

JOSÉ ORTEGA Y GASSET: LA JUSTIFICACIÓN DE LA FILOSOFÍA

José Ortega y Gasset: The Justification of Philosophy

JESÚS RUIZ FERNÁNDEZ*

Universidad Autónoma de Madrid - España

RESUMEN

Se presenta una sistematización de las diez respuestas que, desperdigadas, podemos encontrar en la obra de Ortega y Gasset a la pregunta ¿por qué filosofa el hombre?: por naturaleza, amor, asombro, curiosidad, placer, felicidad, para estar en lo cierto, para jugar, para evadirse y para orientarse. Si todas estas pueden integrarse y adquieren una nueva significación en función de la última respuesta, correspondiente a las reflexiones de su tercer periodo que concibe la filosofía como orientación, esta será, además, la primera tesis de su sistema filosófico, la realidad radical. De este modo, su filosofía quedará justificada; obligación que todo filósofo tiene para con su obra, a juicio de Ortega.

Palabras clave: J. Ortega y Gasset, filosofía.

ABSTRACT

The article provides a systematization of the ten answers that can be found in the work of Ortega y Gasset to the question of why human beings philosophize: by nature, out of love, astonishment, curiosity, pleasure, or happiness, to be right, to play, to evade oneself, and to obtain guidance. If all of these can be integrated and acquire a new meaning with respect to the last response, which corresponds to Ortega's reflections during his third period, in which philosophy is understood as guidance, this will also be the first thesis of his philosophical system, radical reality. In this way, his philosophy would be justified, an obligation that according to Ortega, applies to all philosophers.

Keywords: J. Ortega y Gasset, philosophy.

.....
Artículo recibido: 4 de junio del 2011; aprobado: 25 de julio del 2011.

* j.ruiz@uam.es

¿Por qué se ha dado el hombre a la filosofía?, ¿por qué hay en el mundo una cosa como ella? Responder a esta pregunta sería justificarla. A esta cuestión Ortega le daba tanta importancia, que la respuesta –como nos dice en su obra de 1940, *Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiurgia*– debería considerarse no sólo parte del contenido de todo sistema filosófico como es debido, sino su primera tesis, de la que se derivarían todas las demás (cf. v 542)¹. El presente artículo es, sobre todo, un trabajo de integración, de unificación de las respuestas que Ortega dio a por qué filosofa el hombre: diez contestaciones, nada menos, de todos los colores y para todos los gustos, pues el ser humano se dedica a la filosofía por naturaleza, amor, asombro, curiosidad, placer, felicidad, para estar en lo cierto, para jugar, para evadirse y para orientarse. Todas ellas podemos hallarlas repartidas por aquí y por allá en las *Obras completas*; si bien, creo que por debajo de todas ellas hay un sistema,² de igual manera, considero que todas adquieren una nueva significación en función de la última que nos proporcionó: la respuesta fundamental de la filosofía como ciencia de quehacer.

Esta tesis sobre la idea de filosofía es la única que no se haya en su segundo período fenomenológico. Entonces Ortega sabía qué es la filosofía, pero todavía no conocía su último fundamento antropológico. Por esta razón, hasta su tercer período existencialista, Ortega no tiene completo su sistema filosófico. Por otra parte, la filosofía, o más exactamente el filosofar, será la primera tesis de este sistema, porque es la realidad radical. Se suele decir que la realidad radical es la vida, pero esto es así porque filosofar es vivir. Ocurre como con la filosofía de Descartes, donde lo que realmente se demuestra es “dudo, luego existo”, y luego, por extensión, se dice *pienso, luego existo*. En Ortega, lo que se demuestra es que el filósofo razonando sobre las cosas existe, y luego, por extensión, se dice que *el yo y las cosas existen, que la vida existe*. Y, sin embargo, esta idea tan importante no ha sido resaltada, que yo sepa, en ningún trabajo sobre Ortega.

1 Cito por la edición de las *Obras completas* de Ortega y Gasset en 12 vols. de 1983, tomo y página respectivamente.

2 Hoy día, sobre todo desde el centenario de su nacimiento y el cincuentenario de su muerte, la mayoría de los críticos admiten que hay en Ortega una filosofía sistemática. Existen, sin embargo, excepciones, como Rockwell Gray, quien señala que: “A pesar de los grandes esfuerzos que hizo en la última etapa de su vida, Ortega [...] nunca fue un pensador verdaderamente sistemático [...], el reconocimiento de una estructura de conjunto en gran parte de la obra de Ortega [...] suele ser exagerado” (368). Si, según Ciriaco Morón Arroyo, Ortega es “inmensamente sistemático” (1967 444) y, en palabras de Javier San Martín, “profundamente sistemático” (287), para el autor del presente artículo, si hubiera que describir la obra de Ortega con una sola palabra, probablemente la más adecuada sería la de *integración*.

La justificación de la filosofía

La filosofía de Ortega es una filosofía justificada, porque el filosofar, la realidad radical, es la primera tesis de su sistema, de la que se derivan todas las demás. Pero aunque así ocurra en el sistema de Ortega, hay que reconocer que históricamente la filosofía ha sido más bien tacaña a la hora de dedicar algún esfuerzo a cumplir con esta obligación. “El saber, que consiste, por lo pronto, en hacerse cuestión y problema de todo, no se ha hecho cuestión de sí mismo” (v 84). Aparte de que la filosofía parecería mera pedantería si no se autojustificara, dado el aire de superioridad que se respira en ella, Ortega esgrime la razón de que hay que explicar por qué el hombre vuelve una y otra vez a la filosofía a pesar de sus constantes fracasos, elevando, como Sísifo, una vez tras otra el peñasco desde el valle a la cumbre, sin darse nunca por vencido. Es decir, que habría que justificar la ocupación filosófica como mero intento, como búsqueda, en lugar de justificarla por el éxito. Y esto revela que, aparte de las razones morales, lo que late en el fondo es, como ha dicho Javier Crespo, la preocupación que, desde el positivismo, compartían todos los filósofos por la situación y el porvenir de su disciplina (cf. 184-185).

Desde luego, tan ambicioso proyecto autojustificativo debería llevar a negar el carácter de autojustificadas de prácticamente todas las filosofías: por ejemplo, la de Aristóteles, cuyas tesis de que el hombre filosofa por naturaleza y por asombro no tienen ninguna operatividad en su sistema; pero también la fenomenología, sobre la que recae una crítica en este sentido. Y, ya puestos en el caso, tampoco hubiera estado de más que Ortega hubiera entonado un *mea culpa* por no haber cumplido con sus obligaciones en su período fenomenológico preexistencialista ni, por supuesto, en el neokantiano.

La respuesta es que el hombre se dedica a la filosofía porque es actualmente nuestra forma de pensar, y que necesita pensar para orientarse, porque, como no tiene instintos, tiene que saber qué son las cosas, para descubrir cuál es su misión entre ellas –vocación– y poder ser así feliz. Esta es la principal razón, pero como veíamos antes, han de añadirse nueve más. En el período neokantiano podemos hallar las seis primeras, en el período posterior las dos siguientes y en el período definitivo las dos últimas. Pero, si en general el segundo período de la filosofía de Ortega supone una ruptura con respecto a la etapa neokantiana, ruptura que se confirma y desarrolla en el tercero, en relación con este tema concreto de la justificación de la filosofía, hay que decir que es posible una integración de todas las etapas, incluso de la primera. Es por eso por lo que podemos encontrarnos al filósofo existencialista Ortega defendiendo, en 1945, que la filosofía nace del

asombro,³ cuando a esas alturas sabe perfectamente que por debajo del asombro está el hecho de que el hombre ha perdido los instintos. La filosofía, como decía en su período neokantiano, nace del asombro, y eso es verdad, pero sólo en parte. Hay otras perspectivas desde donde poder contemplar su nacimiento, y no todas de igual rango. Unas perspectivas se articulan en otras, más amplias o esenciales.

