

LA TEORIA DEL ESCORZO:
APROXIMACIONES A UNA
GNOSEOLOGIA ORTEGUIANA*

JOSE MARMOL

"Yo soy sólo un ingrediente de mi vida;
el otro ingrediente es la **circunstancia**.
Tan real es el uno como el otro. Por eso
dije que hemos superado todo idealismo
y todo solipsismo".
Ortega y Gasset, **Sobre la razón histórica**.

1

La filosofía, gustaba decir a Ortega, es el cuento de nunca acabar. Y esto va a parecer que trato de meter un cuento, pero no hallo mejor manera que la **orteguiana** misma, para hablar, conservando el respeto y la distancia necesarios, sobre este gigante pensador de hispánico hablar.

El tema prefigura un acantilado, un torrente de sombra sobre nuestras hasta hace un rato, apacibles cabezas. Sin embargo, venir aquí con un mostrenco escrito y con un guirigay de sistémica solapa, con una, quiero decir, sabiduría petulante y por demás erudita, no agradaría en nada ni a la mirada profunda del Maestro, más allá de la muerte, mucho menos, a la filosofía misma, que hoy exige ser, sobre todo, inevitable meditación desde, sobre y para nosotros y todo

Ponencia presentada en el Seminario "La Vida, el Ser Humano y la Técnica", realizado el día 3 de mayo de 1989, en el INTEC.
Area Quehacer Científico. Facultad de Ciencias y Humanidades, INTEC.

aquello que silenciosamente nos rodea, nuestra **circunstancia**. Reto, pues, del pensar al ser y del ser al pensar, del entorno al sujeto y del sujeto al entorno, de la realidad a la razón y de la razón a la realidad, en una palabra, **quehacer**, y quehacer perpetuo ha de ser la filosofía **aquí y ahora**. Conexión, dicho sea en remate, del pensamiento como facultad subjetiva y de las cosas como realidad. Paradójica determinación y apertura de cuestiones vitales en un tiempo y un espacio histórico-concretos.

Acercarse filosóficamente a Ortega implica, quíerose o no, comprometerse con una concepción del filosofar como actividad lúdica; o para decirlo con las platónicas palabras con que lo haría él, hay que ver la filosofía como "la ciencia de los deportistas".¹ Se trata de cuestionar con el instrumento intangible de la meditación, todo aquello que nos parecía naturalmente incuestionable; instaurar la **duda**, que es algo muy distinto a la ignorancia, ante todo aquello que por una consideración u otra, se nos aparecía con velo de indubitabilidad. Y tal ejercicio requiere del diálogo, requiere de una aspiración de interrelación con las diversas y multitonales instancias que componen nuestro mundo. De ahí que afirme Ortega, 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 comenzó por llamarse **alétheia**, que significa desocultación, revelación o desvelación; en suma, manifestación. Y manifestación no es sino hablar, **lógos**".² En tal tesitura, pues, pretendo hablar sobre ciertos aspectos que estimo esenciales en lo que podría llamarse teoría del conocimiento o gnoseología orteguiana. Eso sí, corriendo un gravísimo riesgo -y ello en función de que hablar es filosofar, filosofar es decidir y decidir implica el riesgo ineludible de vivir-, riesgo, entonces, que es el de tomar, como se toma una endeble espiga en un herbolario, una idea en cierto modo primigenia o de juventud de Ortega, y recorrer con ella ciertos tramos de su andamio filosófico posterior o maduro, con la filosófica ilusión de que la madurez no hizo más que decantar y enriquecer lo que engendró la juventud de su pensamiento. No quiero decir con esto que aspirara nuestro filósofo fundar un sistema gnoseológico -de lo cual, sin duda, se espantaría y burlaría-, dado que se sabe que su único propalado sistema es el de la vida, sino más bien, que ciertas impresiones, dudas, temores y sospechas sobre la cuestión de la relación entre pensamiento y realidad, le robaron suficientes páginas y horas de cargadísimas cavilaciones.

