Y EL Gnosticismo**

«Hay épocas de *odium Dei*, de gran fuga lejos de lo divino, en que esta enorme montaña de Dios llega casi a desaparecer del horizonte. Pero al cabo vienen sazones en que súbitamente, con la gracia intacta de una costa virgen, emerge a sotavento el acantilado de la divinidad.

La hora de ahora es de este linaje, y procede gritar desde la cofa: ¡Dios a la vista! No se trata de beatería ninguna; no se trata ni siquiera de religión. Sin que ello implique escatimar respeto alguno a las religiones, es oportuno rebelarse contra el acaparamiento de Dios que suelen ejercer.

El hecho, por otra parte, no es extraño; al abandonar las demás actividades de la cultura el tema de lo divino, sólo la religión continúa tratándolo, y todos llegan a olvidar que Dios es también un asunto profano.

La religión consiste en un repertorio de actos específicos que el ser humano dirige a la realidad superior; fe, amor, plegaria, culto. Pero esa realidad divina tiene otra vertiente, en la cual se prenden otros actos mentales perfectamente ajenos a la religiosidad. [...]

Como un inmenso panorama se halla el Universo todo, patente siempre ante nosotros; pero en cada hora sólo una porción de él existe para nosotros. La atención del hombre peregrina como el reflector de un navío sobre el área inmensa de lo real, espumando de ella ahora un trozo, luego otro. Esa peregrinación del atender constituye la historia humana.

Cada época es un régimen atencional determinado, un sistema de preferencias y de posposiciones, de clarividencias y de cegueras. De modo que si dibujamos el perfil de su atención habremos definido la época.

La que nos precede se caracterizó por un régimen atencional muy curioso, que puede resumirse bajo el nombre de "agnosticismo". Para sí misma y con suma complacencia forjó esta denominación. Es, por lo pronto, gracioso el sentido negativo del vocablo. Equivale a llamarse No-Pedro o No-Juan. Y, en efecto: agnóstico significa "el que no quiere saber ciertas cosas".

Se trata, por lo visto, de un alma que antepone a todo la cautela y la prudencia: al emprender, el evitar; al acertar, el no errar. Y el caso es que

las cosas cuya ignorancia complace al agnóstico no son cualesquiera, sino precisamente las cosas últimas y primeras; es decir, las decisivas.

Hoy empieza ya a sernos difícil revivir parejo estado de espíritu. Porque la actitud del agnóstico no consiste en proclamar la realidad inmediata y "positiva" como la única existente –cosa que no tendría sentido–, sino al contrario: reconoce que la realidad inmediata no es la realidad completa; que más allá de lo visible tiene que haber algo, pero de condición tal, que no puede reducirse a experiencia. En vista de ello, vuelve la espalda al ultramundo y se desentiende de él.

La consecuencia de ello es que el paisaje agnóstico no tiene últimos términos. Todo en él es primer plano, con lo cual falta a la ley elemental de la perspectiva. Es un paisaje de miope y un panorama mutilado. Se elimina todo lo primario y decisivo. La atención se fija exclusivamente en lo secundario y flotante.

Se renuncia con laudables pretextos de cordura a descubrir el secreto de las últimas cosas, de las cosas "fundamentales", y se mantiene la mirada fija exclusivamente en "este mundo". Porque "este mundo" es lo que queda del Universo cuando le hemos extirpado todo lo fundamental; por tanto, un mundo sin fundamento, sin asiento, sin cimiento, islote que flota a la deriva sobre un misterioso elemento.

El hombre agnóstico es un órgano de percepción acomodado exclusivamente a lo inmediato. Nos aclaramos tan extraño régimen atencional comparándolo con su opuesto: el gnosticismo. El hombre gnóstico parte, desde luego, de un profundo asco hacia "este mundo".

Este tremendo asco hacia todo lo sensible ha sido uno de los fenómenos más curiosos de la Historia. Ya en Platón se nota la iniciación de tal repugnancia, que va a ir subiendo como una marea indomitable.

En el siglo I, todo el Oriente del Mediterráneo está borracho de asco a lo terrenal, y busca por todas partes, como una bestia prisionera, el agujero para la evasión. Las almas tienen una acomodación a lo ultramundano, sorprendente por lo extremada y lo exclusiva. Sólo existe para ellas lo divino; es decir, lo que por esencia es distante, mediato, trascendente.

El asco hacia "este mundo" es tal, que el gnosticismo no admite ni siquiera que lo haya hecho Dios. Así, una de las figuras más admirables del cristianismo naciente, Marción, se obstina en afirmar que el mundo es obra de un ente perverso, gran enemigo de Dios. De aquí que la verdadera creación del verdadero Dios sea la "redención". Crear fue una mala acción; lo bueno, lo divino es "descrear"; esto es, redimir.

El paisaje gnóstico es inverso del "positivista". Se compone únicamente de últimos términos, no tiene plano inmediato; es, por esencia, un mundo "otro". Por eso, mientras la palabra del agnóstico es "experiencia" –lo que

quiere decir atención a "este" mundo-, el vocablo del gnóstico es "salvación", lo que quiere decir fuga de éste y atención al otro.

Frente a estas dos preferencias antagónicas e igualmente exclusivas cabe que el atender se fije en una línea intermedia, precisamente la que dibuja la frontera entre uno y otro mundo. Esa línea en que "este mundo" termina, le pertenece, y es, por tanto, de carácter "positivo. Mas a la vez, en esa línea comienza el ultramundo, y es, en consecuencia, trascendente.

Todas las ciencias particulares, por necesidad de su interna economía, se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas últimos, que son, al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios.» [Ortega y Gasset, José: "Dios a la vista" (1926), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. II, p. 493-496]

## **LO PROFUNDO Y LO SUPERFICIAL**

«Algunos hombres se niegan a reconocer la profundidad de algo porque exigen de lo profundo que se manifieste como lo superficial. No aceptando que haya varias especies de claridad, se atienen exclusivamente a la peculiar claridad de las superficies. No advierten que es a lo profundo esencial el ocultarse detrás de la superficie y presentarse solo al través de ella, latiendo bajo ella.

Desconocer que cada cosa tiene su propia condición y no la que nosotros queremos exigirle es, a mi juicio, el verdadero pecado capital, que yo llamo pecado cordial por tomar su oriundez de la falta de amor. Nada hay tan ilícito como empequeñecer el mundo por medio de nuestras manías y cegueras, disminuir la realidad, suprimir imaginariamente pedazos de lo que es.

Esto acontece cuando se pide a lo profundo que se presente de la misma manera que lo superficial. No; hay cosas que presentan de sí mismas lo estrictamente necesario para que nos percatemos de que ellas están detrás ocultas.» [Ortega y Gasset, José: *Meditaciones del Quijote* (1914), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. I, p. 332]

## **REALISMO MEDITERRÁNEO**

*Los mediterráneos que no pensamos claro, vemos claro.* (Ortega)

«Cuando una cosa tiene todo lo que necesita para ser lo que es, aún le falta un don decisivo: la apariencia, la actualidad. La frase famosa en que Kant combate la metafísica de Descartes –"treinta *thaler* posibles no son menos que treinta *thaler* reales"– es filosóficamente exacta, pero a la vez equivale a una ingenua confesión de los límites propios al germanismo. Para un mediterráneo no es lo más importante la esencia de una cosa, sino su presencia, su actualidad: a las cosas preferimos la sensación viva de las cosas.

Los latinos han llamado a esto realismo. Como «realismo» es ya un concepto latino y no una visión latina, es un término exento de claridad. ¿De qué cosa –res– habla ese realismo? Mientras no distingamos entre las cosas y la apariencia de las cosas lo más genuino del arte meridional se escapará a nuestra comprensión.

También Goethe busca las cosas: como él mismo dice: “El órgano con que yo he comprendido el mundo es el ojo”, y Emerson agrega: Goethe *sees at every pore*.

Tal vez dentro de la limitación germánica puede valer Goethe como un visual, como un temperamento para quien lo aparente existe. Pero puesto en confrontación con nuestros artistas del Sur ese ver goethiano es más bien un pensar con los ojos.» [Ortega y Gasset, José: *Meditaciones del Quijote* (1914), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. I, p. 347-348]

## **SOBRE EL PERSPECTIVISMO**

«Los egipcios creían que el valle del Nilo era todo el mundo. Semejante afirmación de la circunstancia es monstruosa, y, contra lo que pudiera parecer, depaupera su sentido.

Ciertas almas manifiestan su debilidad radical cuando no logran interesarse por una cosa, si no se hacen la ilusión de que es ella todo o es lo mejor del mundo. Este idealismo mucilaginoso y femenino debe ser raído de nuestra conciencia. No existen más que partes en realidad; el todo es la abstracción de las partes y necesita de ellas.

Del mismo modo no puede haber algo mejor sino donde hay otras cosas buenas, y solo interesándonos por estas cobrará su rango lo mejor. ¿Qué es un capitán sin soldados?

¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma –no es cosa alguna determinada–, sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva.

Ahora bien: la perspectiva se perfecciona por la multiplicación de sus términos y la exactitud con que reaccionemos ante cada uno de sus rangos. La intuición de los valores superiores fecunda nuestro contacto con los mínimos, y el amor hacia lo próximo y menudo da en nuestros pechos realidad y eficacia a lo sublime. Para quien lo pequeño no es nada, no es grande lo grande.

Hemos de buscar a nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es

el destino concreto del hombre.» [Ortega y Gasset, José: *Meditaciones del Quijote* (1914), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. I, p. 321]



«Para hallar esto evidente no es menester recurrir a nada muy abstracto. Todas las cosas profundas son de análoga condición. Los objetos materiales, por ejemplo, que vemos y tocamos tienen una tercera dimensión que constituye su profundidad, su interioridad. Sin embargo, esta tercera dimensión ni la vemos ni la tocamos.

Encontramos, es cierto, en sus superficies alusiones a algo que yace dentro de ellas; pero este dentro no puede nunca salir afuera y hacerse patente en la misma forma que los haces del objeto. Vano será que comencemos a seccionar en capas superficiales la tercera dimensión: por finos que los cortes sean, siempre las capas tendrán algún grosor, es decir, alguna profundidad, algún dentro invisible e intangible.

Y si llegamos a obtener capas tan delicadas que la vista penetre a su través, entonces no veremos ni lo profundo ni la superficie, mas una perfecta transparencia, o lo que es lo mismo, nada. Pues de la misma suerte que lo profundo necesita una superficie tras de que esconderse, necesita la superficie o sobre haz, para serlo, de algo sobre que se extienda y que ella tape.

Es esta una perogrullada, más no del todo inútil. Porque aún hay gentes las cuales exigen que les hagamos ver todo tan claro como ven esta naranja delante de sus ojos. Y es el caso, que, si por ver se entiende, como ellos entienden, una función meramente sensitiva, ni ellos ni nadie ha visto jamás una naranja.

Es esta un cuerpo esférico, por tanto, con anverso y reverso. ¿Pretenderán tener delante a la vez el anverso y el reverso de la naranja? Con los ojos vemos una parte de la naranja, pero el fruto entero no se nos da nunca en forma sensible; la mayor porción del cuerpo de la naranja se halla latente a nuestras miradas.

No hay, pues, que recurrir a objetos sutiles y metafísicos para indicar que poseen las cosas maneras diferentes de presentarse; pero cada cual en su orden igualmente claras. No es solo lo que se ve claro.

Con la misma claridad se nos ofrece la tercera dimensión de un cuerpo que las otras dos, y, sin embargo, de no haber otro modo de ver que el pasivo de la estricta visión, las cosas o ciertas cualidades de ellas no existirían para nosotros.» [Ortega y Gasset, José: *Meditaciones del Quijote* (1914), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. I, p. 332-333]



«Cuando dice el hombre de mucha fe que ve a Dios en la campiña florecida y en la faz combada de la noche, no se expresa más metafóricamente que si hablara de haber visto una naranja. Si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos.

Pero hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando, un ver que es mirar.

Platón supo hallar para estas visiones que son miradas una palabra divina: las llamó ideas. Pues bien: la tercera dimensión de la naranja no es más que una idea y Dios es la última dimensión de la campiña.

No hay en esto mayor cantidad de misticismo que cuando decimos estar viendo un color desteñado. ¿Qué color vemos cuando vemos un color desteñado?» [Ortega y Gasset, José: *Meditaciones del Quijote* (1914), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. I, p. 336]

## **LA NOVELA – NARRACIÓN VS. DESCRIPCIÓN**

*La imaginación nos permite escapar al peso grave de la existencia.* (Ortega)

«Cuando la visión del mundo que el mito proporciona es derrocada del imperio sobre las ánimas por su hermana enemiga la ciencia, pierde la épica su empaque religioso y toma a campo traviesa en busca de aventuras. Caballerías quiere decir aventuras: los libros de caballerías fueron el último grande retoñar del viejo tronco épico. El último hasta ahora, no simplemente el último. El libro de caballerías conserva los caracteres épicos, salvo la creencia en la realidad de lo contado.

También en él se dan por antiguos, de una ideal antigüedad, los sucesos referidos. El tiempo del rey Artus, como el tiempo de Maricastaña, son telones de un pretérito convencional que penden vaga, indecisamente sobre la cronología.

Aparte los discreteos de algunos diálogos, el instrumento poético en el libro de caballerías es, como en la épica, la narración. Yo tengo que discrepar de la opinión recibida que hace de la narración el instrumento de la novela. Se explica esta opinión por no haber contrapuesto los dos géneros bajo tal nombre confundidos.

El libro de imaginación narra; pero la novela describe. La narración es la forma en que existe para nosotros el pasado, y solo cabe narrar lo que pasó, es decir, lo que ya no es. Se describe, en cambio, lo actual. La épica gozaba, según es sabido, de un pretérito ideal –como el pasado que refiere– que ha recibido en las gramáticas el nombre de aoristo épico o gnómico.

Por otra parte, en la novela nos interesa la descripción, precisamente porque, en rigor, no nos interesa lo descrito. Desatendemos a los objetos que se nos ponen delante para atender a la manera como nos son presentados. Ni Sancho, ni el cura, ni el barbero, ni el caballero del Verde

Gabán, ni madame Bovary, ni su marido, ni el majadero de Homais son interesantes. No daríamos dos reales por verlos a ellos.