La filosofía como quehacer

La filosofía es quehacer por ser pensamiento, de modo que este carácter lo comparte con sus otras formas –religión, arte, experiencia de la vida–. La meditación sobre el pensamiento, la distinción entre sus diversas formas, aparece por primera vez en Ortega en 1927 (cf. III 538-540), pero a esas alturas todavía no es capaz de ir más allá de la cantinela de la “salvación”, del “sentido de la vida” y del “descanso de la mente” al solucionar un problema y desembarazarse de la contradicción en que consiste. La filosofía concebida como certeza aparece por primera vez en las *Meditaciones del Quijote*. Es el sentido de la famosa frase: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (I 322). *Salvar* significa aquí encontrar el sentido, tanto de la circunstancia como de mí mismo, lo que era salvar las apariencias en la escuela platónica o en los platónicos del Renacimiento. Y es que

mientras yo no sepa lo que es el universo, mi vida no tiene sentido, porque es ella una mínima palabra y fragmento de una frase enorme, cósmica, que sólo en su integridad posee significación. Esa posibilidad de completarnos, averiguando lo que es el resto del mundo, es la “salvación”. (III 540)

Mas el afán de firmeza, de certeza, tiene su raíz en la necesidad de elegir o, mejor dicho, de acertar. Lo que le faltaba entonces al filósofo español era una concepción práctica del hombre, que la fenomenología no le había proporcionado, pues fue *Ser y tiempo* de Heidegger la obra que propuso por primera vez la rectificación de la venerable teoría del saber por el saber, sustituyéndola por la del saber para “saber a qué atenerse”. Fieles a Ortega, Julián Marías (cf. 143) y Antonio Rodríguez Huéscar (cf. 1966 117-119) hicieron lo imposible para que en *Meditaciones del Quijote* estuviera el saber como saber a qué atenerse. Según el primero, no sólo por la fórmula de *yo soy yo y mi circunstancia*, sino porque se trata de una meditación sobre el *Quijote* para saber qué es España, y, por medio de saber a qué atenerse sobre ella, saber finalmente a qué atenerme sobre mí. Creo, sin embargo, que estos autores

3 “El filósofo es el hombre que va por el mundo como un niño, con los ojos siempre exorbitados, dilatados por una perpetua extrañeza, sorpresa y maravilla” (IX 452).

confunden la orientación teórica con la práctica. No es lo mismo incertidumbre que perplejidad. *Meditaciones del Quijote* es un libro fenomenológico. No es un libro existencialista, y en él no están todavía las teorías, sin duda posteriores, sobre la vida, todo eso de que la vida es hacer y que para hacer hay que elegir y que para elegir hay que saber.

Creo que precisamente ahora llegamos a ver claro, por vez primera, hasta qué punto la verdad es una necesidad constitutiva del hombre. Aunque parezca increíble, había permanecido hasta ahora inexplicado por qué el hombre busca la verdad. Parecía esta una manía del hombre, una ocupación lujosa u ornamental, un juego o impertinente curiosidad, tal vez una conveniencia externa, o como Aristóteles pensaba, la tendencia *natural* al ejercicio de sus facultades. Todo esto supone que el hombre puede, al fin y al cabo, vivir aparte de la verdad. Su relación con ella sería extrínseca y fortuita. (VIII 40)

Siempre había parecido una mera frase la expresión socrática de que *una vida sin filosofía no es vividera para el hombre*. “Pero ahora entendemos hasta qué punto es literalmente así. La vida sin verdad no es vivible [...] zoológicamente habría que clasificar al hombre, más que como carnívoro, como [...] verdávoros” (VIII 40).

Normalmente el hombre sabe qué hacer porque está instalado en una determinada forma de pensamiento, porque tiene creencias. Ortega en 1934 distinguió formalmente entre “ideas” y “creencias”, si bien los conceptos son anteriores, remontándose por lo menos a *¿Qué es filosofía?*, de 1929. Los conceptos “contar con” y “reparar en”, introducidos en su curso *Unas lecciones de metafísica* de 1932-33, están emparentados con ellos.⁴ En el “contar con” no hay conciencia ni objeto de conciencia, mientras que al “reparar en” una cosa “caigo en ella”.

Reparamos normalmente en una cosa cuando nos ocasiona un problema práctico, es decir, cuando no sabemos qué hacer con ella, cuando ya no creemos en ella. Dicho de otra forma, porque ya no nos sirve, no nos es fiel porque no funciona. Entonces, el problema práctico deviene en problema teórico, en cómo arreglarla. La teoría, por tanto, se subordina a la práctica. “Este es el sentido verdadero, originario del saber: saber yo a qué atenerme” (v 85), orientarme. Pienso, porque no creo. La vida consiste en solucionar los problemas que nos plantean las cosas, que es como si tuvieran vida propia; lo que Dilthey llamó *resistencia a nuestra voluntad*, de la que derivaba la realidad del

4 En la Lección III, Ortega creyó superar el idealismo, en especial su epifanía terminal: la fenomenología. Según Pedro Cerezo la distinción está tomada de Heidegger (cf. 326). En *Ideas y creencias*, ambas distinciones, “creencia” e “idea” y “contar con” y “reparar en”, se tratan juntamente (cf. v 383-387).

mundo exterior, aunque, como sabía muy bien Ortega, la idea era de Fichte (cf. Ortega 1994 346). Vivir en la creencia es el paraíso; reparar en el mundo es, en cambio, la expulsión del paraíso: la desorientación, la extranjería, la emigración (xii 82-84). A Ortega le gustaba la imagen del naufragio como metáfora del aturdimiento que supone no disponer de un plan de atenuamiento; encontrarlo sería el salvavidas o la balsa que el naufrago construiría con los hechos o restos de la cosa que le ha fallado.⁵

Pudiera ocurrir que no fuera una cosa concreta la que nos fallara, cosa que se arreglaría sabiendo a qué atenerse con respecto a ella, sino que fueran todas las cosas, el Universo entero. En este caso se trataría de una crisis de creencias, en que la vida dejaría de tener sentido y nos hallaríamos en un *mar de dudas* –según la expresión popular que tanto gustaba a Ortega–. La desorientación, el antiparaíso, el destierro, la emigración sería total, radical.⁶ Frente a esta desorientación radical, la filosofía sería la “orientación radical” (xii 25). Si las ciencias constituyen planes de acción, con respecto a determinadas especies de cosas, “la filosofía es el plan de vida” (Ortega 1994 340), el hacer radical del cual todos los demás haceres son decantaciones o precipitados (cf. xii 99).

5 En sus últimas conferencias también le gustaba contar cómo los primeros científicos de Mileto crearon una sociedad que se reunía en un barco: “La cultura antigua, base de la nuestra europea, se inició en las costas griegas del Asia y especialmente en un grupo de hombres, ciudadanos de Mileto, que para discutir por vez primera en la historia humana problemas científicos, solían reunirse no en tierra, sino en el mar, en un navío, y denominaron su asociación los *aei nauítai*, los siempre navegantes” (ix 738).

6 “El hombre es, por esencia, forastero, emigrado, desterrado” (xii 54). Esto está escrito en 1932. Compárese con esto otro, escrito por Francisco Romero: “Desde Ortega existe una filosofía española [...] Esta filosofía española participa de la condición habitual de los filósofos españoles: el destierro. Destierro total y corporal en los más; destierro en su propio país, en los otros. Ortega también pasó los últimos años de su existencia en un destierro virtual” (30). Según su hermano Eduardo, fue un emigrado en Madrid (cf. 207-208). ¡Qué certera resulta la frase de Rodríguez Huéscar de que “Ortega no tenía una filosofía sino que la era” (1964 8)! Ramón E. Mandado, en el capítulo dedicado a la filosofía después de la Guerra Civil, en la historia del pensamiento filosófico español editada por Manuel Maceiras, distingue entre un “exilio exterior”, representado por María Zambrano, y un “exilio interior”, representado por Xavier Zubiri (293). José Luis Abellán ha estudiado el exilio como concepto cultural y filosófico. Como concepto cultural, porque “es uno de los conceptos fundamentales en la cultura occidental del siglo xx”, ya que “desde el punto de vista histórico-social, el xx es el siglo de los exilios” (1988 4). Como concepto filosófico, porque el exiliado “es dos veces hombre, al realizar por dos veces en sí mismo la esencial indigencia de nuestra naturaleza” (*id.* 12): en el momento de nacer y al desarraigarse de su lugar de origen.