2

La idea de que hablo es una que aparece en **Meditaciones del Quijote** (1914), ese libro que como el cervantino, me da siempre la impresión de que como parece no acabarse, no agotarse, no acabarse nunca a plenitud debido a su densidad conceptual y a su belleza expositiva, parece además que se empezó a escribir en un tiempo mágico, ante-histórico y que en vez de uno, como en los asuntos homéricos, fueron muchos los autores. Ortega rozaba los treintinueve años

de edad cuando, presa aun de las orientaciones neokantianas, criticistas, heredadas de su entrañable maestro Hermann Cohen, en Marburgo, concibió esta objetualmente inconclusa o trunca obra filosófica. Un libro, pues, que empieza y termina en el poético, lúdico riesgo meditativo de la infinitud. Salvo el caso de obras como **La idea de principio en Leibniz** (que quedó trunca en 1947 y publicada veinte años después por los herederos), entre no muchas otras, esa transparencia y brillantez de estilo, así como la aguda penetración crítica y la facilidad en la producción de nuevos conocimientos, nuevos enfoques perspectivas de ya tradicionales problemas filosóficos, científicos y de otros órdenes todo esto que está ya en las **Meditaciones**, forjarán la tipicidad del pensar y el escribir orteguianos. En tal sentido advierte: "Yo sólo ofrezco **Modi res considerandi**, posibles maneras nuevas de mirar las cosas".³ Manera de mirar, como pensar, que es manera de escribir, y de ahí que sea él mismo quien aconseje tener cuidado en **resbalar** por los conceptos, debido a la fruición que produce su inconfundible, por literario, estilo expositivo.

La idea insinuada hasta ahora, quizá como voto en favor de la también orteguiana **pedagogía de la alusión**,⁴ es ésta que expondré a secas, por el momento. Dice: "La dimensión de profundidad sea espacial o de tiempo, sea visual o auditiva, se presenta siempre en una superficie. De suerte que esta superficie posee en rigor dos valores: el uno cuando la tomamos como lo que es materialmente; el otro cuando la vemos en su segunda vida virtual. En el último caso la superficie, sin dejar de serlo, se dilata en su sentido profundo. Esto es lo que llamamos **escorzo**."

"El **escorzo** es el órgano de la profundidad visual; en él hallamos un caso límite donde la simple visión está fundida con un acto puramente intelectual".⁵ He aquí, en consecuencia, el juego filosófico, en un modo más específico, de la relación entre la **profundidad** y la **superficie** como aspectos del ser y del pensar, como aspectos del sujeto y de la cosa. Relación ésta que llega a transformar en sorpresiva **perogrullada** una cuestión, un problema filosóficamente denso y escabroso.

Acabamos, pues, de entrar al nudo de la cuestión que me da derecho a hablar aquí, en este momento. Estamos ante la cuestión del pensar, del conocer y se precisa que evoquemos, desde ya, los elementos constitutivos de tal asunto. Estos elementos son: el **yo**, la realidad de las cosas o **circunstancia** y, por último, lo que imprime auténtica conexión y sentido a esos dos, es decir, la **vida**. Y ello así, porque la pregunta por la **episteme** como teoría o ciencia del pensamiento, implica a su vez, la pregunta axial, como bigornia, sobre qué son las cosas y qué soy yo. Luego, lo fundamental, de qué modo estalla la vida en función de la vecindad entre las cosas y su ser, y yo y mi ser (**serse**), asunto éste que más tarde resumirá Ortega en una genial metáfora: **el peloteo del ser**.⁶ Ese "peloteo" es explicado así: "El hombre y su circunstancia pelotean el problema del ser -se lo devuelven uno al otro-, lo que indica que el problema del ser es el de lo uno y

lo tro, el del hombre y su circunstancia; el de Todo". (Ibid). Y como ya es archisabido, el problema del Ser implica el del Pensar, ecuación que origina el quehacer filosófico en Grecia con la "gigantomaquia" entre Heráclito y Parménides. La cuota de originalidad filosófica importantísima que va a ofrecer Ortega en esta problemática, es la de ver en forma sin precedente, el rol o papel del su jeto, del yo, en el proceso cognitivo. Digo sin precedente, porque, pese a su formación kantiana, a su tendencialismo germánico en el plano filosófico, pese, digo aun, a su ferviente pasión por Descartes y por Leibniz, el yo orteguiano y así su concepción de la relación pensar-ser, no se corresponde con la de ninguno de estos titanes del pensamiento moderno. En los dos pilares del pensamiento griego antiguo germinó el más rampante idealismo. En Descartes, Leibniz y Kant, imperó el solipsismo bajo el disfraz de racionalidad ya lógica, ya pura. En todos se tejó una exclusión de la vida en la problematicidad del pensamiento y del ser. En Ortega todo ese vicio asepticante queda superado. En él, como en este caso en Bachelard, el pensamiento antes que una sustancia, es, más bien, una fuerza; y el ser pasa de la obliteración u obstrucción del movimiento, de vacancia, a constituirse como tensión esencial, como dinamismo.⁷