En cambio, nos desprenderíamos de un reino en pago a la fruición de verlos captados dentro de los dos libros famosos. Yo no comprendo cómo ha pasado esto desapercibido a los que piensan sobre cosas estéticas. Lo que, faltos de piedad, solemos llamar *lata*, es todo un género literario, bien que fracasado. La *lata* consiste en una narración de algo que no nos interesa. La narración tiene que justificarse por su asunto, y será tanto mejor cuanto más somera, cuanto menos se interponga entre lo acontecido y nosotros.

De modo que el autor del libro de caballerías, a diferencia del novelista, hace gravitar toda su energía poética hacia la invención de sucesos interesantes. Estas son las aventuras. Hoy pudiéramos leer la *Odisea* como una relación de aventuras; la obra perdería sin duda nobleza y significación, pero no habríamos errado por completo su intención estética. Bajo Ulises, el igual a los dioses, asoma Sindbad el marino, y apunta, bien que muy lejanamente, la honrada musa burguesa de Julio Verne.

La proximidad se funda en la intervención del capricho gobernando los acontecimientos. En la *Odisea* el capricho actúa consagrado por los varios humores de los dioses; en la *patraña*, en las caballerías ostenta cínicamente su naturaleza. Y si en el viejo poema las andanzas cobran interés levantado por emanar del capricho de un dios –razón al cabo teológica–, es la aventura interesante por sí misma, r su inmanente caprichosidad.» [Ortega y Gasset, José: *Meditaciones del Quijote* (1914), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. I, p. 378-379]

## **SOBRE LA METÁFORA**

«Nuestra mirada al dirigirse a una cosa, tropieza con la superficie de esta y rebota volviendo a nuestra pupila. Esta imposibilidad de penetrar los objetos, da a todo acto cognoscitivo –visión, imagen, concepto–, el peculiar carácter de dualidad, de separación entre la cosa conocida y el sujeto que conoce. Solo en los objetos transparentes, un cristal, por ejemplo, parece no cumplirse esta ley: mi vista penetra en el cristal; es decir, paso yo bajo la especie de acto visual al través del cuerpo cristalino y hay un momento de compenetración con él.

En lo transparente somos la cosa y yo uno. Sin embargo, ¿acontece esto en rigor? Para que la transparencia del cristal sea verdadera es menester que dirija mi vista a su través, en dirección a otros objetos donde la mirada rebote: un cristal que miráramos sobre un fondo de vacío no existiría para nosotros.

La esencia del cristal consiste en servir de tránsito a otros objetos: su ser es precisamente no ser él, sino ser las otras cosas. ¡Extraña misión de humildad, de negación de sí mismos, adscrita a ciertos seres!

La mujer que es, según Cervantes, “un cristal transparente de hermosura” parece también condenada a “ser lo otro que ella”, en lo corporal, como en lo espiritual, parece destinada la mujer a ser un aromado tránsito de otros seres, a dejarse penetrar del amante, del hijo.

Si en lugar de mirar otras cosas al través del vidrio hago a este término de mi misión, entonces deja de ser transparente y hallo ante mí un cuerpo opaco. Este ejemplo del cristal puede ayudarnos a comprender intelectualmente lo que instintivamente, con perfecta y sencilla evidencia, nos es dado en el arte, a saber: un objeto que reúne la doble condición de ser transparente y de que lo que en él transparece no es otra cosa distinta sino él mismo.

Este objeto que se transparenta a sí mismo, el objeto estético, encuentra su forma elemental en la metáfora. Yo diría que objeto estético y objeto metafórico son una misma cosa, o bien, que la metáfora es el objeto estético elemental, la célula bella.

Ante todo, conviene advertir que el término “metáfora” significa a la par un procedimiento y un resultado, una forma de actividad mental y el objeto mediante ella logrado.

Un poeta de Levante, el señor López Picó, dice que el ciprés: *e com l'espectre d'una flama morta*. He ahí una sugestiva metáfora. ¿Cuál es en ella el objeto metafórico? No es el ciprés ni la llama ni el espectro; todo esto pertenece al orbe de las imágenes reales.

El objeto nuevo que nos sale al encuentro es un “ciprés-espectro de una llama”. Ahora bien: tal ciprés no es un ciprés, ni tal espectro, un espectro, ni tal llama, una llama.

Si queremos retener lo que puede del ciprés quedar una vez hecho llama y de esta hecha ciprés, se reduce a la nota real de identidad que existe entre el esquema lineal del ciprés y el esquema lineal de la llama. Esta es la semejanza real entre una y otra cosa. En toda metáfora hay una semejanza real entre sus elementos y por esto se ha creído que la metáfora consistía esencialmente en una asimilación, tal vez en una aproximación asimilatoria de cosas muy distantes.

Esto es un error. En primer lugar, esa mayor o menor distancia entre las cosas no puede querer decir sino un mayor o menor parecido entre ellas; muy distantes, por tanto, equivale a muy poco parecidas. Y, sin embargo, la metáfora nos satisface precisamente porque en ella averiguamos una coincidencia entre dos cosas más honda y decisiva que cualesquiera semejanzas.

Si insistimos premeditadamente en lo que ambas cosas tienen de real similitud –el esquema lineal del ciprés y de la llama– advertiremos que todo el encanto de la metáfora se desvanece dejándonos delante una muda,

insignificante observación geométrica. No es, pues, la asimilación real lo metafórico.

Necesitamos del parecido real, de cierta aproximación capaz de ser razonada entre dos elementos, mas con un fin contrario al que suponemos. Adviértase que las semejanzas donde las metáforas se apoyan son siempre inesenciales desde el punto de vista real. En nuestro ejemplo la identidad del esquema lineal entre un ciprés y una llama es de tal modo extrínseca, insignificante para cada uno de muchos elementos que no vacilamos en considerarla como un pretexto.

El mecanismo, pues, acaso sea el siguiente: se trata de formar un nuevo objeto que llamaremos el «ciprés bello» en oposición al ciprés real. Para alcanzarlo es preciso someter este a dos operaciones: la primera consiste en libertarnos del ciprés como realidad visual y física, en aniquilar el ciprés real; la segunda consiste en dotarlo de esa nueva cualidad delicadísima que le presta el carácter de belleza.

Para conseguir lo primero buscamos otra cosa con quien el ciprés posea una semejanza real en algún punto, para ambos sin importancia. Apoyándonos en esta identidad inesencial afirmamos su identidad absoluta.

Esto es absurdo, es imposible. Unidos por una coincidencia, en algo insignificante, los restos de ambas imágenes se resisten a la compenetración, repeliéndose mutuamente.

De suerte que la semejanza real sirve en rigor para acentuar la desemejanza real entre ambas cosas. Donde la identificación real se verifica no hay metáfora. En esta vive la conciencia clara de la no-identidad.» [Ortega y Gasset, José: "Ensayo de estética a manera de prólogo" (1914), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, vol. VI, p. 256 ss.]

## **EL CONCEPTO Y LA IMPRESIÓN**

*Solo la visión mediante el concepto es una visión completa; la sensación nos da únicamente la materia difusa y plasmable de cada objeto; nos da la impresión de las cosas, no las cosas.* (Ortega)



«Claridad no es vida, pero es la plenitud de la vida. ¿Cómo conquistarla sin el auxilio del concepto? Claridad dentro de la vida, luz derramada sobre las cosas es el concepto. Nada más. Nada menos.

Cada nuevo concepto es un nuevo órgano 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. *Idea* en

Platón quería decir punto de vista. [Idea, del griego ἰδέα 'aspecto, apariencia, forma', relacionado con εἶδος eídos, 'vista, visión, aspecto', es una representación mental que surge a partir del razonamiento o de la imaginación de una persona].

Por el contrario, la superfetación de lo problemático, de lo oscuro de la vida hace de la religión una forma insuficiente de la cultura. Frente a lo problemático de la vida la cultura representa el tesoro de los principios. Podremos disputar sobre cuáles sean los principios suficientes para resolver aquel problema; pero sean cualesquiera, tendrán que ser principios. Y para poder ser algo principio tiene que comenzar por no ser a su vez problema. Ahora bien: los principios religiosos son problemáticos en grado superior a la vida misma que tratan de esclarecer y sustentar. Al fin y al cabo, la vida se nos presenta como un problema; pero como un problema soluble, o, cuando menos, no insoluble. La religión nos propone que lo expliquemos por medio de misterios, es decir, de problemas formalmente insolubles. El misterio nos lleva de lo oscuro a lo tenebroso. El misterio es la lujuria de la oscuridad.» [Ortega y Gasset, José: *Meditaciones del Quijote* (1914), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. I, p. 358]



«Lo que da al concepto ese carácter espectral es su contenido esquemático. De la cosa retiene el concepto meramente el esquema. Ahora bien: en un esquema poseemos solo los límites de la cosa, la caja lineal donde la materia, la sustancia real de la cosa queda inscrita. Y estos límites, según se ha indicado, no significan más que la relación en que un objeto se halla respecto de los demás. Si de un mosaico arrancamos uno de sus trozos, nos queda el perfil de este en forma de hueco, limitado por los trozos confinantes. Del mismo modo el concepto expresa el lugar ideal, el ideal hueco que corresponde a cada cosa dentro del sistema de las realidades. Sin el concepto, no sabríamos bien dónde empieza y dónde acaba una cosa; es decir, las cosas como impresiones son fugaces, huideras, se nos van de entre las manos, no las poseemos. Al atar el concepto unas con otras las fija y nos las entrega prisioneras. Platón 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.

Jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión, a saber: la carne de las cosas. Pero esto no obedece a una insuficiencia del concepto, sino a que el concepto no pretende tal oficio. Jamás nos dará la impresión lo que nos da el concepto, a saber: la forma, el sentido físico y moral de las cosas.

De suerte que, si devolvemos a la palabra percepción su valor etimológico, donde se alude a coger, apresar, el concepto será el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas.» [Ortega y Gasset, José: *Meditaciones del Quijote* (1914), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. I, p. 353]

## **SOBRE EL SENTIMIENTO**

«A lo que toda imagen es como estado ejecutivo mío, como actuación de mi yo, llamamos sentimiento. Es un error superado en la reciente psicología el de limitar este nombre a los estados de agrado y desagrado, de alegría y tristeza.

Toda imagen objetiva, al entrar en nuestra conciencia o partir de ella, produce una reacción subjetiva –como el pájaro al posarse en una rama o abandonarla la hace temblar, como al abrirse o cerrarse la corriente eléctrica se suscita una nueva corriente instantánea.

Más aún: esa reacción subjetiva no es sino el acto mismo de percepción, sea visión, recuerdo, intelección, etc. Por esto precisamente no nos damos cuenta de ella; tendríamos que desatender el objeto presente para atender a nuestro acto de visión y, por tanto, tendría que concluir este acto. Volvemos a lo que más arriba decíamos: nuestra intimidad no puede ser directamente objeto para nosotros.» [Ortega y Gasset, José: "Ensayo de estética a manera de prólogo" (1914), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, vol. VI, p. 260]

## **SOBRE LA CULTURA**

«Pero es un hecho que los productos mejores de nuestra cultura contienen un equívoco, una peculiar inseguridad. En cambio, la preocupación que, como un nuevo temblor, comienza a levantarse en los pechos de Grecia para extenderse luego sobre las gentes del continente europeo, es la preocupación por la seguridad, la firmeza.

Cultura –meditan, prueban, cantan, predicán, sueñan los hombres de ojos negros en Jonia, en Ática en Sicilia, en la magna Grecia– es lo firme frente a lo vacilante, es lo fijo frente a lo huidero, es lo claro frente a lo oscuro.

Cultura no es la vida toda, sino solo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad. E inventan el concepto como instrumento, no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla.» [Ortega y Gasset, José: *Meditaciones del Quijote* (1914), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. I, p. 355]



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

Y como espíritu, logos no son más que «sentido», conexión, unidad; todo lo individual, inmediato y circunstante parece casual y falto de significación.

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. Lo que hoy recibimos ya ornado con sublimes aureolas tuvo a su tiempo que estrecharse y encogerse para pasar por el corazón de un hombre.

Cuanto es hoy reconocido como verdad, como belleza ejemplar, como altamente valioso, nació un día en la entraña espiritual de un individuo, confundido con sus caprichos y humores.

Es preciso que no hieraticemos la cultura adquirida, preocupándonos más de repetirla que de aumentarla. El acto específicamente cultural es el creador, aquel en que extraemos el logos de algo que todavía era insignificante (*i-lógico*).

La cultura adquirida solo tiene valor como instrumento y arma de-nuevas conquistas. Por esto, en comparación con lo inmediato, con nuestra vida espontánea, todo lo que hemos aprendido parece abstracto, genérico, esquemático. No solo lo parece, lo es. El martillo es la abstracción de cada uno de sus martillazos.

Todo lo general, todo lo aprendido, todo lo logrado en la cultura es solo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato. Los que viven junto a una catarata no perciben su estruendo: es necesario que pongamos una distancia entre lo que nos rodea inmediatamente y nosotros, para que a nuestros ojos adquiera sentido.» [Ortega y Gasset, José: *Meditaciones del Quijote* (1914), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. I, p. 321]



«No hemos venido a la vida para dedicarla al ejercicio intelectual, sino, viceversa, porque estamos, queriéndolo' o no, metidos en la faena de vivir, tenemos que ejercitar nuestro intelecto, pensar, tener ideas sobre lo que nos rodea, pero tenerlas de verdad, es decir, tener las nuestras.

No es, pues, la vida para la inteligencia, ciencia, cultura, sino al revés: la inteligencia, la ciencia, la cultura, no tienen más realidad que la que les corresponda como utensilios para la vida. Creer aquello es caer en el vicio intelectualista, que ha sido causa varias veces en la historia del fracaso de la inteligencia.

Porque deja sin justificar a ésta precisamente al divinizarla y creer que es lo único que no necesita justificación. Queda así la inteligencia en el aire, sin raíces, a merced de las dos hermanas enemigas: la *beatería* de la cultura y la insolencia contra la cultura. En la historia ha sucedido siempre a una época de *beatismo* cultural otra de insolencia anticultural.

Estas dos formas de vida –ser beato y ser insolente– son dos modos falsos, irreales, de existencia, o dicho en otra forma, que el hombre no puede, aunque quiera, ser de verdad *beato*, ni ser de verdad insolente. Y cuando es lo uno o lo otro, es que no quiere ser de verdad. El hombre se hace histrión de sí mismo.