“El hombre se adapta a todo, a lo mejor y a lo peor; sólo a una cosa no se adapta: a no estar en claro consigo mismo respecto a lo que cree de las cosas” (v 85). El escéptico, por ejemplo, sabe a qué atenerse con respecto a las cosas, es tan creyente como cualquier otro que lo tenga clarísimo. Lo malo no es no saber, lo malo es no decidirse, pues

solución de un problema no significa por fuerza el descubrimiento de una ley científica, sino tan sólo el estar en claro conmigo mismo ante lo que me fue problema, el hallar de pronto entre las innumerables ideas respecto a él una que veo con toda evidencia ser mi efectiva, auténtica actitud ante él. El problema sustancial, originario, y en este sentido único, es encajar yo en mí mismo, coincidir conmigo, encontrarme a mí mismo. (v 86)

De ahí la expresión de Ortega de que *la verdad es la coincidencia del hombre consigo mismo*. No hay contradicción entre el sentido fenomenológico de la *alétheia* de coincidencia entre el conocimiento y la realidad y este otro existencialista, sino profundización, pues, como dice Julián Marías, la autenticidad es la forma humana de la *alétheia* (cf. 278) –aunque no mencione su inspiración existencialista–. Por esa razón, el sentido que el término *salvación* posee a la altura de *En torno a Galileo* de 1933, es mucho más complejo que el meramente teórico de *Meditaciones del Quijote* de 1914:

Al vivir he sido lanzado a la circunstancia, al enjambre caótico y punzante de las cosas: en ellas me pierdo, pero me pierdo no porque sean muchas y difíciles e ingratas, sino porque ellas me sacan de mí, me hacen *otro* (*alter*), me alteran y me confunden y me pierdo de vista a mí mismo. Ya no sé qué es lo que de verdad quiero o no quiero, siento o no siento, creo o no creo. Me pierdo *en* las cosas porque *me* pierdo a mí. La solución, la salvación es encontrarse, volver a coincidir consigo, estar bien en claro sobre cuál es mi sincera actitud ante cada cosa. (v 86)

El artículo de Jesús Mosterín, “Ortega y la sabiduría”, de 1983, es especialmente iluminador en este asunto. Según Mosterín, la palabra griega *sofia*, sabiduría, comenzó significando cualquier tipo de saber, pero en la Grecia tardía acabó por distinguirse entre saber práctico, saber vivir, *sofia*, y saber teórico, *episteme*, ciencia. Casi todos los idiomas establecen la misma diferencia, por ejemplo, el latín entre *scientia* y *sapientia*; aunque no así el español, donde *sabio* puede significar las dos cosas. Pues bien, si

la mayoría de los filósofos contemporáneos importantes se han situado en la primera vía filosófica, la de la filosofía como amor a la ciencia, Ortega se ha situado resueltamente en la segunda, la de la filosofía como amor a la sabiduría. (Mosterín 422)

No obstante –continúa Mosterín–, hay que distinguir entre filósofo y sabio. Sabio es el que sabe vivir, filósofo es el que lo pretende, el aprendiz de sabio. Muchos creen saber demasiado bien lo que quieren; el filósofo, por el contrario, no sabe qué quiere en concreto, sólo tiene el abstracto afán de vivir lo mejor posible, para lo cual tiene que investigar en qué consiste la buena vida –o la vida buena–. Pero, si la mayor parte de las sabidurías han dado una respuesta genérica, Ortega no: su respuesta concreta es la vocación.

El saber a qué atenerse con respecto a uno es la “vocación”, cuya realización es la felicidad. “La felicidad es la coincidencia de nuestro yo con las circunstancias” (VII 553). Como decía Píndaro: “llega a ser el que eres”, porque “cuanto hacemos y, entre lo que hacemos, cuanto pensamos, lo hacemos y lo pensamos movidos por el afán de lograr felicidad” (VII 552). Y, como es obvio, el programa nunca se realiza del todo, por lo que todo el mundo es más o menos infeliz.

En su vuelta a España, Ortega concibe el Instituto de Humanidades y, más tarde, el Instituto de Aspen en Estados Unidos como centros de investigación de la historia. Porque la historia es la respuesta a la inscripción délfica *Conócete a ti mismo*;⁷ porque sólo conociendo nuestros errores, podremos evitarlos en el futuro.

Pues ¿qué se cree que es la ciencia? La ciencia no es un linfático ornamento, ni es mero ajedrez, ni es inercia de noria: es la vida misma humana haciéndose cargo de sí propia. Es, a la vez, la transparencia de la idea y el estremecimiento de la víscera. (IX 74)

La beatería de la cultura

Cuando se invierte la jerarquía entre la cultura y la vida, poniendo la carreta del saber por delante de los bueyes del hacer, lo que nos queda es el “saber por el saber”, la “beatería de la cultura”. Ortega fue muy crítico con tal beatería –en realidad con todas, fuese del tipo que fuese–, pero a partir de la segunda etapa, porque en la primera cayó inocentemente en sus garras. De modo que su obra es, efectivamente, una lucha contra la beatería de la cultura (cf. IV 322, IX 240), pero no desde sus “primeros balbuceos”, como presumía (V 310), sino desde que se puso las lentes de la fenomenología. En el período neokantiano, consideraba nada menos que la cultura era Dios y que el sentido de la historia consistía en que la ciencia, el bien y la belleza fueran desplazando progresivamente a la naturaleza o gorila que todos llevábamos

7 Las dos inscripciones délficas, *Conócete a ti mismo* y *Nada en exceso*, constituyen un buen resumen de la filosofía de Ortega. Hasta este extremo es tradicional nuestro filósofo.

dentro. Más tarde, refiriéndose explícitamente al neokantismo, denunciaría que el culturalismo fue un cristianismo sin Dios, y que la cultura vino a llenar el hueco vacío que dejó Dios al ser derrocado en la época moderna.⁸ Sin embargo, el hombre no ha sido hecho para el sábado, sino el sábado para el hombre. Y, por lo que respecta a su segundo período, si bien subordina la cultura a la vida como “el tema de nuestro tiempo”, la misión de su generación y faena en la que en 1944 se coloca a sí mismo como primero cronológicamente (cf. XII 307), hay que reconocer que tal subordinación no está exenta de vaguedad. *Primum est vivere, deinde philosophari*, eso está claro; es más, no basta la precedencia del vivir en el tiempo, sino que el *después* se ha de interpretar causalmente, si queremos adaptar la vieja locución latina al pensamiento de Ortega. Pero no se nos explica en qué consiste dicha relación causal ni tampoco de qué vida se trata. Ortega no llega más allá de la interpretación de la vida como un poder creador al estilo del vitalismo de Nietzsche.⁹

También ha habido otra beatería, la de Grecia, la que sólo se fijaba en su lado ilustrado.¹⁰ En efecto, los griegos descubrieron la razón –hasta entonces se había razonado sin saberlo–, y tanto se entusiasmaron con su descubrimiento, que la divinizaron. Como Aristóteles, cuyo dios diríase que es un profesor de filosofía que se enseña a sí mismo. Pero aquello no fue tanto como el grado de paroxismo a que la llevó Europa, dedicando la catedral de Notre Dame a la diosa razón. La “burbuja” racional iba en aumento, imparable fue creciendo el globo de la especulación: por fuerza habría de pincharse y estallar la crisis. La “crisis de fin de siglo” fue una crisis de “sobreproducción”. Siempre ocurre igual: una creación humana que comienza estando al servicio del hombre termina por independizarse, volverse contra él y estrangularlo. Fenómenos como el “arte por el arte”, la “riqueza por la riqueza”, el “saber por el saber”, tienen este carácter.

El tiempo nuevo, sin embargo, impone una nueva graduación óptica con la que ver de manera más enfocada las cosas, y con ello la sustitución de la absolutización beata de la filosofía por una consideración más normal de la misma, viéndola como lo que es, como un

8 Detrás de esta concepción de la modernidad como continuación del cristianismo está claramente Nietzsche. Pablo Iglesias y Francisco Giner son santos laicos (cf. X 140). En 1940 dice Ortega que hacía 30 años todavía en Europa la razón era una especie de Dios intramundano (cf. XII 328).

9 “Yo quisiera que mis lectores entendiesen por vitalidad simplemente el poder de creación orgánica en que la vida consiste, cualquiera que sea su misterioso origen” (III 113).

10 Durante mucho tiempo, Grecia ha sido el ideal de Europa. No nos dábamos cuenta de que también tenía sus limitaciones y de que, en general, era mucho más primitiva y rudimentaria que nosotros.

menester. De creer –como Homero creía de los dioses– que el Universo estaba ahí para que el filósofo lo cantase, ahora “siente que es un menester, triste como todo menester, y él un menestral” (Ortega 1994 45).

La filosofía como ortopedia

Del intelectualismo griego deriva la definición de hombre como animal racional. Por eso, Aristóteles abre su *Metafísica* con la frase de “todos los hombres tienden por naturaleza a saber”. En realidad, toda la historia de la filosofía ha sido partícipe de semejante idea; la diferencia está en que el estagirita se toma el trabajo de decir lo que casi todos los otros no dicen pero piensan (cf. v 82). Pero en Ortega el hombre no es el animal racional, sino el animal fantástico (cf. ix 190), y la razón no es sino una parte de la fantasía, del pensamiento. Ortega hubiera estado de acuerdo con Aristóteles si hubiera dicho *pensar*; pero dijo *saber*, razonar. Es más, creo que hubiera estado de acuerdo con Aristóteles si hubiera dicho que todos los hombres tienden por naturaleza a saber cuando han dejado de creer, porque la razón no es más que “ortopedia de la creencia fracturada” (viii 262; véase también ix 145), sucedáneo de sucedáneo.