Falto a la verdad si dijera que habla Ortega de una "teoría" del escorzo. No. Eso que bien podría ser adefesio conceptual, o en el mejor de los casos, una estratagema de divertimento filisteo y no filosófico, eso me lo he inventado yo. Resta que ofrezca por lo menos pistas para arribar a ese puerto frágil, por lo demás, sin raíz; falta que pueda, al menos persuadir de su posibilidad, ya que no es dado al quehacer filosófico demostrar. Me atrae, eso sí, la intuición porque las creencias y las ideas son cosas otras que ya veremos, de que con un discursar no gratuito, esta vez enraizado en la obra orteguiana, se puede trazar una nueva vía de encarar el conocimiento. Podríamos, en consecuencia, hablar de un conocer visto en perspectiva. Y además, de una nueva perspectiva de la epistemología (nueva por recuperarse de la antigüedad), que la libera del cerco estricto de la ciencia y la deja desplazarse con soltura por la vida. Esto implica, derruir mojones fronterizos entre términos como epistemología, gnoseología y teoría del conocimiento. Vamos, pues a meditar, es decir, a practicar ese "movimiento en que abandonamos la superficie", teniendo en perspectiva ya veremos también eso del "perspectivismo", los planos de realidades,⁹ de que consta, en todo caso, la realidad. Para Ortega, realidad va a ser siempre, la posibilidad y concreción de coexistencia mía con la cosa".¹⁰ Justamente eso que hace un rato llamábamos vida. Luego, lo único radicalmente real es la vida misma. De ahí la máxima que nació en las *Meditaciones* y que ganó sitio preferencial en toda la obra posterior y que reza: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo".¹¹ La salvación, que en ese momento se me antoja como salvación del pensar, del conocer, del interpretar y del revelar o desvelar, va a depender de cómo interactúe yo con mi entorno circunstante, de cómo el poderoso lazo del amor intelectual¹² que es el pensar filosófico, logre

una radical conexión entre el ser humano y la realidad. Toda esta dinámica se concretiza como movimiento pendular, en ocasiones como oscilación, entre lo patente y lo latente, entre la profundidad y la superficie. Punto neurálgico éste, de la teoría del escorzo. Y subráyese, para mayor cohesión, que sólo el lógos en cuanto que facultad espiritual, en cuanto que indicación de sentido está en capacidad de hacer efectiva y por tanto ejecutiva,¹³ realmente existencial, toda la conexión del entorno. Esto, porque en el sistema de la vida se ejecuta una preeminencia de la circunstancia sobre el yo, del mismo modo que antecede una conciencia del mundo a la experiencia de una autoconciencia.¹⁴ Juego es y ninguna otra cosa, el planteamiento filosófico-teórico del escorzo, esa suerte de desdoblamiento de lo real a la hora de ser visto, de ser pensado. Por pesado y serio que nos parezca el acto de conocer, de pensar, sucede con él lo que con el filosofar mismo: "Como se juega al disco y al pancraccio, se juega a filosofar".¹⁵ Juego sin más, entre latencia y patencia.