En cambio, nuestra interpretación negándose a reconocer en la inteligencia el fin de la vida, hace de ella un ineludible instrumento de ésta, con lo cual la arraiga en la gleba vital inexorablemente, le proporciona imperecedera autoctonía.

El intelectualista tradicional sostenía que el hombre debe pensar, pero reconocía que de hecho puede el hombre vivir sin ejercitar su inteligencia, que entendía en un sentido muy estrecho y parcial.

La idea nuestra niega que la inteligencia, la intelectualidad, sea un deber del hombre. Se contenta con mostrar que el hombre para vivir tiene que pensar, gústele o no.

Si piensa mal, esto es, sin íntima veracidad, vive mal, en pura angustia, problema y desazón. Si piensa bien encaja en sí mismo –y eso, encajar en sí mismo, es la definición de la felicidad.» [Ortega y Gasset, José: “En torno a Galileo” (1933), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. V, p. 88]



## CULTURA Y NATURA

«Parecía natural, y a todos ustedes se les habrá ocurrido, intentar derivar estas civilizaciones de las formas preexistentes de vida en las sociedades primitivas, a que antes se les llamaba salvajes. Pase que a ese régimen de vida primitiva no se le llame civilización, aunque discriminar dónde acaba lo salvaje y empieza lo civilizado es completamente imposible; pero lo que es incuestionable es que esas dos civilizaciones primeras tuvieron que nacer en continuidad con la vida primitiva. Y, en efecto, tanto en Egipto como en Mesopotamia ese su pasado primitivo está en ellas presente, por supuesto.

Como el pasado primitivo o salvaje está presente en Grecia y en Roma, por supuesto. Como está presente en nosotros mismos. Ya sugerí en alguna lección anterior que [el pasado humano no pasa, si por pasar se entiende simplemente dejar de ser; no pasa como pasa en el mundo físico, sino que el pasado humano persiste en todo presente en la forma peculiar de haber sido.](#)

Se desatiende con exceso, me parece, que [el pasado, para serlo propiamente, tiene que serlo en un presente](#), tiene que estar conservado en un presente. De otro modo no sería ni pasado, sino simplemente nada, pura inexistencia.

El hombre, señores, es justamente el que conserva presente este pasado. El hombre es un animal que lleva dentro historia, que lleva dentro toda la historia. No cabe definición del hombre menos «darwiniana».

Si yo citase aquí algunas cosas primitivas, por tanto, salvajadas que ustedes y yo hacemos y somos, aun ateniéndome solo a hechos patentes y sin ir a buscar pan de trastrigo, es posible que alguno tuviese un disgusto, alguno que tal vez tiene la pretensión de no ser salvaje. Yo, en cambio, no la tengo. **Estoy completamente convencido de la dosis de salvajismo, sobremanera considerable, que hay en mí, y así tiene que ser.**

Pues la verdad es que el hombre lleva a cuestas siempre todo su pasado humano, incluso el más primitivo, es decir, lo sigue siendo y gracias a eso es hombre.

Si alguien mágicamente extirpase de cualquiera de nosotros todo ese pasado humano resurgiría en él de modo automático el semigorila inicial de que partimos; arborícola, es decir, inquilino habitante en los árboles donde tenía su vivienda, sobre pantanos infectados y, en hipótesis (conste, solo en hipótesis), que acaso algún día exponga a ustedes, enfermo de paludismo o de algún morbo similar, etc., etc.; porque no es ésta oportunidad para desarrollar el tema y aún reclamo que las poquísimas palabras dichas sobre él por mí sean entendidas estrictamente, porque implican un conocimiento bastante nutrido de la situación actual en el problema filogenético del hombre, que es muy distinta de la que existía en tiempo de Darwin o de Haeckel.» [Ortega y Gasset, José: "Una interpretación de la historia universal" (1960), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IX, p. 169-170]

## **SOBRE LOS ESCOLÁSTICOS**

«Durante la segunda mitad del siglo XIX, todos los M. Homais, que eran predominantes en la Europa de entonces, oponían la ciencia moderna, que empieza al fin del Renacimiento, a la que ellos llamaban "seudociencia" aristotélico-escolástica, atribuyendo la defectividad de esta a que no observaba la Naturaleza.

La imputación es estolidísima. Les hubiera bastado leer las obras del propio Galileo para averiguar que pasaba todo lo contrario, y que eran los escolásticos quienes imputaban a Galileo el no atenerse a las observaciones.

La *nuova scienza* de Galileo, que va a ser la física, no se caracteriza por la observación, sino por todo lo contrario y precisamente, por la inobservación. Los que observaban, los empíricos, eran los otros.

Ha sido Aristóteles el hombre que ha observado más hechos de la Naturaleza toda, incluyendo al hombre, sus sociedades y sus creaciones poéticas. Mucho más que Darwin, mucho más que Virchow, mucho más que

Pasteur. Pero también los escolásticos, este o el otro, siempre, con frecuencia normal desde el siglo XIV, observaron no poco.

Solo los escolásticos ibéricos –de Salamanca, Coimbra, o Cómpluto– no se ocuparon en observar. Porque eran escolásticos póstumos y a trastiempo; escolásticos de los escolásticos, que no es flojo colmo. Esto no quiere decir que, tanto en teología como en filosofía, no hubiera entre ellos bastantes testas nobilísimas y egregiamente dotadas.

Con cabezas como Fonseca, Toledo, Suárez, y Juan de Santo Tomás, puestas a funcionar en otra dirección, es muy probable que hubiese sido España el pueblo creador de la filosofía y la ciencia modernas.

Salvo unos cuantos nombres –como Kepler, Galileo, Fermat, Descartes–, es dudoso que existieran fuera de España hombres tan bien dotados para el pensamiento como los antedichos.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 182]

## LA NOCIÓN DE SUSTANCIA

«La noción de sustancia sensu stricto tiene en el mismo Aristóteles, como es sabido, muchas ampliaciones analógicas. Paralelamente en el uso vulgar del vocablo «cosa» se incluyen, junto a «cosas» que lo son propiamente, meras partes de cosas, objetos artificiales y casi-cosas o quisicosas.

Añádase, en fin, que la inveterada traducción de *ouat'cc* por sustancia es inadecuada, porque destaca solo una de sus funciones —la sub-sistencia— y deja fuera las demás.

Debíamos decir ούσία = “una Realidad” o “Realidad singular”.» [Ortega y Gasset, José: “Comentario al *Banquete* de Platón”, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IX, p. 778]



«Aristóteles sostiene en el último libro de la *Metafísica* que la sustancia, por tanto, por tanto, lo que propia y últimamente es, es gracias a que posee cuanto necesita, gracias a su *autarquía* o suficiencia. Esto le permite sostenerse en el ser, perseverar en él, salvarse, *sotería*. Y todo esto, a su vez, porque es *Bien* (*Metaph.*, XIV, 4, 1091 b 18).

Aunque en este lugar Aristóteles polemiza con su maestro por otros motivos, al decir eso no hace sino profesar el más puro platonismo. En el *Timeo* leemos que el Dios o demiurgo al conformar el mundo quiere que este sea lo mejor (29 a; 30 b).

En la *República* dará Platón la expresión más extrema a este pensamiento, por lo visto, inveterado. Dirá que aún hay algo “más allá del ser, superior a él en poder y dignidad”: este algo, previo al ser, es el Bien, *Agathón*. A lo que el interlocutor replica: “¡Menuda hipérbole nos propone Sócrates!”»

[Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 341]

## ORIGEN DE LA FILOSOFÍA EN GRECIA

«En la vida griega, sobre todo del ateniense acomodado, la ocupación más importante consistía en conversar. El griego no supo nunca estar solo. Para él, vivir era *formalmente* convivir.

La existencia de Atenas era una tertulia infinita. De aquí el triunfo de los sofistas, que eran los técnicos de la conversación. El clima dulce, la diaphanidad de la atmósfera, la belleza del cielo invitaban a vivir y convivir al aire libre.

En la plaza pública, en los gimnasios, los varones se juntaban sin que las mujeres pudiesen cumplir su perenne misión de interrumpir las conversaciones. En esa faena coloquial hubo una figura superlativa, un héroe de la charla, un Hércules del parloteo: Sócrates, del barrio de las Zorreras, o Alopeke.

La obra conjunta de Platón, en que la filosofía se constituye, es una inmensa epopeya dedicada a esta Aquiles de la verbipotencia, y por ello está compuesta de puros diálogos, y por eso el "modo de pensar" filosófico fue llamado desde Platón "dialéctico".

Todo ello es una aventura única del hombre griego, insusceptible de exportación. Quien sepa pensar concretamente, no puede pensar "filosofía griega" sin ver a un grupo de hombres, jóvenes unos, viejos otros, entregados al deporte de discutir conforma a ciertas reglas de juego.

No quiere decir esto que los diálogos platónicos, incluso los llamados "socráticos" –y lo mismo los diálogos de Jenofonte, Antístenes y otros–, se propusieran nunca exponer y transmitir pensamientos efectivamente enunciados por Sócrates.

La incompreensión de lo que en el siglo IV significaba –y tenía que significar– el género literario "diálogo socrático" ha esterilizado la afanosa labor filológica del último siglo para reconstruir la figura de Sócrates.

El diálogo socrático da por supuesto a Sócrates, y no lo "repito", como, por análogas causas, Tucídides no reproduce los discursos auténticos de Pericles, que casi seguramente oyó, o de que, por lo menos, tuvo transcripciones de sobra fieles.

Si algún hecho o expresión históricamente socráticos aparecen es con finalidad de mera técnica literaria, como marco del diálogo y "color local".»  
[Ortega y Gasset, José: "La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva" (1958). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. VIII, 1962, p. 217 ss]

## DEL SENSUALISMO AL RACIONALISMO

«De aquí que lo primero que hay que hacer es exonerar radicalmente el valor cognoscitivo de los sentidos y poner en la picota el principio de que parte el método aristotélico- escolástico: "Nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos", lo cual tiene que ser revolcado en este: Nada hay de real con seguridad en los sentidos más que lo que el intelecto decida y ponga en ellos.

Al sensualismo de los escolásticos sucede el racionalismo. En la censura de los sentidos y su definitiva cesantía como fundamentos de la verdad, es Descartes de una insistencia infatigable.

Es en él doctrina básica que no es posible conocer, ni, siquiera entender, una verdad auténtica si no se ha logrado previamente amputar en nosotros la creencia –a su juicio meramente instintiva, animal– en la veracidad de los sentidos, o, como él dice, sin *abducere mentem a sensibus*. La expresión de Descartes en que termina el párrafo es:

"Ni notre imagination ni nos sens ne nous sauraient jamais assurer d'aucune chose, si notre entendement n'y intervient".

No hay, en efecto, principio espontáneo más firme, más «evidente», que este: Los sentidos nos hacen presentes existencias o realidades. Hasta el punto de que para enunciar el prototipo de lo que debe ser creído, por ser lo más fehaciente, «todo el mundo» dice: "Ver y Creer".

Esta fórmula es el resultado y decantación de la filosofía popular vetustísima, que parte, como toda filosofía, de un escepticismo –en este caso, de la duda frente a todos los razonamientos, a los cuales se opone como última instancia de crédito y la única suficiente–: el ver, oír, tocar. Esa es, pues, la "opinión pública" establecida y permanente en la plazuela.

Pero la filosofía comenzó y consiste precisamente en negar la jurisdicción de la veracidad a los sentidos.

Así fue al nacer con Parménides, así ha sido al renacer en Descartes y al virar hacia el positivismo en Kant y al hacerse resueltamente positivista en Comte. Por eso, frente al lugar común, "opinión pública", *dóxa* o *éndoxon* de la creencia en los sentidos, la filosofía es constitutivamente, y no por caso, *paradoxa*.

Estaba reservado a Aristóteles el climatérico honor de tomar como punto de partida y principio de su filosofía ese lugar común, ese *éndoxon* retórico, ese *idolum fori*, esa demagogia de la fehacencia aneja a los sentidos. Su filosofía es la única que se comporta así, ya que los estoicos recibieron de él tal dogma.

La fe en los sentidos es un dogma tradicional, una institución pública establecida en la opinión irresponsable y anónima de la "gente", de la colectividad.

El conjunto de admisiones "sugestivas" de este tipo integran lo que se llama desde los estoicos "sentido común".

Es una "verdad de sentido común". Claro está que no siendo el "sentido común" ninguna facultad.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 245-246]

## LA FILOSOFÍA

«Dije, frente a Heidegger, que la filosofía no nace de la extrañeza que el mundo nos produce cuando falla como sistema de enseres o utensilios, falla que nos descubriría esa su independencia de nosotros que llamamos su Ser; e indiqué que esto me parecía un error, porque no ha habido ni puede haber un momento en que el hombre no esté extrañado del mundo, y sin embargo, no siempre -menos aún, casi nunca- ha pensado que las cosas tuviesen un Ser, o lo que es igual: casi nunca se ha ocupado en filosofar.

Dije, en cambio, que la filosofía nace y renace cuando el hombre pierde su fe o sistema de creencias tradicionales, y, por tanto, cae en la duda al tiempo que se cree en posesión de una nueva vía o método para salir de esta. En la fe se está, en la duda se cae y en la filosofía se sale de esta al Universo.

Hice notar que la filosofía no puede ser una actitud primeriza del hombre, sino que supone siempre otra anterior en la cual el hombre vive desde creencias.

Es vergonzoso que no exista una descripción esencial de la forma que tiene la vida cuando es existir desde creencias, como no lo es menos que no se haya nunca contado persuasivamente el acontecimiento más importante, más grave, que puede darse en la Historia y que muchas veces se ha dado: la pérdida o volatización de una fe, esa extraña y dramática peripecia en la cual un amplio grupo humano pasa de creer a pie juntillas en una figura del mundo a dudar de ella.

Mientras esto no se haga, no podrá haber plena claridad ni sobre el origen de la filosofía ni sobre lo que esta es. Muy especialmente me ha sorprendido siempre que un hombre como Dilthey, pertrechado como nadie para esclarecer esto, no haya sabido nunca ver cómo nació en cierto instante de la vida griega la actitud filosófica.

En su *Introducción a las ciencias del espíritu* empieza tranquilamente exponiendo las primeras doctrinas filosóficas, como si hacer filosofía fuera lo más natural del mundo.

Es ello un síntoma más de que Dilthey, cuyo genial y tenaz esfuerzo se dirigió precisamente a superar todo naturalismo en la consideración del hombre, quedó siempre y en última instancia prisionero de él, y no consiguió nunca pensar la realidad humana como algo a rajatabla histórico,

sino que recayó siempre de nuevo en la idea tradicional de que el hombre tiene y es una "naturaleza".