El hombre tiene una naturaleza, un fondo instintivo –residual, se entiende–, aunque, como ser histórico que es, se halla entretejido con la cultura, adoptando diversas formas (cf. vii 49). “Siempre se ha desvirtuado la verdadera cuestión sobre el origen del conocimiento suplantándola con la investigación de sus mecanismos” (vii 314). No basta tener un aparato para usarlo, nuestras casas están llenas de aparatos que no usamos (cf. ix 653-654). La mayor parte de los hombres no se ocupan de conocer, sino que viven de fórmulas recibidas, y todos sabemos de individuos dotados para una actividad que sin embargo no ejercitan porque su vida está puesta a otras cosas. Lo instintivo es pensar para salir de la duda, echando mano de cualquiera de las facultades que tenemos a mano. Conocer o saber, esto es, descubrir el ser por medio de la inteligencia, es sólo una de las muchas formas posibles de pensar, exactamente la que ha elegido el hombre desde el siglo vi a.C.; y, cosa muy importante, que ejercita cuando ha perdido las creencias.

Por eso, con esta matización, es posible seguir admitiendo que en la filosofía de Ortega el hombre filosofa por naturaleza, sin necesidad de reconocer contradicciones entre las épocas, sino, más bien, el perfeccionamiento de las anteriores por las posteriores. Así puede nuestro autor hablar de una “actitud nativa y espontánea de nuestra mente en la vida” (vii 310), raíz de la filosofía; o decir que “la primera respuesta a nuestra pregunta ‘¿Qué es filosofía?’ podía sonar así: ‘La filosofía es una cosa... inevitable’” (vii 317). Expresiones como “el hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra. [...] La lleva den-

tro de sí, es la raíz misma de su constitución” (I 357) han conducido a Morón Arroyo a sostener que *Meditaciones del Quijote* tiene un fondo aristotélico (cf. 1968 103-104). Pienso que no es del todo incorrecta esta afirmación, siempre y cuando se tenga en cuenta la matización anterior. Y siempre y cuando se considere, además, otro matiz, sin el cual no se comprenderían las críticas que el filósofo madrileño hace a Aristóteles en esta misma obra.

Porque no se trata de que el hombre se ponga a conocer cuando haya dejado de creer, sino más bien de que se pone a “intentar” conocer. La razón no permanece incólume a lo largo de la historia, sino que, desde sus gérmenes en el hombre primigenio, se ha ido desarrollando poco a poco y a duras penas, sufriendo altibajos, desapareciendo algunas veces. Aún hoy está todavía el hombre lejos de parecer suficientemente racional; más aún: está a punto de perder la facultad. Todo lo más que puede decirse es que el hombre

está en camino de llegar a ser racional: nada más. Decir, pues, del hombre que es racional representa algo así como decir del vecino de Castuera que es madrileño porque ha tomado el tren para Madrid [...] el hombre es racional solo con cuentagotas. (VI 471)

Definir al hombre como animal racional es una estolidez porque, sin duda, es un animal, pero, sin duda también, no ha llegado a ser racional. Simplemente está camino de ello. La Razón lejos de ser un don que se posee es una obligación que se tiene, muy difícil de cumplir como todo propósito utópico. Porque la razón, es en efecto, una admirable utopía y nada más. (VIII 314)

Pero, en segundo lugar, no está dicho que sean aparatos adecuados. Ocurre, más bien, que el hombre no logra conocer y que le fallan las dotes. Sólo Platón entrevió que la raíz del conocer está precisamente en la insuficiencia de las dotes humanas, en el hecho terrible de que el hombre no sabe. Ni el dios ni la bestia tienen esta condición. “Le faltan las dotes; es decir, que le falta precisamente la ‘naturaleza’, en el sentido aristotélico del término” (Ortega 1992 77).

De cualquier forma, con respecto al tema que nos ocupa (la idea, la raíz de la filosofía), y aunque la segunda época pueda subsumirse en la tercera, es evidente que hay un cambio. Comparemos dos obras muy próximas en el tiempo y podremos apreciarlo bien. Una es un curso universitario que comenzó a dar a finales de 1929 –de los recogidos por Paulino Garagorri en *¿Qué es conocimiento?*–, donde podemos encontrarnos con que la filosofía es más natural que cualquier otra ciencia particular, ya que es un “movimiento instintivo” de buscar algo a lo que agarrarse cuando uno se siente perdido teóricamente y como cayendo en un vacío o abismo de problematicidad, y que si

entonces no se veía así, era porque la cultura establecida no era natural (1992 26). La otra es *Revés del almanaque*, de 1930, donde ya se ha sustituido el saber por saber, no suficientemente radical, por el saber para hacer. De lo que se trata aquí es de que, sin una orientación radical, filosófica, no hay razones mejores ni peores para elegir, por lo que nuestra vida no puede ser auténtica. Por eso hay en el hombre un “afán nativo” hacia el “cardinalismo”, que el siglo XIX con su agnosticismo debilitó (II 721-722).

La filosofía como amor, asombro y curiosidad

En el período neokantiano podemos hallar el amor como origen de la filosofía, entendiendo este amor como un conocimiento desinteresado de la cosa, en la línea del Eros platónico y del *amor intellectualis Dei* de Spinoza (cf. I 448-449). En las *Meditaciones del Quijote* Ortega precisará más: se tratará de un “amor a la perfección de lo amado”. Perfeccionar las cosas es amarlas, y una forma de perfeccionarlas consiste en comprenderlas, esto es, en regalarles un sentido, que no es ni más ni menos que el suyo, pues el amor, envolviéndolas en una atmósfera favorable y benévola, despierta sus perfecciones. El odio no ve nada más que defectos. Por eso, esta actitud es la única forma de acercarse a un tema de estudio, si pretendemos sacar algún provecho de él. Como es la única forma de tomarse la vida, si queremos que sea para nosotros algo más que un desierto:

La morada íntima de los españoles fue tomada tiempo hace por el odio [...] De esta suerte se ha convertido para el español el universo en una cosa rígida, seca, sórdida y desierta. Y cruzan nuestras almas por la vida, haciéndole una agria mueca, suspicaces y fugitivas como largos canes hambrientos. (I 312)

Como, finalmente, es también la única forma de acercarse a Ortega, si aspiramos a hacernos con todas sus virtualidades.

Aunque no fuera la génesis y culminación de todo amor un ímpetu de comprender las cosas, dice Ortega que es su síntoma forzoso (cf. I 311, XI 249). Este amor, el afecto más vivo que encuentra en su corazón, es lo que, para darle salida, le lleva a publicar los ensayos anunciados en las *Meditaciones del Quijote*. No pretende el filósofo que esta actividad sea reconocida como la más importante del mundo, aunque se considera ante sí mismo justificado al advertir que es la única de que es capaz. Desde sus años mozos, nos confesará que se sintió ante las cosas preso de un entusiasmo incandescente, a la manera de una figura del Greco:

Cuando miro a redrotiempo y veo mis años mozos, hallo que fue mi alma, a defecto de mejores cualidades, un incendio perdurable de

entusiasmo que no sabía acercarse a cosa alguna sin intentar cendrarla y abrillantarla con su fuego interior [...] Estas son las enseñanzas, las calladas enseñanzas que enviaban a mi mocedad, desde los lóbregos claustros españoles, los hombres cárdenos que pinta el Greco, cuando parecían querer mostrarnos sus almas incandescentes con un ligero temblor de sus barbas agudas [...] No tengo otra virtud que esta de arder ante las cosas y producir en torno mío algunas contaminaciones. (VIII 363-364)

“Sólo se encuentra lo que se busca y el entendimiento encuentra gracias a que el amor busca” (VII 383-384). Y Ortega pone como ejemplo la incapacidad de los antiguos para descubrir la subjetividad. Los escépticos, por ejemplo, dijeron todo lo que se puede decir sobre la duda; pero el yo se les escapó por completo. Hubo que esperar al apasionado Agustín.

Abellán (1966 72), Morón Arroyo (1968 102), Silver (145) y Orringer (67) han señalado que la filosofía del amor que nutre las *Meditaciones del Quijote* la tomó Ortega de Max Scheler. La verdad es que la relación entre el amor y la filosofía tiene una larga tradición, tan larga que incluso queda reflejada en su propio nombre. Platón es un eslabón destacado en esa tradición, hasta el punto de que nos dejó escrito que Eros es filósofo. Es posible que los libros que Scheler publicó sobre los sentimientos en 1913 o *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* orientaran la atención de Ortega hacia Platón. De cualquier forma, lo esencial del amor, tal como lo entiende el filósofo español y tal como lo entiende Scheler, bajo la forma de un querer la perfección, ya está en Platón: “Después de todo, es esta fe en que el universo es susceptible de infinita mejora el sentido radical que da Platón a la Filosofía cuando hace nervio de ella el ‘Eros’, la aspiración de amor” (VIII 364).