El susodicho juego de latencia y patencia, en la medida en que conecta sujeto y entorno, en la medida en que en lo pensado como cosa entro yo como sujeto y si no, no se da tal pensamiento ni tampoco, y esto sí que es fanáticamente radical, se da la cosa, pone en cuestión lo que es medular en la filosofía de Ortega: el método de la razón vital. Este se configura en esa parte de las Meditaciones que el filósofo llamó "Meditación preliminar". El objeto o cosa pensada es el bosque de los alrededores del Monasterio de El Escorial. Pensando ese bosque logra Ortega superar los límites del idealismo y del solipsismo. Dice: "Tengo yo ahora en torno mío hasta dos docenas de robles graves y de fresnos gentiles. ¿Es esto un bosque? Ciertamente que no; estos son los árboles que veo de un bosque. El bosque verdadero se compone de los árboles que no veo. El bosque es una naturaleza invisible -por eso en todos los idiomas conserva su nombre un halo de misterio".¹⁶ Bueno es señalar, que parte Ortega de lo que en filosofía y, sobre todo, en teoría del conocimiento se suele llamar, "un conocimiento común". Se trata, más bien, de un adagio en el que se afirma que los árboles no dejan ver el bosque. Algo similar hará años más tarde el filósofo alemán Martin Heidegger, muchos de cuyos principios tanto en ontología como en gnoseología, sufrieron los embates de la crítica orteguiana. Pero lo que importa es resaltar que la consistencia de la realidad del bosque está en su no aparecer, en su latencia, a la cual huye la mirada del observador, o bien, es distraída por los árboles que ocultan el bosque. "Los árboles no dejan ver el bosque -escribe Ortega-, y gracias a que así es, en efecto, el bosque existe. La misión de los árboles patentes es hacer latente el resto de ellos, y sólo cuando nos damos perfecta cuenta de que el paisaje visible está ocultando otro paisaje invisible nos sentimos dentro de un bosque".¹⁷ De ahí que se concluya con aire apodíctico, que el "bosque es lo latente en cuanto tal".¹⁸ Y en ese estado de latencia, que con mi participación como sujeto que observa, que medita, ganado por la patencia de los árboles, es donde tiene el objeto bosque su más rica y positiva dimensión de cosa: sus planos de realidades. A partir de aquí podemos

afirmar también que el bosque es lo **perspectivo** en cuanto tal. Vale decir, lo de plural y abierto sentido como objeto: lo polisémico.

El paso de lo superficial a lo profundo se identifica con el paso de lo evidente y accesorio a lo esencial. Lo patente se agota en su misión de permitir la entrada a lo latente. Pero eso no siempre es comprendido. Por eso afirma Ortega que algunos "hombres se niegan a reconocer la profundidad de algo porque exigen de lo profundo que se manifieste como lo superficial. No advierten que es a lo profundo esencial, el ocultarse detrás de la superficie y presentarse sólo al través de ella, latiendo bajo ella".¹⁹ Queda de este modo pertinentemente sentado, que cada cosa y cada aspecto de la cosa tienen su condición, su especificidad y no precisamente, la que se nos antoje darles. Es erróneo pedir a lo profundo que se nos presente como superficialidad. O como prefiere plantearlo el autor: "de la misma suerte que lo profundo necesita una superficie tras de que esconderse, necesita la superficie o sobrehaz, para serlo, de algo sobre que se extienda y que ella tape".²⁰ La **profundidad** viene a ser, a fin de cuentas, esa **tercera dimensión** que existe entre lo patente o superficial y lo que éste oculta, lo latente. Esta dimensión, de más está decirlo, no llega a ser alcanzada por los límites de la sensoriedad. Y no es que sea ella oscura, sino, muy por el contrario, es tan clara como la superficie misma. Lo que sucede es, que ella, para entregarse al sujeto como tarea del conocimiento, exige de ese sujeto, que soy yo y que son todos ustedes, un esfuerzo radical. Ese esfuerzo es el de la producción o encuentro con la verdad como resultado de una labor de desocultamiento, de revelación, de descubrimiento, de desvelación (**alétheia** o **apocalipsis**).²¹

Todo lo antedicho podría parecer nos elucubración mistagógica, apetencia de oscuridad o superstición y, a decir verdad, no se trata de eso. Ortega fue siempre muy claro en su caza de la claridad filosófica, logro del cual sería injusto despojarle. Todo ese aparente rodeo era imprescindible para poder llegar a la noción de **concepto** en el filósofo madrileño. De entrada, el concepto es definido como "órgano normal de la profundidad".²² Es el órgano del meditador, del buzo de las profundidades de la realidad. Es el concepto, dicho de un modo plástico, aquello que nos permite el recurso de escorzar la realidad. Con también acierto plástico dice Ortega que la "meditación es el ejercicio erótico" y el concepto "rito amoroso".²³ Pero el concepto no es sólo atributo de aquella tercera dimensión ya tratada, sino que, nos dice el filósofo, lo "que hay entre las cosas es el contenido del concepto"; y lo que entre las cosas hay no es más que "su : límites".²⁴ De ahí que entre las cosas pueda efectuarse una cohabitancia y un respeto mutuo, sin correr el riesgo de que se confundan sus caracteres constitutivos. Es el concepto, por lo visto, dispositivo de demarcación y fronterización entre las cosas. En función de esta idea es que nuestro filósofo define el **saber** como "saber a qué atenerse con respecto a algo, saber lo que hay que hacer con ello o en vista de ello".²⁵ Sin embargo hay que evitar que se