Si se hubiera hecho aquella diagnosis de la "vida como estar en la creencia", habríase visto que en ella no existe la idea de Verdad. Esta no puede formarse sino cuando el hombre encuentra eficazmente ante sí otras creencias, es decir, las creencias de otros.

Lo que importaría explicar es en qué coyuntura precisa tiene que estar ya, por sí, una "vida como creencia" para que tenga con otras creencias lo que llamo encuentro eficaz.

La clave para que la explicación se logre está donde menos podría en abstracto imaginarse; a saber: en aclarar el hecho opuesto, consistente en que a estas horas conviven en el Sudán Occidental y regiones próximas innumerables pequeños pueblos o tribus, en trato constante unos con otros, y, sin embargo, adscrito cada cual a sus creencias tradicionales, sin que hagan mella en lo compacto de su fe la presencia y contacto permanente de otros pueblos que creen con igual impassibilidad en sus dogmas divergentes.

Los Glidyi-Ewe de Togo dicen de un hombre que pertenece a otra tribu o familia: "Ése baila con otro tambor". El tambor es el instrumento que simboliza el sistema de creencias y normas para muchísimos pueblos primitivos. Y ello, porque la acción religiosa e "intelectual" por excelencia – esto es, de relación con la transcendencia que es el mundo– es la danza ritual colectiva. La cosa es estupenda, y ella me obliga a insinuar a mi amigo Heidegger que para los negros de África filosofar es bailar, y no preguntarse por el Ser.

Porque resulta que danza ritual colectiva, con asistencia patética de toda la colectividad, era lo que en la Grecia creyente constituía el acto religioso fundamental en que el hombre se dirige a Dios y Dios se hace presente al hombre, y, por tanto, era esa danza y la asistencia a su espectáculo el estricto homólogo de la meditación y la plegaria, era sus "ejercicios espirituales".

Pues conviene recordar que antes que del "modo de pensar" perceptivo-conceptual que hizo posible a la filosofía, usaron los hombres de otros muy distintos durante centenas de miles de años. Antes, en efecto, predominó en la Humanidad el "modo de pensar" emotivo-imaginista o mitológico, y aún antes, decenas de milenios antes, el "modo de pensar" visionario que hoy conservan en gran parte estos amerindios y los pueblos chamanistas del norte de Asia.

Sólo cuando el hombre cae en la cuenta de que frente a sus propias creencias existen otras, que una vez advertidas le parecen a él mismo poco más o menos tan dignas de crédito como las suyas, es cuando en el hombre surge una nueva necesidad: la de poder discernir cuál entre los dos

convolutos de creencias es el que últimamente merece ser creído. Esa necesidad, ese haber menester o menesterosidad de decidir entre dos creencias, es lo que llamamos "verdad".

Ahora, creo, se hace palmario por qué mientras se vive de lleno en la creencia no cabe sentir, ni siquiera cabe entender, qué cosa es eso de la Verdad. Lo característico de las "creencias" frente a las "ideas" u opiniones –incluyendo en estas las doctrinas más rigurosamente científicas– es que la realidad, plena y auténtica realidad, no nos es sino aquello en que creemos, y nunca aquello que pensamos.

Lo característico de las "creencias" frente a las "ideas" u opiniones –incluyendo en estas las doctrinas más rigurosamente científicas– es que la realidad, plena y auténtica realidad, no nos es sino aquello en que creemos, y nunca aquello que pensamos.

Nuestras "creencias" no nos aparecen nunca como opiniones ni personales, ni colectivas, ni universales, sino como siendo ellas desde luego algo no intelectual, sino la "realidad misma". Es más: de buena parte de nuestras creencias no tenemos siquiera noticia.

Actúan en nosotros por detrás de nuestra lucidez mental, y para descubrirlas no hemos de buscarlas entre las "ideas que tenemos", sino entre las "cosas con que contamos".

La forma de conciencia que en nosotros tienen las "creencias", no es un "darse cuenta", una νόησις *nóesis* [visión intelectual, pensamiento; en fenomenología, acto intencional de intelección o intuición], sino un simple y directo "contar con".

Darse cuenta de una cosa sin contar con ella –como nos pasa con el centauro, con los teoremas matemáticos, con la teoría de la relatividad, con nuestra propia filosofía–, eso es una "idea".

Contar con una cosa sin pensar en ella, sin darse cuenta de ella –como nos pasa con la solidez de la tierra sobre que vamos a dar el próximo paso, con el sol que va a salir mañana, eso es una "creencia".

De ello se sigue que *no creemos nunca en una idea*, y como la teoría –ciencia, filosofía, etc.– no es sino "ideas", no tiene sentido pretender del hombre que crea en la teoría; ya todo el que, violentando las cosas, por manía de ser heroico o por tendencia al histrionismo, ha querido fingir que *creía* en sus *ideas*, se le ha conocido en la cara la honorable superchería.

De aquí que la teoría, las ideas, aun las más firmes y demostradas, posean en nuestra vida un carácter espectral, irreal, imaginario, no últimamente serio.

Digo esto porque no somos nunca nuestras ideas, no las confundimos con nosotros, sino que meramente las pensamos, y todo pensar no es, hablando en concreción, sino fantasía.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en*

*Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 285 ss]

## **FANTASÍA Y TEORÍA**

«Las "ideas" nos persuaden, nos convencen, son "evidentes" o son "probadas"; pero son todo eso porque no dejan nunca de ser meras ideas nuestras y no nos son nunca la realidad misma, como nos es aquello en que creemos.

De aquí que la teoría, las ideas, aun las más firmes y demostradas, posean en nuestra vida un carácter espectral, irreal, imaginario, no últimamente serio. Digo esto porque no somos nunca nuestras ideas, no las confundimos con nosotros, sino que meramente las pensamos, y todo pensar no es, hablando en concreción, sino fantasía.

La ciencia es pura fantasía exacta, y ya indiqué alguna vez que esto es una perogrullada, porque claro está que nada puede ser exacto más que una fantasía, una imaginación, algo que se inventa ad hoc para que sea exacto, como veremos luego al entrar en el método más riguroso de la actual matemática.

Es curioso cómo Descartes y Leibniz, a quienes todo inducía a hacer de la matemática "entendimiento puro", no tienen más remedio, pulcros como eran al teorizar, que reconocer la matemática como obra de la imaginación. Un paso más, y habrían perdido su terror metódico a la fantasía, reconociendo que todo "entendimiento" es imaginación.

Pero el caso es que a estas horas no se ha reconocido aún, por razones de tenaz e inconcebible superstición, que pensar no es sino fantasear. De aquí que sintamos siempre la "idea" como algo que nosotros hacemos, como hacemos el centauro y la quimera. Por eso no podemos ni, claro está, debemos tomar nuestras "ideas", tomar la teoría completamente en serio.

A fuerza de tener estas una dimensión que nos las presenta como creaciones nuestras, nos damos automáticamente cuenta de que, como las hicimos, las podemos deshacer, que son, por tanto, revocables.

Las creencias, en cambio -todo aquello con que, queramos o no, contamos-, constituyen el estrato de pavorosa e irrevocable seriedad que es en postrera instancia nuestra vida.

Yo expreso este distinto cariz diciendo que las "ideas" las tenemos y sostenemos; pero que en las "creencias" estamos; es decir, que son ellas quienes nos tienen, nos sostienen y nos retienen.

La teoría científica, ni más ni menos que la poesía, de quien es gemela, pertenece al mundo irreal de lo fantástico.

Lo real de la ciencia es su aplicación, su práctica, y toda teoría es en principio practicable. Pero ella misma es irrealidad y fantasmagoría.

Cuando el hombre cae en la cuenta de que sus creencias no son la única realidad, sino que hay otras distintas, pierde ipso Jacto su virginidad, inocencia y energía de creencias. Se da cuenta de ellas como meras creencias, esto es, como «ideas».

Adquiere entonces frente a ellas una libertad que antes no poseía. Dejan de tenerle y retenerle. Se hacen revocables, pierden el peso absoluto de su absoluta seriedad y van a aproximarse a la poesía, formando parte de un mundo que tiene, frente a aquella dimensión seria, una dimensión de juego.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 289 ss]

## LOS TRANSCENDENTALES

«La filosofía medieval expone la doctrina de los predicados trascendentales, de aquellos caracteres que el ser, simplemente porque es, posee. Uno de ellos es la bondad. El ente y lo bueno se reciprocán.

Esta doctrina de los trascendentales aparece, según creo, en el siglo XII. Alejandro de Hales parece ser el primero en enunciarla. La había tomado de los árabes, que son los primeros escolásticos y que al sustentarla no hacían sino escolarizar el pensamiento de Aristóteles.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 340]

## LO BELLO Y LO BUENO – LO SUBLIME

«En el *Timeo* leemos que el Dios o demiurgo al conformar el mundo quiere que este sea lo mejor (29 a; 30 b).

En la *República* dará Platón la expresión más extrema a este pensamiento, por lo visto, inveterado. Dirá que aún hay algo “más allá del ser, superior a él en poder y dignidad”: este algo, previo al ser, es el Bien, *Agathón*. A lo que el interlocutor replica: “¡Menuda hipérbole nos propone Sócrates!”

¿Por qué siempre que se trató de pensar el ser se tropezó con el bien, con lo bueno? Pues yendo aún más hacia atrás, hallaríamos que Heráclito sentencia: “Para el Dios todas las cosas son bellas y buenas y justas. En cambio, a los hombres les parecen justas unas e injustas otras” (Fragmento 102). Dios significa en Heráclito el punto de vista desde el cual se ve el auténtico ser. Con esto hemos llegado al nacimiento de la filosofía.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 341]



«Leibniz se apoya en una de las sentencias más permanentes de la ontología tradicional, a saber, que lo “real”, puesto que es “real” es *a fortiori*

posible. Esto implica que es inteligible, que es en virtud de razones. Ahora bien, solo puede con verdad decirse de algo que es posible cuando se ha logrado demostrar que no envuelve contradicción. [...]

Afirmar que lo "real" es posible, está fundado en la idea del ser que Platón y Aristóteles inocularon a toda la subsecuente filosofía. Según ella, el ente es autárquico, es suficiente, es de suyo logro. A esto es a lo que llamaron la "perfección" o la bondad del Ser y ha dado a toda la ontología posterior una base última de inmovible optimismo. En esa tradición resulta incomprensible un modo de ser que consiste en mero ensayo o conato de ser, de que su intento de ser no sirva solo para demostrar que es imposible.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 350-151]



«Nos parece hoy increíble, pero es perfectamente verídico, que todavía hacia 1850 la poética vigente consideraba como uno de los atributos de la belleza artística "la unidad en la variedad". Pues bien: ante una obra de arte, nuestros bisabuelos se esforzaban dócilmente en descubrir si poseía, en efecto, esa unidad con variedad, y cuando la encontraban sentían la tranquila satisfacción que era para ellos el goce estético.

El hecho de que en rigor su individual persona no hubiese gozado nada no importaba al caso. El goce estético no era para ellos un acontecimiento efectivo, que se produce o no en cada alma individual, sino, por el contrario, la tranquilizadora conciencia de haberse comportado según un tópico ordenaba. Y en esto, más que en el mismo goce estético, consistía su auténtico goce.

La diferencia entre su organización y la nuestra radica precisamente en que para ellos era una delicia conformarse a un molde preexistente, mover su espíritu según la línea de una convención.

En una época de "sincerismo", los términos se invierten y se hace consistir el goce estético en el hecho bruto de que en este o en aquel instante nuestra alma individualísima se complazca. La relación con la belleza resulta así inmediata; no se establece indirectamente por el rodeo de previa coincidencia con una norma. Claro está que, en cambio, nos encontramos sometidos al azar de nuestro estado variable y no hay facilidad de concordancia con el prójimo. Cada cual va por sí directamente al arte; es la acción directa en estética.» [Ortega y Gasset, José: "Fraseología y sinceridad", en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. II, p. 488]



«Cauterets fue el lugar del veraneo romántico. Era el tiempo feliz en que los poetas regían a Europa. Los hombres de hace cien años venían a

apacentarse de sublimidad. Necesitaban consumir anualmente cierta dosis de ella. El vocablo "sublime", que en su etimología significa "lo que se halla en lo alto", es tal vez el más frecuente en los libros románticos.

Es, desde luego, la marca del romanticismo, que nos permite reconocer la especie en los individuos más opuestos.

Así Stendhal detestaba a Chateaubriand y, en general, a todos los titulares románticos; pero si esperáis a sorprenderle en un momento de sincero arrebató, veréis que se le escapa una y otra vez el signo de la tribu.

Stendhal llama también sublime al paisaje, al monumento, al cuadro de Guido Reni, a la mujer que canta un aire de Paisiello y a los helados del café Tortoni.

La palabra "sublime" decía mejor que otra ninguna el secreto de aquellas dos generaciones. Cada edad tiene su vocablo mágico, que en la hora sincera asciende de los senos oscuros de la criatura, como la burbuja del limo en la alberca, trayendo a la superficie el aliento más arcano del ser – el sabor radical que para él tiene la vida.

El romántico era un hombre que buscaba en la vida la embriaguez. Sólo se sentía a gusto cuando perdía la serenidad. Destilaba un lirismo parecido al aguardiente, que le permitía ponerse fuera de sí. De aquí su afición a lo sublime. Lo de menos es que este vocablo signifique "lo que está en lo alto". Su verdadero valor está en designar un superlativo extremo, lo que los gramáticos llaman un *excessivus*.

Ahora comprendemos más de cerca su favor entre los románticos. Lo sublime es lo excesivo, lo que pasa toda medida, lo que nos arrolla, nos aniquila, nos aplasta. Es la copa más allá de las que un hombre puede beber sin perder la cordura.

El romántico fue un hombre con escasísimo sentido de la gracia plástica. No necesitaba ver de las cosas sino lo estrictamente necesario para que se disparase su emoción, para entrar en frenesí y embriaguez. Entonces se volvía de espaldas al exterior y se ponía a beber su propio estupor.

Es curioso que el primer germen de romanticismo aparezca coincidente con el primer hombre que tiene curiosidad estética por la Naturaleza. Sabido es que fue Petrarca acaso la primera criatura que cultivó el alpinismo con intención contemplativa.