Por otra parte, la teoría del amor, como amor a la perfección del amado, podemos encontrarla en *Una primera vista sobre Baroja*, escrito que, como ha demostrado Inmann Fox, es de 1912 (cf. Ortega 1988 28), mientras que las obras de Scheler en las que pudo beber Ortega son de 1913. Allí está escrito que “quien ama verdaderamente la sociedad ha de querer profundamente perfeccionarla. El amor es el amor a la perfección de lo amado” (II 117). Como es sabido, Ortega practicó en abundancia la crítica literaria –muchos de sus primeros escritos, esto es, del período neokantiano, son de esta índole–, que entendía, al contrario que muchos críticos de su época, como una perfección o potenciación de la obra, como el barniz que dota a los colores del cuadro de mayor vivacidad. Creía que no era su misión “tasar las obras literarias, distribuyéndolas en buenas o malas”, y prefería, cada día más, ser, en lugar de juez de las cosas, su amante (I 325, IX 479).

También Stendhal concebía así el amor, por lo que acertaba a juicio de Ortega en lo esencial. Mas, por lo demás, erraba por culpa de su superficial teoría de la cristalización, al defender que las perfecciones no son objetivas, sino imaginaciones nuestras. Sin embargo, el amor, a diferencia del deseo, es desinteresado, es ponerse al servicio de las cosas, en lugar de ponerlas a ellas a nuestro servicio (v 514). Como escribió Fichte: “filosofar quiere decir propiamente no vivir”; claro, cómo que es un “desvivirse” por las cosas (v 570).

¿Si el amor es zahorí, descubridor de tesoros (cf. III 292), cómo no comparar al filósofo con un búho, con los ojos bien abiertos, presa del asombro?

Sorprenderse, extrañarse, es comenzar a entender. Es el deporte y el lujo específico del intelectual. Por eso su gesto gremial consiste en mirar el mundo con los ojos dilatados por la extrañeza. Todo en el mundo es extraño y es maravilloso para unas pupilas bien abiertas.¹¹ Esto, maravillarse, es la delicia vedada al futbolista y que, en cambio, lleva al intelectual por el mundo en perpetua embriaguez de visionario. Su atributo son los ojos en pasmo. Por eso los antiguos dieron a Minerva la lechuzca, el pájaro con los ojos siempre deslumbrados. (IV 144)

En una carta de 1907, escribe Ortega que el amor consta de tres momentos: a) admiración, b) curiosidad y c) conocimiento (cf. 1991 511). La curiosidad es el preguntarse por qué son así las cosas y el conocimiento es la incorporación de la respuesta a un sistema. Aunque Ortega nunca abandonará tales motivos del filosofar –amor, asombro, curiosidad–, que, bajo la óptica de la filosofía como saber a qué atenerse, cobrarán una nueva significación. Como ocurre con el vocablo *curiosidad* que, como tantos otros, tiene doble sentido. Uno es peyorativo: curiosear, ser curioso. Este sentido es reciente e inauténtico, frívolo, consistente en un prurito de meter las narices donde no nos llaman, una especie de apetito de espectáculo (cf. Ortega 1992 77).¹² Pero el primario, sustancial y propio brota de la raíz latina *cura*, sobre la cual llamó la atención Heidegger: el cuidado, las cuitas, lo que Ortega llama la preocupación. “Curiosidad es, pues, cuidadosidad, preocupación” (XII 20; véase también 1992 153). El sentido peyorativo del vocablo brota cuando la preocupación es inauténtica, insincera, cuando nos preocupamos por cosas que ni nos van ni nos vienen.

11 “Sorprenderse de lo que parece evidente y naturalísimo es el don del filósofo” (v 571).

12 “La palabra misma filosofía arrastra milenariamente este estigma de frivolidad: significa sólo la afición a saber” (v 84).

Todos los hombres tienen una filosofía

Pero, ¿qué ocurre con los que no filosofan, los que no crean su filosofía ni recrean las de otros? La filosofía es la base de la cultura y la cultura es lo que nos permite elegir, de modo que todos los hombres tienen una filosofía. Como dice Ortega: “cada hijo de vecino [...] tiene una filosofía –o mejor una filosofía le tiene, le tiene preso” (IX 629; véase también VII 317, V 470, X 191, Ortega 1994 48, VIII 83). Ortega gustaba de utilizar la metáfora del Dhamapada, libro budista del siglo III a.C., de que la rueda del carro sigue a la pezuña del buey, para ilustrar que somos ante todo pensamientos. Tanto en los pueblos como en los hombres la base de todo es la filosofía: la mayor parte de los hombres no lo advierten porque su filosofía está constituida por creencias, que, en lugar de tomarse como lo que en otro tiempo fueron, esto es, ideas, se toman por la realidad misma (cf. IX 628-629). Están instalados en la filosofía que está mandada, en la filosofía de la plazuela. E incluso al desconocimiento puede añadirse la ingratitud, como en el caso del hombre-masa, al que Ortega llama *voladora ingratitud*, porque, a pesar de haber sido lanzado por el arco de la filosofía, odia al filósofo (cf. XII 167-168). Sin embargo, esta clase de orientación es ficticia, pues hay dos formas de estar perdidos: la del que se siente perdido y se esfuerza penosamente por encontrar el camino, y la del que está perdido irremisiblemente porque no se siente tal (IV 254, XII 28-30 y 99). Por eso dice Ortega que sólo puede creer en las ideas de los naufragos, o repite la otra frase que también le gustaba, la divisa del caballero borgoñón del siglo XV: “Sólo me es segura la inseguridad”.

Y lo que vale para los individuos, vale para los pueblos: “La última fuente de los actos de un pueblo consiste en su ideario [...] originariamente y sobre todo una raza es una manera de pensar” (IX 487-488). Se trata del aire de ideas que a toda hora respiramos, de la fosforescencia ideológica en la que adquieren sus formas concretas las ciencias, las artes, las leyes... Ortega relacionó estas ideas con la *Filosofía de la mitología* de Schelling. Según este filósofo, la disgregación de los pueblos fue consecuencia de la disgregación de las lenguas; y, esta, de la disgregación de los dioses. Donde Schelling dice dioses, Ortega dice ideas.

La filosofía como realidad radical

La filosofía madura de Ortega es una filosofía “justificada” porque cumple las condiciones que veíamos al comienzo de este trabajo. El hombre filosofa fundamentalmente para saber a qué atenerse, esto es, para poder realizar su vocación en el mundo, o, dicho de otra forma, para ser feliz; y esta tesis es la primera del sistema filosófico de Ortega, nada menos que la realidad radical.

La realidad radical, la primera realidad indubitable que el filósofo encuentra cuando se decide a filosofar, no es ni las cosas del realismo antiguo y medieval, ni el yo de la modernidad, sino la vida, el yo haciendo algo con las cosas, en la forma concreta de filosofar, que es un hacer que comienza buscando la realidad radical. La realidad radical es el filósofo buscando la realidad radical, buscándola por una razón: la felicidad. “Se acabaron las abstracciones [...] la filosofía lo primero que encuentra es [...] al filósofo filosofando, es decir, viviendo” (VII 404). “Todo lo que no sea definir la filosofía como filosofar y el filosofar como un tipo esencial de vida es insuficiente y no es radical” (VII 430).

La filosofía como juego y evasión

Otra característica que la filosofía comparte con las demás formas de pensar, esto es, que posee por ser pensamiento, es la de ser juego. Se trata de una característica que tiene el pensamiento precisamente para liberarse de sí mismo, para compensarse. Hasta tal punto es integradora la vida, tiene diferentes caras. La vida da mucho quehacer; como el barón de Münchhausen en el cuento, nos llevamos y traemos a nosotros mismos todo el día cogidos de los pelos. Es por lo que necesitamos descansar, dis-traernos, olvidarnos de tamaña responsabilidad: “la distracción, la diversión es algo consustancial a la vida humana” (VII 469).

Veámos más arriba cómo el hombre es el animal fantástico. El pensamiento no consiste sino en la invención de otro mundo, diferente a este, un trasmundo, un ultramundo. Pues “parece [...] ineludible y constitutivo de la condición humana duplicar el mundo y a *este* oponer *otro* que goza de atributos contrarios” (VII 475). Diferirá en las formas que adopte, es decir, en cómo relacione los dos mundos: juntándolos, separándolos, enfrentándolos, metiendo uno dentro del otro, poniéndolos delante o detrás, etc., pero en todas sus formas se nos presentará “con dos mundos en las manos”. Así, el hombre se “desconecta” de la pesadumbre de la vida cotidiana.

Ya desde joven venía Ortega optando por lo superfluo frente a lo utilitario (1991 271, I 64-65, I 435, I 462-463). Se quejaba de que lo utilitario fuera ganando terreno en la estima social en detrimento de lo superfluo, cosa que se advertía, por ejemplo, en la desatención a los estudios clásicos. Y es que se suele olvidar que ser útil es servir, estar al servicio de algo más importante, como, por ejemplo, la igualdad económica o la justicia social, que, lejos de ser fines en sí mismos, son medios para el acceso de todos a la cultura. Esta inversión de las jerarquías podía apreciarse sobre todo en el hecho de que el espíritu de la época estuviera “encharcado” de política. Era verdad que, dada la desorganización en todos los niveles que había en España, no había más remedio que ocuparse de política, pero sin olvidar nunca su condición subalterna.