Subió, en efecto, al monte Ventoso, y cuando llegó a lo alto su impresión fue tal, que –ingenuamente nos lo refiere– no se le ocurrió sino ponerse a leer las "Confesiones" de San Agustín, que llevaba en la faltriquera, y caer en profunda meditación sobre su destino. La anécdota es simbólica.» [Ortega y Gasset, José: "El Alpe y la sierra" (1927), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. II, p. 601-604]

## LO REAL Y LO POSIBLE

«Leibniz se apoya en una de las sentencias más permanentes de la ontología tradicional, a saber, que lo "real", puesto que es "real" es *a fortiori* posible. Esto implica que es inteligible, que es en virtud de razones. Ahora bien, solo puede con verdad decirse de algo que es posible cuando se ha logrado demostrar que no envuelve contradicción. [...]

Afirmar que lo "real" es posible, está fundado en la idea del ser que Platón y Aristóteles inocularon a toda la subsecuente filosofía. Según ella, el ente es autárquico, es suficiente, es de suyo logro. A esto es a lo que llamaron la "perfección" o la bondad del Ser y ha dado a toda la ontología posterior una base última de inmovible optimismo. En esa tradición resulta incomprensible un modo de ser que consiste en mero ensayo o conato de ser, de que su intento de ser no sirva solo para demostrar que es imposible.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 350-151]

## SOBRE PLATÓN

«El pensamiento de Platón es de un gran rigor, y además lleva consigo la demanda de principios en el más alto predicado: de principios generalísimos que lo sean en el más absoluto sentido. Platón no divide la ciencia en ciencias. La ciencia para él es una sola e integral. Platón es un cartesiano y un leibniziano *avant la lettre*. Muy bien. Pero el caso es que Platón no llegó nunca a tener propiamente una doctrina cuajada, precisada en corpus de miembros perfilados. *La filosofía de Platón es más bien solo un programa*. Era este, ciertamente, tan genial y tan fértil, que, en última sustancia, de él ha vivido hasta la fecha todo el Occidente, incluyendo el Cristianismo por una de sus raíces. Pero esto no quita que el platonismo no sea propiamente una doctrina, sino más bien un magma doctrinal. Esto explica el hecho paradójico de que, siendo la tendencia intelectual que más directamente impulsa hacia principios generalísimos, no aparece en Platón ninguno con tal carácter.

Aunque parezca increíble, no hay en Platón término para designar una proposición que es principio. Percibía, claro está, la función de este por sus efectos; pero no llegó a tener noción aparte y clara de él. Como esto, repito, tiene un aire de cosa increíble, merece que, aun de vuelo como vamos, le dediquemos un instante de atención.

Platón no ha tenido la fortuna de encontrar ningún hombre digno de él para hablar de él, y esto hace que, a pesar de las cordilleras de libros que sobre su persona y obra se han escrito, está poco menos que intacto y es una realidad desconocida.

No se han hecho siquiera ciertas sencillas observaciones, que contribuirían a su esclarecimiento. Una de ellas, que solo enuncio y no desarrollo, es

esta: Platón es una sorprendente mezcla de arcaísmo y futurismo, como pensador y como escritor.

Aristóteles, en cambio, parece, dentro de la cronología vital de Grecia, representar la "modernidad". Uno de los caracteres del pensador arcaico es que no habla en «términos», que no los forja. Su dicción no es terminología, sino la lengua corriente.

De aquí que, en general, sean poquísimos los conceptos de Platón que andan próximos a ostentar el carácter cristalizado de "términos". Yo me atrevería a decir que, salvo "dialéctica", ninguno estrictamente. De aquí la dificultad para entender el pensamiento platónico. La terminología, por supuesto, es un cínico practicismo típico "moderno".

Platón emplea innumerables veces la palabra ἀρχή (arkhé) que es en Aristóteles término para 'principio'. Pero en Platón no tiene nunca valor formal término lógico. Lo usa exactamente como lo usaban los atenienses en el ágora y en su tráfico coloquial. Es inicio, es exordio, es comienzo, es lo primero, es fundamento, es lo antiguo, es el magistrado, etc.

Como buena palabra de la lengua viva y común, tiene innumerables reflejos semánticos. En cambio, jamás significa con pureza y estringencia "principio".» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 188-189]

## ARISTÓTELES Y LOS PRINCIPIOS

«Ahora quiero solo completar la indicación de por qué Aristóteles anda siempre tan vacilante y torpe cuando se trata de los principios como tales, y especialmente de los más caracterizados de principios, que son los axiomas.

Dije que tuvo su primera, decisiva vivencia -la más enérgica- de estos cuando preparaba los *Tópicos* y construía su dialéctica, primera forma de su "lógica". El pensar dialéctico y el pensar científico están allí mezclados. La consideración se mueve por encima de ambos, abarcando por igual a los dos. De aquí que los "principios" en la dialéctica como tal -esto es, en su nivel de consideración- sean indiferentemente los verdaderos o los simplemente plausibles. Por eso no los llama formalmente principios, sino solo "opiniones reinantes" establecidas y aceptadas.

La validez del principio es aquí un hecho social y no íntimo, como va a serlo el auténtico principio científico. De aquí que los axiomas se presenten no más que como opiniones comunes, como tópicos. No es buen modo de comenzar el trato con los principios. Se comienza por contar con ellos como hechos externos que "hay ahí" en la plaza pública, en la colectividad; pero no se los respeta ni interesan por su excepcional contenido. Son *idola fori*.

Nunca, me parece, se curó Aristóteles de esta aventura juvenil, y de ello viene que, salvo dos excepciones, habla siempre de este o el otro axioma ejemplificando y tomándolo por defuera, no yéndole al cuerpo de su *dictum*. Y es curioso que los escolásticos han heredado también este tic. [...]

Platón emplea innumerables veces la palabra ἀρχέ (arkhé) que es en Aristóteles término para 'principio'. Pero en Platón no tiene nunca valor formal término lógico. Lo usa exactamente como lo usaban los atenienses en el ágora y en su tráfico coloquial. Es inicio, es exordio, es comienzo, es lo primero, es fundamento, es lo antiguo, es el magistrado, etc. Como buena palabra de la lengua viva y común, tiene innumerables reflejos semánticos. En cambio, jamás significa con pureza y estringencia "principio".

Arkhe (ἀρχέ) –principio– es en Aristóteles, como en toda la ciencia posterior, aquella proposición de que parte el razonamiento. Ahora bien; eso se llama en Platón ὑπόθεσις (hipótesis): suposición, "admisión provisoria de que partimos". Generalmente, esa hipótesis de que partimos es demasiado angosta y problemática. Buscamos entonces otra más amplia, más firme –ἀσφαλής (asphalés)–, menos problemática, y así hasta que llegamos a una cuyo servicio como punto de partida para el razonamiento se revela "suficiente": ἰκανόν (hikanón). Eso era para él lo que nosotros llamaremos principio relativo y ese es el único "término" con que Platón suele expresar la función principal. ¡Curioso! Suficiente es la misma palabra que, con sorpresa, hallábamos en la exposición de los axiomas que los Analíticos aportan.

¡Curioso! Suficiente es el adjetivo con que Leibniz califica al principio más ostensivamente principio, puesto que consiste en proclamar la necesidad de que haya principios –el principio de la razón suficiente–. Es un adjetivo que muchas veces no emplea porque es una redundancia. Principio es precisamente "lo suficiente". Sobre todo, en su doctrina.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 187-189]

## **ARISTÓTELES Y LA IDEA DE PRINCIPIO**

«En Descartes y Leibniz es la experiencia la única noción confusa que manejan. No saben bien qué hacerse con ella. El defecto en el método tradicional es, pues, la importancia excesiva e inoportuna que otorga a la experiencia. Este exceso es lo que nos obliga a calificarlo peyorativamente de empirismo.

Necesitando la teoría deductiva de principios, encargan de proporcionarlos a la experiencia. Y esto es lo que no puede ser, porque la experiencia es el anti-principio. Y si se quiere hacer de la experiencia en general el principio

del conocimiento, como intentaron algunos positivistas –no Comte–, no será por experiencia, sino en virtud de alguna razón a priori.

Revélase con ello la confusa idea que de «principio» tiene este «modo de pensar» y que dio lugar a que tan ásperamente lo combatiesen los modernos. Comienza, según estos, por confundir el *principium essendi* con el *principium cognoscendi*.

El caso es que Aristóteles distingue perfectamente entre lo “primero para nosotros” y lo “primero en la realidad”. Tiene sus razones, nada desdeñables, para asegurar que el principio en el conocer debe ser el principio en el ser. Perfectamente, dirán a esto los modernos -Descartes, Leibniz, Kant-; pero esto no quita, antes bien pone, que arreglemos previamente las cuentas con nosotros mismos, y puesto que hay lo “primero para nosotros”, desarrollemos y analicemos el orden que esto crea, aunque pensemos que es provisorio y que el orden últimamente verdadero es el que comienza con lo “primero en el ser”.

No vale, una vez hecha aquella admirable distinción, dejarla estar en vez de irle al cuerpo, de perescrutar por qué la hay y en qué consiste. Aristóteles, según ellos, quedaba obligado a construir una filosofía con doble perspectiva: una, la que desenvuelve el orden del pensar como tal pensar o subjetividad: la figura que el mundo presenta cuando se le ve como mero *ordo* el *connexio idearum*, a cuyo extremo aparece la necesidad de la otra perspectiva, en la cual se ve el mundo como *ordo* el *connexio rerum*. Es, por ejemplo, lo que hace Hegel en su *Fenomenología de la conciencia*.

Esta tarea que Aristóteles vio, pero que dejó radicalmente incumplida, es la que tuvieron que ejecutar los filósofos modernos. Su incumplimiento fue causa de que Aristóteles no tuviese nunca una noción clara de lo que es “principio”. La duplicidad de términos que para nombrar lo emplea es reveladora de ello.

El principio es arche (arkhé) y proton (proton). Arkhé es “lo más antiguo” con que comenzó el proceso de la realidad, el origen. Es un término que acaso emplearon ya los “fisiólogos” de Jonia; y aparece cuando se busca la génesis de los fenómenos naturales. Es una herencia de los modos de pensar prefilosóficos -de la Genealogía, de la Cosmogonía-; del mito, en suma, que es una formal *Arkheo-logía*.

*Arkhé* (ἀρχή) es lo “último para nosotros”, lo más lejano o distante. *Próton* (πρῶτον) es originariamente lo “primero para nosotros”, lo más próximo, de que partimos para ir a lo lejano. Puesto que “lo común a todas las *arkhaí* es ser lo primero” (*Metaph.*, V, 1, 1013 a 17) –se subentiende, en un orden–, hay que no quedarse en esta calificación comunista, genérica y abstracta de “principio”.

Este “hay que”, no es gusto mío: es un imperativo que la doctrina aristotélica impone, al exigimos no considerar como “real”, esto es, como

concreto, sino lo específico, propio (*ídion* – *ίδιον*). Dicho en otra forma: entre las cosas o algos que son principio simplemente porque son lo primero en un orden, hay que decidirse por una que sea principio en sentido eximio y más propio. En suma: hay que decidirse por *uno* de los dos órdenes –el de las ideas o el de las realidades–, para investirlo con el carácter de absolutamente primero.

Lo que sea principio en este orden absolutamente primero, será, por antonomasia y propiamente, “principio”. Ahora bien; al conocer, no está en nuestro albedrío elegir. Porque el conocer es un hacer subjetivo, un hacer nuestro nada más; pero es él el orden en el cual tiene que manifestarse el orden objetivo, el orden del ser. Por tanto, para un cognoscente es el *ordo idearum* el orden “absoluto”. Absoluto no quiere decir que sea el único, ni el más importante o decisivo, sino que el adjetivo va referido exclusivamente a la noción de principio.

Se trata de decidir qué debe considerarse como “absolutamente principio” o “principio en absoluto”, lo cual no predetermina que eso que sea “absolutamente principio” tenga que ser lo Absoluto *simpliciter*; por ejemplo, lo absoluto en lo real o la realidad absoluta.

El concepto *proprio* de principio tiene que ser el principio en el orden del conocer. Del sentido que allí tiene procede el que tiene en el orden del ser. Afirmar con respecto a la noción de principio la precedencia absoluta del *ordo idearum* frente al *ordo rerum*, no implica idealismo alguno. Así, Descartes proclama esta perspectiva, y, sin embargo, no es idealista. Pero, aun proclamándola, se puede ser aún menos idealista que Descartes, a saber: nada. [...]

Pregúntese el lector qué es en esa definición lo que queda flotando en su mente como lo más decisivo del principio. No creo que quepa duda: el momento de primordialidad. El caso es que no puede negarse haber en esa definición un segundo momento: ser aquello de que otras cosas advienen. Mas la expresión que con más frecuencia emplea Aristóteles cuando a los principios se refiere, no es un nombre ni un adjetivo, sino una mera pieza sintáctica, una partícula adverbial: ὅθεν (*hóthen*) “de donde”. Principio es “lo de donde...”

Pero esta partícula no hace la menor alusión a la idea de primordialidad, sino que, por el contrario, enuncia la idea de posterioridad o subsecuencia. Enuncia “algo X, de donde se sigue y”. Es una magnífica expresión algébrica, es una función. Una función es una “cosa” para la cual no existe lugar en la lógica de Aristóteles.

Frente a la primordialidad, el “de donde” hace manifiesto el momento de subordinación, subsecuencia o posterioridad; es decir, que, según él, el principio no es algo primero, sino simplemente algo a que sigue otra cosa, de donde se sigue otra cosa.

Estas son las dos caras del "principio", inseparables una de otra, pero distinta la una de la otra. Nadie puede pensar la una sin yuxtaponer la otra, y sin embargo, tiene una importancia decisiva que la atención cargue más sobre el uno o el otro momento, hasta el punto de que los pensadores se dividen en dos clases: los que atienden más a que el principio sea "lo primero" y los que acentúan más que el principio sea "aquello de donde otras cosas se siguen".

A pesar de que Aristóteles nombra el principio mediante la partícula "de donde", la verdad es que lo ve siempre por la cara de su primordialidad. Y esto trae enorme arrastre consigo.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 183-185]



## **LAS DOS VÍAS DE ARISTÓTELES: ΑΪΣΘΗΣΙΣ Y ΛÓΓΟΣ**

αἴσθησις vs. λόγος

«Aristóteles es un heredero del logismo eleático; pero en vez de mantenerse rigurosamente adscrito a él, lo mezcla con su antípoda, el sensualismo. Su concepto es más bien una sensación inductivamente generalizada; mas es el caso que no se atiene a los caracteres de esta –su variabilidad, su imprecisión, su valor aproximativo, su ilogicidad, en suma–, sino que pretende conservar los privilegios del concepto puro o exacto. No solo es bastardo, sino resultado de una hibridación.

Sin duda, la intención de Aristóteles era fecundar el λόγος con toda la riqueza de particularidades que ofrece lo sensible, y esto parece implicar que entre las tendencias de su mentalidad había una opuesta a la tradición helénica: una conciencia de que era preciso contrarrestar la propensión a confundir: conocer e idealizar.

Pero esta inspiración de su individualidad no era ni lo bastante fuerte ni lo bastante clara para dominar la tradición en que él mismo había sido forjado.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 211-212]

## **SENTIR E INTELIGIR EN ARISTÓTELES**

«El método de Platón es radicalmente paradójico, como lo es, por fuerza, toda grande filosofía. Aristóteles y su tiempo adoptan un método opuesto, que coincide con el sentido común, con la opinión pública. Piensa que la verdad sobre las cosas se encuentra en la máxima proximidad de ellas, y esta máxima proximidad de una mente con una realidad es la sensación. *Esta es la facultad noética fundamental en la doctrina aristotélica* y en el tiempo que le sigue. Por ello es forzoso calificar de sensualista este modo

de pensar. Verdad es que, a mi juicio, defraudamos un poco el sentido aristotélico de este primer contacto de la mente con la cosa al traducir αἴσθησις (aísthesis) por 'sensación'.

La actual terminología psicológica se nos interpone. La noción aristotélica de "sensación" es mucho más amplia que la actual, y tenemos que sinonimizarla con toda una serie de términos hoy en uso.

Sensación es la sensación de color o de sonido; pero lo es también la percepción de una cosa singular y lo es también la representación de movimiento y reposo, figura y magnitud, número y unidad<sup>1</sup>. Sensación es asimismo la función mental en virtud de la cual decimos ante un encerado:

"Esto ahí es un triángulo". Ello significa que es cosa de la sensación nuestro distinguir un triángulo de un cuadrado, y en efecto, en la página última de los *Analíticos posteriores*, donde Aristóteles va a declararnos cómo conocemos los principios, se parte de considerar la sensación como capacidad de discernir, de distinguir o juzgar. En fin, no parará Aristóteles hasta afirmar que la sensación es un conocimiento γνώσις τις (gnosis tis).

Me parece lo más justo que traduzcamos el término αἴσθησις (aísthesis) por "intuición sensible o sensual". Ahora, que es preciso entender esta vivazmente. No estamos en la ridícula psicología del siglo pasado, que manejaba los fenómenos mentales como si fueran materias inertes. En Aristóteles hay que entender todo verbalmente. La sensación no es "algo ahí", sino que es un sentir, un hacerme cargo de este color, de este sonido; o inversamente: es el color colorándome y el sonido sonándome.

La "intuición sensible" es el primer "hacerse cargo", o entender, o conocer. Por eso la he llamado facultad noética. He añadido que es la fundamental, y esto ya solivianta un poco. Mi idea es esta: el más "puro" inteligible -νοητόν, noetón- que el entendimiento pueda concebir, es algo de que nos hicimos cargo ya en la sensación, y *no es por sí nada más*.

Contrapone Aristóteles, como las dos formas distintas de conocimiento, la sensación y el *lógos*, entendiendo por este el concepto, sobre todo en su forma explícita que es la definición.

Pero la verdad es que en su psicología establece una maravillosa y evidente continuidad entre la función mental que presenta como inferior –el "sentir"– y la que considera más elevada –el pensar los principios–. Aquella es común a todos los animales; ésta sería el atributo del hombre.

Mas, por otra parte, insiste infinitas veces en estatuir, como no puede menos, que el pensamiento no piensa nunca sin imágenes, las cuales, a su vez, no son más que precipitado de sensaciones. Aunque parezca mentira, nunca se ha estudiado, con el cuidado que reclama, esa relación entre las imágenes y el *lógos* que tiene el carácter oficial de necesaria. ¿Qué papel preciso tiene la imagen en el *lógos* y qué servicio hacen en él las otras actividades de la mente?» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en*

*Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1958), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 157-159]

## **ARISTÓTELES Y LA FILOSOFÍA COMO PARADOXA**

«Pero la filosofía comenzó y consiste precisamente en negar la jurisdicción de la veracidad a los sentidos. Así fue al nacer con Parménides, así ha sido al renacer en Descartes y al virar hacia el positivismo en Kant y al hacerse resueltamente positivista en Comte. Por eso, frente al lugar común, “opinión pública”, *dóxa* o *éndoxon* de la creencia en los sentidos, la filosofía es constitutivamente, y no por caso, *paradoxa*.

Estaba reservado a Aristóteles el climatérico honor de tomar como punto de partida y principio de su filosofía ese lugar común, ese *éndoxon* retórico, ese *idolum fori*, esa demagogia de la fehacencia aneja a los sentidos. Su filosofía es la única que se comporta así, ya que los estoicos recibieron de él tal dogma.

La fe en los sentidos es un dogma tradicional, una institución pública establecida en la opinión irresponsable y anónima de la “gente”, de la colectividad.

El conjunto de admisiones “sugestivas” de este tipo integran lo que se llama desde los estoicos “sentido común”. Es una “verdad de sentido común”. Claro está que no siendo el “sentido común” ninguna facultad.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 245-246]

## **EL DIOS DE ARISTÓTELES**

«El Dios ontológico de Aristóteles no tiene nada que ver con el Dios religioso, ni con el griego ni con el cristiano. El Dios de la ontología es un principio de la mecánica aristotélica, algo así como la ley de la gravitación newtoniana. No tiene más papel que mover el mundo, tirar de él fuera y delante de él. Mucho más, pues, que al Dios cristiano o al griego, se parece a un tractor “ocho cilindros” o a un pachón de asador que hace girar la espetera del Universo donde somos nosotros la asada volatería.

Esto no sugiere que, a mi juicio, Aristóteles, al menos en su primera época platónica, no creyera religiosamente en un Dios religioso, pero este no tiene que ver con su *Deus ex machina*, su Dios mecánico. De modo que lo que se halla en Aristóteles es una mera aglutinación de dos Dioses incommunicables.

Es bastante vergonzoso que no se haya estudiado nunca en qué forma precisa vivía Aristóteles esa aglutinación, es decir, que no se haya intentado definir la religiosidad de Aristóteles.

Este déficit no es casual porque la verdad es que no se han estudiado nunca las relaciones entre filosofía y religión desde Tales hasta los estoicos.»

[Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 219]

## DOCTRINA COGNOSCITIVA DE LOS ESTOICOS

«La teoría del conocimiento y noética aneja de los estoicos es una continuación de aquel desarrollo que inevitablemente había de producirse en la doctrina aristotélica.

Dentro de su tosquedad gremial, la doctrina cognoscitiva de los estoicos es coherente y no exenta de entrevisiones agudas. Es la consecuencia natural del aristotelismo. No tenemos más noticias del Ser o lo Real que las que nos proporcionan los sentidos. Pero los sentidos no dan noticia más que de lo corporal. Por tanto, lo Real, el Ente, es, son los cuerpos. He aquí inevitablemente conjugados el extremo sensualismo cognoscitivo y el extremo corporalismo ontológico ("materialismo").

En esto tenía que acabar inexorablemente el desarrollo sincero de la filosofía peripatética. Fuera de la moral, el estoicismo es el *enfant terrible* de Aristóteles. El hace manifiesto lo que en su última verdad era el aristotelismo.

Según los estoicos, no hay en el hombre inteligencia. No es esta, pues, quien forja las ideas, descubre los principios y se convence de ellos. Los principios, como los conceptos, surgen en el hombre poco a poco, lentamente; pero por generación espontánea. La experiencia sensual, el trato con los cuerpos, va dejando mecánicamente en él –y esta es la agudeza en la doctrina– cristalizaciones de conducta mental que son los conceptos y principios. Tenerlos y usar de ellos no es, pues, lo que solemos llamar "pensar", sino su empleo mecánico, parecido al acto reflejo con que al acercarse algo a nuestro ojo los párpados automáticamente se cierran, o al brinco de costado con que evitamos un charco.

Esas experiencias básicas de la vida, que de modo mecánico se decantan en principios (repite, como los adagios, como los proverbios), son *comunes* a todos los hombres. Por eso todos los hombres tienen los mismos principios, hasta el punto que el criterio para conocer la "verdad"» de un principio es... el sufragio universal.

Esto que *declara* el estoicismo era ya lo que actuaba indeclarado, taciturno, en Aristóteles. El principio no lo es porque sea, en algún sentido, perspicuo; no lo es por lo que dice, sino porque lo dicen todos, porque se dice.

Oigamos a Séneca: *Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri*. Consecuentemente, los estoicos no llaman a los principios "principios" ni verdades, sino "presunciones" o "asunciones" – πρόληψις (prólepsis). Atendiendo a su contenido las llaman opiniones o "sentencias comunes" –

κοιναί έννοιαι (koinaí énnoiαι)-, que es como llamaba Aristóteles a los axiomas o principios.

El conjunto de estas proposiciones de sufragio universal o vigencias colectivas se llamó "sentir o sentido común" y he aquí la autenticidad de la filosofía aristotélico escolástica. Es la filosofía del sentido común, el cual, conste, no es inteligencia, sino asunción ciega por sugestión colectiva, como todo lo que se llamaba "evidencia".

Esto nos permite intentar nueva interpretación sobre el verdadero carácter, no entendido ni explicado, de lo que eran para los estoicos, conjuntamente, el criterio de la verdad y el acto mental en que el conocimiento se funda: la "fantasía cataléptica"; es decir, la "idea sobrecogedora o percaptadora".

Entiéndase que es el hombre el sobrecogido y percaptado por la idea, la cual se nos impone, nos hace fuerza. Pero la idea o imagen –*fantasía*– que tiene ese carácter hipnotizador sobre nosotros no es sino la supervivencia de una o muchas percepciones – *αίσθησις* *aísthesis*–. Estas son para ellos el prototipo del fenómeno mental, con eficacia cataléptica, sugestionadora o hipnótica.

La catalepsia nos hace violencia para que asintamos a algo: percepción o proposición. El asentimiento –*συγκατάθεσις* *synkatáthesis*– es "libre". En última instancia podemos prestarlo o no a la catalepsia en que estamos; pero nos costaría mucho esfuerzo rehusarlo.

Ahora bien; hubieron de reconocer los estoicos que las fantasías catalépticas yerran no pocas veces. Esto traía consigo inevitablemente - aunque ellos no lo vieron nunca del todo- que su fuerza persuasiva, percaptadora, no podía proceder de ellas mismas, esto es, de su contenido, puesto que este tanto era certero como errado.

Mi idea es que el carácter "convinciente" o impositivo cataléptico de las sensaciones y de ciertas proposiciones máximas venía a aquellos y a estas de que era "opinión reinante", "lugar común", creer en los sentidos y creer en el principio de contradicción. Eran estas, dos "verdades tradicionales", dos usos colectivos.

De aquí que se aceptasen como «evidentes» precisamente porque nadie se hacía cuestión de ellos. Eran «pensar ciego y mecánico», generado por sugestión e "hipnotización" colectivas; es decir, literalmente lo que hoy, como entonces, se entiende por catalepsia.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 247 ss]

## LA EXPERIENCIA

«En toda la filosofía moderna –más aún: en todo el "modo de pensar" exacto que ha creado la ciencia moderna (físico-matemática)– no se ha dado nunca

a la experiencia un papel tan importante como el que reviste en la doctrina aristotélico-escolástica.

Y aun puede con toda verdad exagerarse esta sentencia haciendo notar que en Descartes y Leibniz es la experiencia la única noción confusa que manejan. No saben bien qué hacerse con ella, ni qué preciso papel encomendarle en la constitución del saber exacto.

El defecto en el método tradicional es, pues, inversamente, la importancia excesiva e inoportuna que otorga a la experiencia. Este exceso es lo que nos obliga a calificarlo peyorativamente de empirismo. Porque necesitando la teoría deductiva de principios, encargan de proporcionarlos a la experiencia.

Y esto es lo que no puede ser, porque la experiencia es el anti-principio. Y si se quiere hacer de la experiencia en general el principio del conocimiento, como intentaron algunos positivistas –no Comte–, no será por experiencia, sino en virtud de alguna razón a priori.

Revélase con ello la confusa idea que de «principio» tiene este «modo de pensar» y que dio lugar a que tan ásperamente lo combatiesen los modernos. Comienza, según estos, por confundir el *principium essendi* con el *principium cognoscendi*.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 182-183]

## **EL MITO O “HABLAR POR HABLAR”**

«Podemos referir las cosas a un mundo constituido por elementos imaginarios, cada uno de los cuales tiene estos caracteres: es idéntico a sí mismo, no se contradice con los demás y entra en relaciones diversas con ellos sin perder por ello su identidad.

A la “cosa ahí” interpretada en tanto que elemento de ese mundo –por tanto, poseyendo esos caracteres–, decimos que es un ente, y lo que en cada una de ellas aparezca como idéntico, etc., lo llamamos ser de ese ente. Da la casualidad de que aquellos caracteres de los entes coinciden con los caracteres del extracto sensual llamado lógos o concepto.

Esto hace que nuestro hablar de los entes u onto-logía –filosofía, ciencia– sea un hablar lógico. El lógos del mito no es *sensu stricto* lógos, porque no es hablar lógico o exacto, sino que la mitología es “ganas de hablar”, aunque, ciertamente, unas maravillosas “ganas de hablar”; tanto que es puras “ganas de hablar” sobre lo maravilloso como tal.

Que yo llame a la Mitología “ganas de hablar” no es ganas más de hablar, sino que es el término con que Aristóteles mismo designa un decir que no es ni verdadero ni falso, que es lo que es la Mitología.

Es el λόγου ἕνεκα λέγειν – *logou eneca legein*, que significa “hablar por hablar” u “orationis gratia”, como traduce Bessarion. «Plaisir de parler», vierte Tricot. (*Metaph.*, IV, 7, 1012 a 6.)