Y es que el saber utilitario es un resultado imprevisto del saber suntuario, que por un extraño proceso termina, al menos en parte, por hacerse práctico. Si gozamos de los extraordinarios adelantos técnicos actuales, es porque anteriormente unos hombres se dedicaron desinteresadamente a la ciencia pura, sin otro fin que la verdad. Los utilitaristas piensan que el hombre se ocupa en saber por los beneficios que le reporta, mas “¡lúcida explicación! Para caer en la cuenta de que el saber produce dominio sobre las cosas es preciso que haya primero un saber conquistado sin miras utilitarias, una vez poseído el cual se advierte que rinde utilidad” (v 84). “Sirve para la vida la ciencia, pero no es su misión –¡Non serviam!–” (Ortega 1994 299).

Más tarde, Ortega profundizará en este carácter superfluo de la cultura, y en especial de la filosofía, por medio de los conceptos de juego y deporte, que ya nunca abandonarán su pensamiento. Comparada con el trabajo y con la creencia, la filosofía es juego. Con respecto al primero, coincide en la seriedad y en que ambos suponen esfuerzo, pero la diferencia la superfluidad, la alegría y la libertad.

La superfluidad de la filosofía

Más claro no se puede decir: “precisamente por eso soy yo filósofo; porque no sirve para nada serlo” (v 278). Ortega gustará apoyarse en el pasaje bíblico de Marta y María, Marta hacendosa y María superflua, para recalcarlo. Creo que lo hace por primera vez en las conferencias de Buenos Aires de 1916. Allí dijo Ortega, a propósito de la metáfora, que los filósofos se diferencian del resto de la humanidad en que establecen una relación de ocio con las cosas, no de negocio (cf. 1996 104). Muchos años después nos recordará cómo *deporte* viene de *puerto*, donde los marineros hallaban el ansiado descanso (cf. VI 428-429).

La vida indiferenciada es anterior a la vida especializada, el primitivismo es anterior a la civilización y la niñez es anterior a la vida práctica adulta. Ninguna de aquellas instancias se eliminan con el desarrollo, sino que se superan, esto es, se conservan. El juego, la inutilidad, la varita de virtudes que es la niñez se conserva en el adulto hasta el punto de que los intelectuales y los artistas son los que más alma tienen de niño.

De la misma manera, Marta y María debían integrarse:

[A]quí intentamos retorcer el pescuezo a toda beatería, inclusive a la beatería científica y cultural que se extasía ante el puro conocimiento sin hacer dramática cuestión de él. Esto nos separa radicalmente de los pensadores antiguos –de Platón como de Aristóteles. (VII 298)

Donde mejor se advierte la contraposición, a la vez que la necesaria integración, es en la relación de la filosofía y la política. Así, frente

a la sacralización de esta última que nos trajo el unilateral siglo XIX, frente a la reducción de la verdad a utilidad, Ortega reivindicó el “derecho y la obligación a la verdad”, pidiendo un hueco en la República para el “espectador”, para los *amigos de mirar*, como decía Platón.

La filosofía como alegría

Los dos amores de Ortega: la filosofía y España, no completan por sí solos el retrato del filósofo. Le faltaría un dato importante, que en forma también de dato autobiográfico nos llega:

[H]e de confesar que, a la mañana, cuando me levanto, recito una brevísima plegaria, vieja de miles de años, un versillo del Rig-Veda, que contiene estas pocas palabras aladas: “¡Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento!” Preparado así, me interno en las horas luminosas o dolientes que trae el día. (I 316)

Sin caer en la tradicional beatería optimista de la filosofía –ya hemos visto su lado dramático–, la totalidad de la obra de Ortega rezuma alegría, e, incluso, al final de su vida, separado de España –físicamente o de hecho– y perseguido por las depresiones, en esa fase que José Gaos caracterizó de amargada y atemorizada en su estudio *Los dos Ortegas*,¹³ aún tuvo aliento para reivindicar frente al existencialismo la cara lúdica de la vida.

La filosofía es una lucha con las cosas y con nosotros mismos para extraerles su sentido, para extraernos nuestro sentido; lo cual es de vital importancia, porque por fuerza tenemos que elegir entre las diversas posibilidades que nos ofrecen las cosas y que nos ofrecemos nosotros mismos, y si no elegimos lo mejor es como si nos suicidáramos, ya que falsificaríamos nuestra vida. La vida es como don Juan, quien se juega la vida a una carta; y la filosofía nos ha de decir a qué carta jugárnosla. ¿Habrà algo más dramático y existencialista que todo esto? Es por lo que algunos autores han creído ver una contradicción entre las épocas, entre la segunda fenomenológica y la tercera existencialista (cf. Aranguren 31-33, Morón 1968 350). Creo, sin embargo, que hay que distinguir entre el origen del conocimiento, que por supuesto es interesado, y el conocimiento mismo. El que es interesado

13 En 1956, Gaos escribe que “si no por las formas, por los contenidos se distinguen dos Ortegas: el de las mocedades y de la primera etapa de la plenitud, una veintena de años; y el de la segunda etapa de la plenitud y de la expatriación, un treintena de años. El primero es un Ortega predominantemente gozoso y optimista. El segundo, un Ortega predominantemente inquieto y hasta atemorizado; en todo caso, indignado, amargado; y si no definitivamente pesimista, tan dubitativo acerca del futuro, que pasa de creer en la profecía histórica a tener la vida humana por imprevisible” (IX 136).

es el hombre, no el conocimiento. A Ortega siempre hay que interpretarlo con un criterio integrador, como en este caso han hecho Ferrater Mora (105-106) y José Hierro Sánchez-Pescador (306-308).

Este es el punto que separa más a Ortega de Heidegger y Unamuno, y en general del existencialismo. Será en el *Leibniz* donde se mostrará más contundente: “hay junto a la Nada y la ‘angustia’ una infinita alegría deportiva que lleva entre otras cosas al gran juego que es la teoría, y especialmente, su superlativo –la filosofía” (VIII 296).

Habíamos con Husserl y Dilthey llegado ¡por fin! a un temple de hacer filosofía que se preocupa tranquilamente solo de “ver” cómo las cosas propiamente son, o mejor, qué de las cosas vemos claramente y qué no, sin aspavientos, sin fraseología, sin tragedia ni comedia, *pari passu*. Y se nos viene ahora otra vez con patetismos, con gesticulaciones, con palabras de espanto, con encogernos el corazón, con soltar de sus jaulas todas las palabras de presa que hay en el diccionario: angustia, desazón –*Unheimlichkeit*–, decisión, abismo –*Abgrund*–, Nada. (VIII 298)

Para Ortega, la misma existencia del existencialismo prueba el lado lúdico de la vida, porque al existencialista “le gusta” sufrir, esto es, que lo hace por deporte. “Heidegger es el más ilustre ejemplo, puesto que es *sensu stricto* un ‘aficionado a la angustia’ en el sentido en que hay el aficionado a toros” (VIII 299). Incluso llama al existencialista *señorito satisfecho* –recordemos como esta era una de las figuras que adoptaba la “rebelión de las masas”–.

Visto ahora desde este otro lado, desde su cara alegre, el mundo, que era resistencia, se me presenta como “asistencia”. “Náufrago, anhelo la ventura que es la ‘resistencia’ de la tierra firme [...] Así es el Mundo, a la par, intemperie y hogar” (VIII 299).

Ortega percibía un viraje de la historia hacia un sentido deportivo y festival de la vida, y, aunque no se sentía arropado por muchos de sus contemporáneos en esta apreciación, no por ello dejó de predecir que, frente al amargo gesto de día laborioso del siglo XIX, el siglo XX traía un nuevo espíritu de día feriado (cf. III 195). Uno de los síntomas más claros era la pleamar filosófica, el creciente interés que comenzaba a haber por la filosofía,¹⁴ que, “como todas las grandes labores humanas, tiene una dimensión deportiva y del deporte conserva el limpio humor y el riguroso cuidado” (VII 344-345).

En esta apreciación se sentía avalado por la nueva biología del siglo XX –mutacionismo y mendelismo–, que proponía una concepción de la vida como energía lúdica en sustitución de la teoría adaptacionista darwiniana, triunfante en el siglo XIX; y, también, por nuevos

.....
14 Según su artículo *Pleamar filosófica*, de 1925 (III 348).

enfoques históricos como el de Spengler. Pero, si como señala Manuel Benavides, la concepción organicista y teleológica que Spengler tiene de las culturas se inspira en el vitalismo de Driesch, lo natural sería considerar que ambos autores, tanto Ortega como Spengler, fueron influidos directamente por aquél (*cf.* 184). Muy tempranamente, José Luis Abellán reparó en que las influencias no le llegaban a Ortega sólo del lado de la filosofía, sino que también las había extrafilosóficas, como la ciencia (*cf.* 1966 68). Pues bien, quizás el mayor esfuerzo de interpretación que se ha hecho en este sentido haya sido el de Manuel Benavides. Según Benavides, todas las ideas orteguianas –circunstancia, perspectivismo, razón histórica, etc. –habrían sido tomadas de la biología vitalista de la época, especialmente de Jakob von Uexküll. Tiene razón este crítico al burlarse de la irreprimible tendencia endogámica que en general recorre la hermenéutica filosófica, por lo que no puede dejar de despertar simpatías su novedoso y valeroso esfuerzo; pero la lectura de su libro deja un incómodo regusto de unilateralidad (*cf.* Medin 120). Para Benavides, la filosofía sería sumisa de la ciencia: Platón de las matemáticas, Kant de la física y Ortega de la biología. El joven Ortega, influido por sus maestros marburgianos también pensaba así en 1905:

La filosofía no es nada en sí, a hablar claro: es sólo un procedimiento químico con que tratar una primera materia extraña a ella y esenciarla. Es decir que el filósofo tiene que buscar su materia en una ciencia especial. Sólo ahondar y ahondar y llegar hasta el mismísimo fondo de una cosa especial, de una ciencia, da al filósofo el secreto universal [...] Hoy ya no es posible otro filósofo, otro pensador que el hecho sobre una ciencia de esas, el sabio especial. Ahora, que hace falta mantener siempre el espíritu a temperatura filosófica y no ser un erudito o un mero botánico o geólogo. (1991 599-601; véase también 742-743).

Mas esta unilateralidad se convirtió en afán integrador a raíz del cambio profundo que sufrió en su segunda fase. Benavides yerra al interpretar con una óptica moderna a un autor posmoderno. La crisis de fin de siglo deja su sello en la totalidad de la cultura, en la filosofía, en las ciencias. Pero no hay infraestructura ni superestructuras, sino que todos los elementos de la cultura progresan al unísono a hombros de una nueva sensibilidad. La filosofía se abrió a la vida, a la vez que la biología –dejando de ser mecanicista– se abrió a la vida (*cf.* III 198). Más que dependencia entre los elementos de la cultura, lo que hay es solidaridad entre ellos. Ocurre como con la interpretación económica de la historia, que es una exageración pese a su parte de verdad. Y, como dijo Ortega, “un gran error es siempre una gran verdad exagerada, violentada” (II 525). De Weber aprendió que “la máquina es más

compleja” (II 527), aprendió el entrecruzamiento de las causas, y que, si la economía influye en todo, todo influye en la economía (cf. II 540).

La diferencia entre los elementos integrantes de la cultura reside en la mayor o menor rapidez con que despierta en ellos la nueva sensibilidad. Ortega pensaba que los científicos –incluyendo los filósofos– y los artistas tenían las antenas más finas para captar las nuevas tendencias que, por ejemplo, los políticos, que son casi los últimos en enterarse de ellas. Las siguientes palabras de Ortega de 1923 no son solidarias con la posición de Manuel Benavides: “las modificaciones, acaso de apariencia técnica, que experimentan hoy la biología o la física, la sociología o la prehistoria, sobre todo la filosofía, son los gestos primigenios del tiempo nuevo” (III 156). En ellas el término *sobre todo* no incita a pensar ni muchísimo menos en una sumisión.

Es cierto que Ortega no tiene nada más que alabanzas para von Uexküll (I 322), que se apoya numerosas veces en él y que casi se podría, como defiende Benavides, establecer una tabla de lugares paralelos entre la obra de Ortega e *Ideas para una concepción biológica del mundo*: “la biología es intuición, según su esencia” (Uexküll 29), el mundo varía de animal en animal (cf. *id.* 64), “inteligencia no significa otra cosa que reconocimiento de relaciones” (*id.* 83), “ni los animales terrestres ni los del aire pueden ser trasplantados sin pérdida de sus condiciones vitales” (*id.* 100). Pero cuando Ortega cita a von Uexküll no es para indicarnos que ha tomado sus ideas de él, sino para mostrar que en biología se está haciendo lo mismo que en filosofía –y lo mismo podría decirse en física: no se olvide que Ortega buscó en la teoría de la relatividad una confirmación de su perspectivismo–. Von Uexküll es un compañero de viaje; por eso la influencia que Ortega reconoce que tuvo sobre él no fue “meramente científica, sino cordial” (v 308). Julián Marías acierta cuando, a propósito de este tema, insiste en que las teorías biológicas son biológicas y nada más (cf. 154, 156, 160). El propio Benavides reconoce que la “exultación” que produjo a Ortega la lectura de von Uexküll en 1913 vino precedida por el “alborozo” (58) que le produjo la de Husserl en 1912. En resumen, que Husserl es la fuente y von Uexküll el refuerzo.

En la profecía de la recuperación del sentido festival de la vida, también se le ha señalado la influencia de Nietzsche, lo cual es evidente. Sin embargo, con respecto a la de Johan Huizinga, el autor de *Homo ludens*, conviene recordar que Ortega señala taxativamente que fue al revés, que fue Huizinga quien tomó mucho de él, como así le reconoció el autor holandés (cf. VII 490). José Luis Abellán ha incidido, por su parte, en el ambiente, el de los “felices años veinte”, “en que una alegría superficial lo invade todo a sonos del charlestón” (2000 93), “época de capitalismo triunfante en que aún no se habían manifestado

las lacras de la sociedad europea, que luego traerán las grandes guerras mundiales” (1966 63).¹⁵ José Gaos en el amplio estudio *La profecía en Ortega* concluye que, si acertó en sus profecías pesimistas, como la de la rebelión de las masas, no fue así en las optimistas, como la del sentido deportivo y festival de la vida (cf. IX 89-90). Es probable que si Gaos, en lugar de emitir su dictamen en 1946, lo hubiera hecho ahora, su conclusión habría sido bien distinta.

Anteriormente a los trabajos de Francisco José Martín en torno a Ortega y el humanismo, José Luis Abellán (1966 58) y Pedro Cerezo (100-102) resaltaron el lado clasicista y humanista de la filosofía de Ortega. Goethiano y clasicista, Ortega pone el Instituto de Humanidades bajo la protección de Jove (cf. VII 23). Con razón sostiene Pedro Cerezo que la fenomenología es una versión actualizada del clasicismo (cf. 94).

La seriedad de la filosofía

Ortega recuerda encantado el ambiente lúdico que rodeaba a la filosofía en Grecia, especialmente en Platón, en cuyos Diálogos la filosofía ríe y sonríe [...] con un ruido un poco de algazara escolar. Cosa nada sorprendente si se advierte que la filosofía se inventó por unos viejos sonrientes en conversación con los muchachos que salían del gimnasio triscando delante de sus ayos o “pedagogos”. (II 351)¹⁶

Mas este tono humorístico de la filosofía no supone ausencia de seriedad, pues seriedad “es sencillamente la virtud de poner las cosas en serie, en orden, dando a cada problema su rango y dignidad” (XI 94), “un sistema de conceptos sobre el Universo [...] Se trata simplemente de que casen unos con otros, como piezas de un rompecabezas, nuestros conceptos” (VII 344). La seriedad, como puede verse, es el sistema. Y el sistema es la alegría. Porque “Cuando no hay alegría” –artículo de 1916–, cuando lo que hay es dolor, descubrimos nuestra soledad, así

15 Véase también Gaos (IX 156).

16 En VIII 306 nos recuerda el famoso pasaje de Platón, donde se compara la ciencia y el chaquete. El chaquete es el juego de mesa más antiguo que se conoce, que quizás provenga de Egipto. Platón se refiere varias veces a él: en la *República*, pero sobre todo, y para el tema que nos ocupa, en las *Leyes* (819). Hablando de la educación matemática de los muchachos, dice el Ateniense: “Estas son cosas que necesariamente hay que examinar y discernir, so pena de ser absolutamente una nulidad; esto es lo que constantemente se ha de estar planteando en forma de problemas los unos a los otros, pasatiempo este mucho más agradable que el chaquete para los ancianos; juegos en que realmente vale la pena que rivalicen unos y otros”. A lo que responde Clinias: “Es posible; pero, en todo caso, la distancia que pueda haber entre estas ciencias y el chaquete no parece ser tan grande”.

como la soledad de todas las cosas. Y, sin embargo, “la gracia y la alegría y el lujo de las cosas consisten en los reflejos innumerables que las unas lanzan sobre las otras y de ellas reciben –la sardana que bailan cogidas todas de la mano” (II 32).