Recuérdese que Bergson atribuye la *fonction fabulatrice* de que proceden los mitos al *horno loquax*.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 161-162]

## EL LENGUAJE COMO USO

«En la conversación normal, lo que se oye y lo que se dice es entendido solo en su “sentido usual”. No solo el vocablo es un uso, y por ello hecho social, sino también su “sentido” o “idea”. El sistema de usos verbales que es la lengua responde a un sistema de usos intelectuales, de “naciones” u “opiniones”.

El uso engendra en el individuo hábitos que son la vida mental mecanizada. La ciencia de los vocablos o lingüística tiene que estar fundada en una previa “teoría del decir”. Si no fuese uso decir ciertas cosas no existiría el lenguaje o instrumento mediante el cual las decimos.

Espero llevar esto a alguna claridad en mi libro *El hombre y la gente* (en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, t. VII).» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 170]

## LA DIALÉCTICA

«La dialéctica no es la técnica de la ciencia. La ciencia es ineludiblemente obra del hombre en su soledad, por la sencilla razón de que pensar -y no solo repetir mecánicamente- que dos y dos son cuatro es faena que no puede hacer sino quedándose sólo consigo. La dialéctica es la técnica de la discusión con otros, del diálogo; es pura conversación, es pensamiento socializado. En él, los razonamientos no pretenden ser la pura verdad, sino solo tener de esta una cierta estructura formal.

Este razonamiento discutidor parte también de principios; pero estos no tienen por fuerza que ser verdad. Basta que lo parezcan a las gentes, es decir, que sean ἔνδοξοι -éndoxoi-, opinión reinante en la colectividad; por tanto, vigentes, u “opinión pública”. La colectividad en que reinan puede ser la de “todo el mundo”, o bien la de los sabios. En este último caso puede ser, o bien directamente la “opinión pública” de los entendidos, o bien la de un sabio preeminente que reina en la colectividad de ellos, que ejerce en esta la función social llamada “autoridad”.

La ciencia, germinada en las colonias griegas, se constituye en Atenas. Es hija de la “ciudad”. Y Atenas es el ágora, los gimnasios, los *symposios* o

banquetes; sitios y ocasiones de eterna conversación. "Sin 'conversación' en ágora y *symposio*, es incomprensible el griego", dice Burckhardt.

Por eso la ciencia tiene que constituirse en Atenas no tanto en la forma de libro como de coloquio, que no es soledad, pero puede engendrarla; es decir, adopta como forma externa, como manera de manifestarse, la que es propia a la «ciudad», y la que es más inadecuada a la ciencia.

De aquí el equívoco yacente en su primer nombre técnico, el que tiene en Platón: *Dialéctica*, que significa a la vez "modo de pensar" y discusión, logomaquia. En esta situación platónica se halla aún Aristóteles cuando escribe sus *Tópicos*. Esto no quiere decir que no esté ya en posesión de gran parte de su doctrina propia; por tanto, para- o anti-platónica. Pero el platonismo sigue siendo el fondo sobre el cual se mueve y se va destacando.

Platón creía en un único saber que involucra todos -la filosofía-, y hasta su muerte creyó que ese saber se hace en común, conversando. No es un azar literario que escriba diálogos, ni se debe solo a su afán de proyectar u objetivar la ciencia en la figura de Sócrates, que fue un puro parlanchín, enemigo del libro. Pensó hasta su muerte Platón que la ciencia es una función social, y además, una creación colectiva en que interviene toda la "ciudad", si bien necesita un órgano colectivo especial- lo que los romanos llamarían una *socialitas* o asociación-, encargado de su cultivo. *Por esta razón* fundó una *escuela*, y desde entonces, hasta su extinción, la filosofía ateniense conservará esta forma de vivir, de ser, que es la figura social de *escuelas*.

Proclo dice literalmente que los matemáticos inmediatamente anteriores a Euclides, y que este populariza, "viviendo juntos en la Academia hacían en común sus investigaciones". Son los hombres con quienes Aristóteles ha convivido mientras fue discípulo de Platón. Influyó también en este para la fundación de su escuela el precedente de la asociación pitagórica, que había sido una sociedad secreta de carácter a la vez religioso, científico y político.

Pero Aristóteles era un meteco nacido en la región periférica de la Hélade que menos conocía el gran hecho "ciudad". [En la antigua Grecia, el meteco (del griego μέτοικος métoikos 'extranjero') era el extranjero que se establecía en Atenas y que no gozaba de los derechos de ciudadanía.]

Aristóteles estaba, pues, preparado para descubrir, frente a Platón, una gran verdad: que la ciencia es soledad. El propio Platón se veía obligado de cuando en cuando a reconocer que ciertas operaciones intelectuales tiene que ejecutarlas "el alma sola consigo misma". Desde y dentro de esa soledad, el hombre de ciencia trata con los otros hombres de ciencia, muertos o distantes e igualmente solitarios. Todos los grandes libros de Aristóteles comienzan con un diálogo entre él y los otros filósofos "antiguos" [οἱ παλαιοί] o a distancia, que con sus doctrinas le plantean cuestiones. Aristóteles discute con ellos el *pro* y el *contra* de cada doctrina. Esto es lo

que llama *aporética*, modo, según Aristóteles, con que debe comenzar todo libro de ciencia filosófica.

Es el punto de arrancada que toma la ciencia para constituirse y, por tanto, antes de constituirse. La *aporética* es, pues, una conversación discutidora entre solitarios, que tiene lugar dentro de un hombre solo, en soledad. Es como una absorción de la sociedad dentro de la soledad, dentro del individuo. El hombre de ciencia parte de las opiniones reinantes –directas o de “autoridades”– para llegar a encontrar y decidir los principios auténticos de su disciplina. En esta su primera imprescindible ocupación, la ciencia es dialéctica, y por eso en los *Tópicos* la ciencia aparece como una especie más del género “conversación”. Una vez que el hombre de ciencia ha hallado los principios de su disciplina, despega del plano social, deja de atender y oír a *los demás* y vuela ya en radical soledad. [...]

La dialéctica aristotélica, aunque oriunda de Platón, es ya una concesión al contorno social y acepta la ocupación erística -del disputar por disputar- en forma que su maestro difícilmente hubiera aceptado. [Erístico: Del griego ἐριστικός *eristikós*; literalmente 'discutidor', derivado de ἐρίζειν *erízein* 'reñir', 'discutir'].

Aristóteles enumera tres utilidades de la dialéctica: para la gimnasia mental, para la discusión y para las ciencias exactas, esto es, filosóficas. (*Tópicos*, 1, 2, 101 a 25). Esta última utilidad, tan heterogénea de las otras dos, se divide a su vez en dos funciones: una, discutir el *pro* y el *contra* de los problemas como tales –por tanto, de las sentencias problemáticas–, que es la *aporética* [aporético: Enunciado que expresa o que contiene una inviabilidad de orden racional]; otra, obtener y decidir los principios de las ciencias, nada menos. Esta disposición de los *Tópicos*, tan crasamente “ateniense”, que no nos hubiera sorprendido hallar en Isócrates, pongamos por retórico, presenta una mezcolanza que no tenía arreglo, como no fuera escribir una obra nueva y completamente distinta. A Aristóteles le faltó el humor para emprenderla. Ya en 1833, Brandis sostiene “dass die Topik anders ausgefallen sein würde, wenn Aristoteles nach vollendeter Analytik sie ausgearbeitet hätte” [“que los *Tópicos* habrían sido diferentes si Aristóteles los hubiera desarrollado después de la *Analítica*”]. [...]

Los *Tópicos*, pues, obra en sí misma maravillosa, fueron probablemente causa de que Aristóteles no tratase nunca a fondo el problema de cómo se obtienen los principios axiomáticos, y en ninguna parte de su obra -que yo recuerde- distinga su función en el conocimiento del que tienen las definiciones. Se contenta con oponerlos a estas en cuanto que son comunes. Pero ya hemos visto que precisamente para él tampoco lo son, sino que tienen que contraerse al «género» acotado por las definiciones.

Mi hipótesis es que Aristóteles tuvo su primer encuentro enérgico y vivaz con los axiomas cuando coleccionaba sus “lugares comunes” y se le presentaron juntos y confundidos con las ἐνδοξοί u “opiniones reinantes”.

De aquí que la palabra "axioma" aparezca muy pocas veces en aquella obra, y aun estas en su última parte.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 170-173]

## IMAGINACIÓN Y FANTASÍA

«El hombre, en su trato con las cosas sensibles que le rodean, está encadenado a ellas como el forzado al banco de la galera. En esto no se diferencia de los animales ni de las piedras. Mas, como el forzado, mientras está atado al banco, "ambas manos en el remo", puede imaginar que está libre de la galera, reposando en los brazos de una princesa o en el remoto terruño donde pasó su infancia.

Esta capacidad para imaginarse libre de la galera, por tanto, esta imaginaria libertad, significa ipso Jacto una efectiva libertad de imaginar frente a las cosas sensibles, frente a "eso ahí" en que está encadenado. Las sensaciones se precipitan en imágenes que son recuerdo de aquellas, por tanto, imágenes memoriosas; pero con estas imágenes memoriosas, tomadas como material, puede el hombre construir imágenes "originales", nuevas y, en el sentido fuerte de la palabra, fantásticas.

Merced a la fantasía –y conste que esta no consiste sino en "sensaciones liberadas"–, puede el hombre fabricarse, frente al tejido de las cosas sensibles en que está prisionero, un mundo de cosas fantásticas; o dicho de otro modo: un edificio de fantasías organizadas en fantástico mundo.

Las cosas sensibles en que está preso no constituyen un mundo. En rigor, no son cosas, sino "asuntos de la vida", articulados unos en otros formando una perspectiva pragmática. Se convierten en cosas cuando los libertamos de esa perspectiva y les atribuimos un ser, esto es, una consistencia propia y ajena a nosotros.

Pero entonces se nos presentan como siendo en un mundo. No están aisladas, no son esta y esta y esta, indefinidamente. Ahora una, luego otra sin conexión suficiente con la anterior, y así sin fin, sino que forman un mundo, que es ya pura fantasía, que es la gran fantasmagoría.

Un mundo es, como tal, algo fantástico; quiero decir que no lo hay si no hay fantasía, que no nos es ni puede sernos dado como una cosa más. Antes bien, las cosas nos son "dadas" en algún mundo.

Si los animales no tienen un mundo, será, no porque, como suele decirse, carezcan de razón y sean irracionales, sino porque carecerían de fantasía suficiente. Mas la fantasía tiene fama de ser "la loca de la casa", la facultad irracional del hombre.

Tendría gracia que, apurando bien las cosas, resultase a la postre ser más definitorio del hombre su irracionalidad positiva o fantasmagorismo, que la llamada "racionalidad". Y ello porque resultase que esta *supone* aquella, es

decir, que *la razón no es sino un modo, entre muchos, de funcionar la fantasía*. Pero dejemos la cuestión sin sentencia.

Lo urgente es advertir que aquellos mundos imaginarios pueden ser referidos a las cosas, o viceversa: estas a cada uno de aquellos. Esta referencia se llama *interpretación*. Con lo que tenemos esto: el hombre es libre para interpretar las cosas en que fatalmente (= no libremente) está inserto.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 160-161]

## **LAS DESHUMANIZACIÓN DEL ARTE**

«Lo personal, por ser lo más humano de lo humano, es lo que más evita el arte joven. Esto se advierte muy claramente en la música y la poesía.

Desde Beethoven a Wagner el tema de la música fue la expresión de sentimientos personales. El artista mélico componía grandes edificios sonoros para alojar en ellos su autobiografía. Más o menos era el arte confesión. [...] De Beethoven a Wagner toda la música es melodrama. [...]

El placer estético tiene que ser un placer inteligente. Porque entre los placeres, los hay ciegos y perspicaces. La alegría del borracho es ciega; tiene, como todo en el mundo, su causa: el alcohol, pero carece de motivo. El favorecido con un premio de la lotería también se alegra, pero con una alegría muy diferente; se alegra "de" algo determinado. La jocundia del borracho es hermética, está encerrada en sí misma, no sabe de dónde viene, y, como suele decirse, «carece de fundamento». El regocijo del premiado, en cambio, consiste precisamente en darse cuenta de un hecho que lo motiva y justifica. Se regocija porque ve un objeto en sí mismo regocijante. Es una alegría con ojos, que vive de su motivación y parece fluir del objeto hacia el sujeto.

Ahora bien: la obra romántica provoca un placer que apenas mantiene conexión con su contenido. ¿Qué tiene que ver la belleza musical –que debe ser algo situado allá, fuera de mí, en el lugar donde el sonido brota–, con los derretimientos íntimos que en mí acaso produce, y en paladear los cuales el público romántico se complace? ¿No hay aquí un perfecto *quid pro quo*? En vez de gozar del objeto artístico, el sujeto goza de sí mismo; la obra ha sido sólo la causa y el alcohol de su placer. Y esto acontecerá siempre que se haga consistir radicalmente el arte en una exposición de realidades vividas. Estas, sin remedio, nos sobrecogen, suscitan en nosotros una participación sentimental, que impide contemplarlas en su pureza objetiva.

Me parece que la nueva sensibilidad está dominada por un asco a lo humano en el arte muy semejante al que siempre ha sentido el hombre selecto ante las figuras de cera. En cambio, la macabra burla cerina ha entusiasmado

siempre a la plebe. Y nos hacemos de paso algunas preguntas impertinentes, con ánimo de no responderlas ahora.

¿Qué significa ese asco a lo humano en el arte? ¿Es, por ventura, asco a lo humano, a la realidad, a la vida, o es más bien todo lo contrario: respeto a la vida y una repugnancia a verla confundida con el arte, con una cosa tan subalterna como es el arte?

Pero ¿qué es esto de llamar al arte función subalterna, al divino arte, gloria de la civilización, penacho de la cultura, etc., etc.? Ya dije, lector, que se trataba de unas preguntas impertinentes. Queden, por ahora, anuladas. [...]

El melodrama llega en Wagner a la más desmesurada exaltación. Y como siempre acaece, al alcanzar una forma su máximo, se inicia su conversión en la contraria. Ya en Wagner la voz humana deja de ser protagonista y se sumerge en el griterío cósmico de los demás instrumentos. Pero era inevitable una conversión más radical. Era forzoso extirpar de la música los sentimientos privados, purificarla en una ejemplar objetivación. Esta fue la hazaña de Debussy. Desde él es posible oír música serenamente, sin embriaguez y sin llanto.

Todas las variaciones de propósito que en estos últimos decenios ha habido en el arte musical pisan sobre el nuevo terreno ultraterreno genialmente conquistado por Debussy. Aquella conversión de lo subjetivo a lo objetivo es de tal importancia, que ante ella desaparecen las' diferenciaciones ulteriores. Debussy deshumanizó la música, y por ello data de él la nueva era del arte sonoro.

La misma peripecia aconteció en el lirismo. Convenía libertar la poesía, que, cargada de materia humana, se había convertido en un grave, e iba arrastrando sobre la tierra, hiriéndose contra los árboles y las esquinas de los tejados como un globo sin gas. Mallarmé fue aquí el libertador que devolvió al poema su poder aerostático y su virtud ascendente. El mismo, tal vez, no realizó su ambición, pero fue el capitán de las nuevas exploraciones etéreas, que ordenó la maniobra decisiva: soltar lastre.

Recuérdese cuál era el tema de la poesía en la centuria romántica. El poeta nos participaba lindamente sus emociones privadas de buen burgués; sus penas grandes y chicas, sus nostalgias, sus preocupaciones religiosas o políticas y, si era inglés, sus ensoñaciones tras de la pipa. Con unos u otros medios aspiraba a envolver en patetismo su existencia cotidiana.

El poeta quería siempre ser un hombre. –¿Y esto parece mal a los jóvenes?– pregunta con reprimida indignación alguien que no lo es-. ¿Pues qué quieren? ¿Que el poeta sea un pájaro, un ictiosauro, un dodecaedro?

No sé, no sé; pero creo que el poeta joven, cuando poetiza, se propone simplemente ser poeta. El poeta empieza donde el hombre acaba. El destino de éste es vivir su itinerario humano; la misión de aquél es inventar lo que no existe. De esta manera se justifica el oficio poético. El poeta aumenta el

mundo, añadiendo a lo real, que ya está ahí por sí mismo, un irreal continente. Autor viene de "auctor", el que aumenta. Los latinos llamaban así al general que ganaba para la patria un nuevo territorio. [...]

Buscar, como antes he indicado, la ficción como tal ficción es propósito que no puede tenerse sino en un estado de alma jovial. Se va al arte precisamente porque se le reconoce como farsa.

Esto es lo que perturba más la comprensión de las obras jóvenes por parte de las personas serias, de sensibilidad menos actual. Piensan que la pintura y la música de los nuevos es pura «farsa» –en el mal sentido de la palabra– y no admiten la posibilidad de que alguien vea justamente en la farsa la misión radical del arte y su benéfico menester. [...]

Pero el artista de ahora nos invita a que contemplemos un arte que es una broma, que es, esencialmente, la burla de sí mismo. Porque en esto radica la comicidad de esta inspiración. En vez de reírse de alguien o algo determinado –sin víctima no hay comedia–, el arte nuevo ridiculiza el arte.

Nunca demuestra el arte mejor su mágico don como en esta burla de sí mismo. A principios del siglo XIX, un grupo de románticos alemanes dirigido por los Schlegel proclamó la Ironía como la máxima categoría estética y por razones que coinciden con la nueva intención de arte.

Este no se justifica si se limita a reproducir la realidad, duplicándola en vano. Su misión es suscitar un irreal horizonte. Para lograr esto no hay otro medio que negar nuestra realidad, colocándonos por este acto encima de ella. Ser artista es no tomar en serio al hombre tan serio que somos cuando no somos artistas.

Para el hombre de la generación novísima, el arte es una cosa sin trascendencia. Porque el hecho no es que al artista le interesa poco su obra y oficio, sino que le interesa precisamente porque no tienen importancia grave y en la medida que carecen de ella. No se entiende bien el caso si no se le mira en confrontación con lo que era el arte hace treinta años, y, en general, durante todo el siglo pasado.

Poesía o música eran entonces actividades de enorme calibre; se esperaba de ellas poco menos que la salvación de la especie humana sobre la ruina de las religiones y el relativismo inevitable de la ciencia. El arte era trascendente en un doble sentido. Lo era por su tema, que solía consistir en los más graves problemas de la humanidad, y lo era por sí mismo, como potencia humana que prestaba justificación y dignidad a la especie. Era de ver el solemne gesto que ante la masa adoptaba el gran poeta y el músico genial, gesto de profeta o fundador de religión, majestuosa apostura de estadista responsable de los destinos universales. [...]

Si cabe decir que el arte salva al hombre, es sólo porque le salva de la seriedad de la vida y suscita en él inesperada puericia. Vuelve a ser símbolo del arte la flauta mágica de Pan, que hace danzar los chivos en la linde del

bosque. Todo el arte nuevo resulta comprensible y adquiere cierta dosis de grandeza cuando se le interpreta como un ensayo de crear puerilidad en un mundo viejo. [...]

Todos los caracteres del arte nuevo pueden resumirse en este de su intrascendencia, que, a su vez, no consiste en otra cosa sino en haber el arte cambiado su colocación en la jerarquía de las preocupaciones o intereses humanos. [...]

La aspiración al arte puro no es, como suele creerse, una soberbia, sino, por el contrario, gran modestia. Al vaciarse el arte de patetismo humano queda sin trascendencia alguna –como solo arte, sin más pretensión.» [Ortega y Gasset, José: “La deshumanización del arte e ideas sobre la novela” (1925), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. III, p. 368 ss]

## ORTEGA Y LA MÚSICA

*Relea el lector las obras teóricas de Wagner y considere lo que este hombre y su generación quisieron hacer de la música. ¿No es a todas luces monstruoso esperar tanto de los sonidos concertados? ¿Puede un director de orquesta dirigir el corazón humano, la sociedad y la historia? ¿Puede una melodía sustituir a una religión?*

*Pretendió el sonido ser pintura y narración, poesía y ciencia, política y religión. Los menos suspicaces advirtieron la exorbitancia cuando Strauss les puso en los programas de sus poemas sinfónicos cara a cara con lo grotesco. [Ortega y Gasset]*



Son pocos los textos que Ortega y Gasset dedica a la música: los artículos *Musicalia I y II*, *El elogio del murciélago*, *Apatía artística* y algunos capítulos del libro *La deshumanización del arte*. “Yo no entiendo nada de música, sobre esto conviene que el lector se halle libre de dudas” (Ortega y Gasset 1921a).

En todas las biografías consultadas no hay noticia de que Ortega y Gasset recibiese alguna educación musical formal, aprendiese a tocar algún instrumento musical, o que supiera interpretar un pentagrama. La palabra música, o el nombre de algún compositor, no aparecen en el índice onomástico de su biografía.



«Desconozco excesivamente la técnica musical, y aunque no creo necesario el conocimiento de la técnica para hablar de un arte, un mínimo de intimidad con su técnica da mayor seguridad al juicio. Me sorprende que no se haya escrito nada preciso y claro sobre música. Siempre he sentido cierta

inquietud respecto a la música, producida por haber oído la calaña de sus habituales aficionados.

Esto es un argumento *ad hominem* contra la música, pero no crea usted que esta clase de argumentos es tan despreciable como suele decirse.» [Ortega y Gasset: "Pidiendo un Goethe desde dentro" (1932), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IV, p. 388]

## **SOBRE EL DERECHO Y LA JUSTICIA**

«La destrucción universal del Derecho, señores, clama urgentemente al cielo; por eso había con tanta urgencia que clamar. A fuerza de hablar de justicia se ha aniquilado el *jus*, el Derecho, porque no se ha respetado su esencia, que es la inexorabilidad y la invariabilidad.

El reformismo del Derecho, al hacerlo inestable, mudadizo, lo ha estrangulado. Cuando yo escribí *La rebelión de las masas*, cuando preparaba los artículos que iban a reunirse en un tomo, hace un cuarto de siglo, veía yo cómo germinaba esta catástrofe y procuré en mi libro describirla y formularla. Desde aquella fecha hasta ahora ¿qué ha pasado? El más triste y extremado cumplimiento de los pronósticos.

Desde entonces no asistimos a la creación de ningún derecho, sino, al contrario, casi exclusivamente a un quitar los derechos que había. Entre las múltiples fórmulas que yo empleaba entonces para definir este terrible fenómeno quiero recordar a ustedes la más humilde de todas, el humilde cuanto gitano: el caso del gitano que va a confesarse y al sacerdote, al preguntarle los mandamientos de la ley de Dios, el gitano le responde:

–Mire usted, padre; yo los iba a aprender, pero he oído por ahí un runrún de que los van a quitar...

Derecho es solo hoy el runrún de que algo se va a quitar, no es lo que se da, y todo a cuenta de la llamada justicia. Para el romano no había más justicia que la justicia del juez, la justicia intrajurídica; por eso dice que lo justo es justo porque es Derecho. Es la justicia que produce y crea el Derecho, pero no esa vaga e irresponsable cosa de que se habla en los editoriales de los periódicos y en las vociferaciones de los mítines, que, haciendo al Derecho inestable, ha quitado de cuajo debajo de los pies de los hombres la tierra firme en que antes se afianzaba, y al faltarle este punto de apoyo ¿qué puede hacer el hombre sino caer?

Ya no puede afianzarse en esa tierra firme que era el Derecho y desde la cual podía intentar ser con dignidad. Ahora el Derecho se hace informe y el hombre cae y yo no he visto nunca que alguien que cae de un séptimo piso, mientras cae, sepa caerse con dignidad. Todo caer es decaer.

La destrucción del Derecho no puede producir sino el envilecimiento del hombre y así, con esta palabra, lo pronosticaba ya el europeo hace un cuarto de siglo. Como siempre, una vez más, lo mejor ha sido enemigo de

lo bueno, y a cuenta de este afán de justicia presunta, pero yo creo que, inspirado en muchos de buena fe por amor al hombre, lo que se está haciendo es destruir muchas de las mejores cosas humanas.» [Ortega y Gasset, José: "Una interpretación de la historia universal" (1960), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IX, p. 227-228]

## **ORTEGA SOBRE LA MUERTE COMO INGREDIENTE DE LA VIDA**

*El aparato que mejor registra la jerarquía de nuestros entusiasmos vitales es la muerte. Será lo más importante en nuestra vida aquello por lo que seamos capaces de morir.*

*El hombre moderno ha puesto su pecho en las barricadas de la revolución, demostrando así inequívocamente que esperaba de la política la felicidad.* [Ortega y Gasset]



«Hoy comenzamos a sentir inesperada afinidad con ese temperamento, al verlo retoñar en forma nada arcaica, bajo la especie de deporte. A mi juicio, la diferencia entre deporte y juego está en que aquél incluye un riesgo, aunque sólo sea el de un esfuerzo excesivo. El deportista, en vez de rehuir el peligro, va a él, y por eso es deportista.

Es curioso que quien siente menos apetitos vitales y percibe la existencia como una angustia omnímoda, según suele acaecer al hombre moderno, supedita todo a no perder la vida.

La moral de la modernidad ha cultivado una arbitraria sensiblería en virtud de la cual todo era preferible a morir. ¿Por qué, si la vida es tan mala? Por otra parte, el valor supremo de la vida –como el valor de la moneda consiste en gastarla– está en perderla a tiempo y con gracia.

De otro modo, la vida que no se pone a carta ninguna y meramente se arrastra y prolonga en el vacío de sí misma, ¿qué puede valer? ¿Va a ser nuestro ideal la organización del planeta como un inmenso hospital y una gigantesca clínica?

Esta es la manera de sentir propia del espíritu industrial, del ánimo burgués. Quiere a toda costa vivir, y no se resigna a reconocer en la muerte el atributo más esencial de la vida.

A este fin emplea el único procedimiento hábil para alargarla, que es reducirla a su mínima expresión, como hacen ciertas especies animales al sumirse en el sueño invernal. Los biólogos han dado a éste el nombre de *vita mínima*. Con lo cual resulta que la vida se prolonga en la medida que no se usa. Se obtiene su extensión a costa de su intensidad.

¿No es arbitrario decidirse, sin más ni más, por aquélla en contra de ésta?  
¿Por qué ha de triunfar la moral de la vida larga sobre la moral de la vida alta?

Ni en ética ni en biología se ha atendido aún suficientemente al hecho capital de la inevitabilidad de la muerte. Hace poco, un gran fisiólogo (Ehrenberg) ha mostrado cómo no puede definirse la vida sin la muerte.

Es aquélla un proceso químico en cadena, cada una de cuyas reacciones dispara inevitablemente la sucesiva hasta recorrer la serie predeterminada y fatal. Desde el primer momento, como un móvil en su trayectoria, va la vida lanzada a su consumación: tanto vale decir que se vive como que se desvive.

El fenómeno del morir se va produciendo desde la concepción. No cabe variar el proceso inexorable; sólo es posible artificialmente frenarlo, hacer que cada reacción tarde más en producirse. Una vida de ritmo lento será más larga que una vida en *prestissimo*; pero, en definitiva, no hay más vida –químicamente hablando– en una que en otra.

El repertorio de reacciones es idéntico, como hay las mismas fotografías en una película cuando se proyecta de prisa y despacio. Las emociones y el pensamiento son los más formidables aceleradores del quimismo vital, lo llevan a latigazos en frenética carrera, y son, como Gracián diría, “postillones de la vida que sobre el común correr del tiempo añaden su apresuramiento genial”.

Pero si químicamente da lo mismo la lentitud o celeridad del tempo biológico, puede haber entre ambas velocidades una diferencia virtual. La vida condensada adopta formas distintas que la diluida en largo tiempo. Aquellas formas son los diversos heroísmos, nombre que, en efecto, damos a toda voluntaria anticipación de la muerte.

No se comprende por qué el imperativo que nos ordena tomar la vida bajo nuestra voluntad y gobernarla empleándola en levantados destinos, no ha de extenderse a la muerte.

Si es ella de tal modo un ingrediente, un factor de la vida, lo mismo que debemos usar deliberadamente de ésta, debiéramos también usar de la muerte, aprovecharla, emplearla.» [Ortega y Gasset, José: “El espectador V” (1926), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, vol. II, p. 431-432]



«De todo lo humano puede decirse que es, a la vez, natal, porque algo nace y se crea en ello, y mortal o fatal, porque lleva dentro de sí su congénito veneno y la causa de su propia exterminación.

Si alguien no quiere aceptar jovialmente este destino ineluctable, que pruebe a ser un mineral o, si puede, a ser un ángel.» [Ortega y Gasset,

José: “Una interpretación de la historia universal” (1960), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IX, p. 130]

---

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) – 2022 – Alle Rechte vorbehalten