No sólo no hay contradicción entre juego y seriedad, sino que incluso podría decirse que es en el juego donde el hombre es más riguroso. ¿No proviene toda norma, en definitiva, de la disciplina que los nobles de antaño se imponían en los deportes y en los juegos? Platón y Aristóteles nos dicen que la filosofía es la ciencia de los hombres libres, esto es, la ciencia de los nobles, y, como el noble sustituía el trabajo por el deporte, la “ciencia de los deportistas” (XII 158, véase también III 257), añade Ortega.

Para que haya filosofía, ha de haber primero liberación de la necesidad. Como escribió Fichte: “filosofar quiere decir propiamente no vivir; vivir quiere decir propiamente no filosofar”:

La expresión, claro está, es excesiva y ha de entenderse con un grano de sal. La vida no consiste exclusivamente en someterse a la necesidad respondiendo a sus urgencias, sino que la vida es eso precisamente porque aspira, dominada la necesidad, a ejercitar el lujo vital de la libertad. En este segundo sentido pudo decir Sócrates que “una vida sin filosofía no es vividera para el hombre”. Se entiende para el hombre liberado de la necesidad. (VI 294)

“Es ilusorio pensar que la génesis comienza con la luz sobre ella. Lo último que sobre algo se hace es la luz. Es la obra del sábado” (II 629). En la filosofía orteguiana de la sociedad, noble es en esencia el disciplinado, el que se exige mucho así mismo, frente al vulgo indisciplinado y cómodo –nobleza obliga–. Por eso nuestro autor se permite recomendar en su *Carta a un joven argentino que estudia filosofía* la disciplina, equivalente al sacrificado entrenamiento de los atletas, porque sin ese toque ascético no es posible la filosofía (II 347-351, VIII 379, IV 180-185).

El juego es tanto o más esforzado que el trabajo. Mas un esfuerzo que “hacemos por gusto de hacerlo, que se complace en sí mismo. Como Goethe decía: Es el canto que canta la garganta el premio más cabal para el que canta” (VII 348). Sin embargo, si por este lado la filosofía es tanto o más seria que cualquier faena utilitaria, deja de serlo, en cambio, si la comparamos con la fe. Las creencias son la realidad misma, mas las ideas son fantasía. ¿Quién puede creer en cosas tales como la teoría científica de la relatividad o la teoría filosófica del solipsismo? Además, en ciencia o filosofía no se trata de creer o no creer, sino que “se trata exclusivamente de si unas ideas [...] casan o no entre sí, y tratándose de teorías realistas, como la física, si casan además

con los hechos” (VIII 306). Por eso, sería grotesco invitar al novato a la filosofía con gesto serio; al contrario, la mejor manera es acercarse a ella tomándola como un juego (VII 345).

La filosofía como placer

La filosofía es un juego y el hombre juega por placer. Un placer de naturaleza parecida al erótico, no se cansa de repetir Ortega. Como cuando, por ejemplo, es “el pensamiento un dialéctico fauno que persigue, como a una ninfa fugaz, la esencia del bosque. La filosofía siente una fruición muy parecida a la amorosa cuando palpa el cuerpo desnudo de una idea” (I 333).

Un poco extraña parece, acaso, la aproximación de la sensibilidad filosófica a esta inquietud muscular y este súbito hervor de la sangre que experimentamos cuando una moza valiente pasa a nuestra vera hiriendo el suelo con sus tacones. Extraña y equívoca y peligrosa, tanto para la filosofía como para nuestro trato con la mujer. Pero, acaso, lleva razón Nietzsche cuando nos envía su grito: “¡Vivid en peligro!”. (I 351)

“El intelecto no tiene más excitante ni más gimnasia ni más nutrimento que una peculiar y lujosa voluptuosidad por la verdad” (III 256; véase también X 300-301, III 515). De ahí que la existencia del intelectual sea realmente maravillosa:

Vive permanentemente en la cima de un Tabor donde se producen incesantes transfiguraciones. Cada instante y cada cosa le es peripeicia, fantasmagoría, gran espectáculo, melodrama, aurora boreal. Su calendario se compone de puros días de fiesta. Se pasa la vida, literalmente la vida, trabajando. Pero ¿se puede llamar trabajo lo que hace el Intelectual? Su trabajo consiste precisamente en suscitar un festival perpetuo. (V 511-512)

Borracho de asombro, alucinado de maravillas. Como decía Platón, el filósofo no es un hombre tranquilo, sino un frenético, un exaltado, un entusiasta. El entusiasmo orgiástico propio de los cultos a Dioniso; sólo que esta vez el objeto de este entusiasmo es lo contrario de todo frenesí, pues es la serenidad alciónica de lo evidente:

En efecto, no es verosímil que tenga nadie algo de filósofo y no se le vea en la cara algún vestigio de esa serena borrachera inseparable de quien es bebedor de esencias. Proyectando esta impresión en su vocabulario plástico, los antiguos crearon ese doble busto tan extraño que llamaban *Dionysoplatón*. Dos caras pegadas por el cogote: la una, de facciones serenas; la otra, en orgiástico arrebató. (IV 511)

Ahora bien, la voluptuosidad es la cara de la felicidad, y el hombre sólo es feliz cuando cumple su vocación.

Conclusión

La razón de filosofar es, por tanto, la necesidad que el hombre tiene de vivir auténticamente, para lo cual debe descubrir su puesto en el Universo. En un trasmundo imaginario, al que le impele la preocupación; pero que es a la vez medio de evasión por su lúdico contenido placentero. Y en este contexto, el amor también tiene su función, como amor a la perfección de lo amado, esto es, como amor a nuestra propia perfección, que nos asombra y nos torna cuidadosos. Y todo esto no es caprichoso, sino que se nos impone de forma natural.

Bibliografía

- Abellán, J. L. *Ortega y Gasset en la filosofía española*. Madrid: Tecnos, 1966.
- Abellán, J. L. "El exilio como categoría cultural: implicaciones filosóficas". *Actas del v Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Heredia, A. (ed.). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1988. 3-15.
- Abellán, J. L., *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*. Madrid: Espasa Calpe, 2000.
- Aranguren, J. L. *La ética de Ortega*. Madrid: Taurus, 1966.
- Benavides Lucas, M. *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1988.
- Cerezo Galán, P. *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984.
- Crespo Sánchez, J. "Ortega, el final de la filosofía y la tarea del pensamiento", *Revista de estudios orteguianos* 14-15 (2007): 183-202.
- Ferrater Mora, J. *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Barcelona: Seix Barral, 1973.
- Gaos, J. *Obras completas*, vol. ix México: UNAM, 1992.
- Gray, R. *José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad. Una biografía humana e intelectual*. Madrid: Espasa Calpe, 1994.
- Hierro Sánchez-Pescador, J. *El derecho en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente, 1965.
- Mandado Gutiérrez, R. "Pensamiento e identidad cultural: la filosofía española durante el siglo xx". *Pensamiento filosófico español*, Vol. 1. Maceiras, M. (ed.). Madrid: Síntesis, 2002. 239-305.
- Mariás, J. *Ortega. Circunstancia y vocación 2*. Madrid: Revista de Occidente, 1973.
- Medin, T. *El cristal y sus reflexiones. Nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.

- Morón Arroyo, C. "Las dos estéticas de Ortega y Gasset". *Actas del Segundo Congreso Internacional de Hispanistas*, Sánchez Romeralo, J. y Poulussen, N. (eds.). NoNijmegen, Holland: Inst. Español de la Universidad de Nimega, 1967. 439-445.
- Morón Arroyo, C. *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Alcalá, 1968.
- Mosterín, J. "Ortega y la sabiduría", *Teorema* XIII/3-4 (1983): 421-430.
- Orringer, N. *Nuevas fuentes germánicas de '¿Qué es filosofía?' de Ortega*. Madrid: CSIC, 1984.
- Ortega y Gasset, E. "Mi hermano José. Recuerdos de infancia y mocedad", *Cuadernos americanos* 87/3 (1956): 174-211.
- Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. 12 vols. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983.
- Ortega y Gasset, J. *Meditaciones sobre la literatura y el arte*, Inman Fox, E. (ed.). Madrid: Castalia, 1988.
- Ortega y Gasset, J. *Cartas de un joven español (1891-1908)*. Madrid: El Arquero, 1991.
- Ortega y Gasset, J. *¿Qué es conocimiento?* Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- Ortega y Gasset, J. *Notas de trabajo. Epílogo...* Madrid: Alianza, 1994.
- Ortega y Gasset, J. *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Rodríguez Huéscar, A. *Con Ortega, y otros escritos*. Madrid: Taurus, 1964.
- Rodríguez Huéscar, A. *Perspectiva y verdad*. Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- Romero, F. *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*. Buenos Aires: Losada, 1960.
- San Martín, J. *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED, 1994.
- Silver, P. W. *Fenomenología y razón vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*. Madrid: Alianza, 1978.
- Uexküll, J. J. von. *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1945.