crea que el concepto es capaz de identificarse a la realidad. No. El conocer, el pensar la realidad es otra muy distinta cosa. Ortega lo define como un **viaje de ida y vuelta**, en su obra **Sobre la Razón Histórica** (1940-1944). Afirma que primero debemos "formarnos ideas de las cosas...", pero luego, para de verdad conocer, es preciso restar todo eso que se ha pensado, cayendo en la cuenta de que la realidad es siempre más o menos, distinta de lo pensado. Hay, pues, que **conocer** empleando sustantivamente algo así como lo que los lógicos llamaban el modo **ponendo tollens**, el modo que quito poniendo, el modo de enunciar en que, a la par, retiramos lo que enunciamos. El pensamiento tiene, para alcanzar al radical extranjero que es el **ser**, que es lo **real**, que restarse a sí mismo, ironizarse, quitar o... sacar de la realidad lo que él ha puesto en ella que es siempre una falsificación de ella, porque es, cuando menos, una **exageración**".²⁶ Es así como pensar implica un diálogo sin término con la realidad.

La realidad es, pues, algo complejo; la realidad no es evidencia. El conocimiento de ésta sólo puede resultar de una **meditación**, de una penetración con el órgano conceptual, en su dimensión latente, en su profundidad. Tal meditación requiere una compenetración, una convivencia y conexión con las distintas capas de la realidad misma.

El conocimiento es un acto lúdico y peligroso a la vez. En esa peligrosidad está su lado radicalmente histórico, comprometidamente humano. El conocimiento y la actividad lúdica están indisolublemente unidos.

3

Por cuanto es la filosofía el **cuento de nunca acabar**, pero además, insuperable paradoja, debo perfilar una provisional meditación. De tal suerte aduzco que evocar a Ortega permite, es más, exige que se haga a viva luz, que se haga patente su propio filosofar. Pensarlo nos conduce directamente a repensar su tiempo, su espacio, su época, su sociedad, su **circunstancia**, en fin, de la cual él se sabía sólo una **intransferible** parte. Pero no es lo importante reconstruir a secas, ni siquiera redefinir bajo fórmula inmanentista el pensamiento y la circunstancia orteguianos. Antes bien, lo imperativo ha de ser referir, dialogar, contar con la filosofía orteguiana, que fue y será a todas luces **meditación circunstancial**, es decir, históricamente determinada, sobre su situación o entorno, para, sin pérdida de energías crear nuestra propia filosofía. Esta ha de ser, en correspondencia con el filósofo madrileño que viajó durante largo período entre la **zona tórrida** de Nietzsche y la rígida ética kantiana, meditación sobre nosotros y nuestra inserción en la realidad; reflexión sobre el mundo en cuanto que un todo conectado con la vida.

La expresión orteguiana "Se filosofa porque se vive", como interpretación peculiar del dicho latino **Primum est vivere; deinde philosophari**, se nos plantea como desafío o impenitente reto. En este sentido, pues, formulo -o

arriesgo, que es lo mismo- una preocupación que se atiene a la realidad de nuestra situación y circunstancia; a la realidad del patio, dicho esto en buen y chato español de Santo Domingo. La preocupación, tal y como es permitido en el quehacer filosófico, tiene forma de preguntas y acaso se insinúan algunas respuestas. ¿Qué está pasando con nuestro pensamiento social, económico, político, pedagógico, técnico, en pocas palabras, con nuestro humanismo? ¿Por qué son incapaces éstos de producir algún rayo de luz en medio de esta penumbra que nos conformamos con llamarla crisis? ¿Tendrá feliz término continuar en tan aparentemente inocua, pero en el fondo maquina y mezquina ignorancia; o bien, indiferencia? Los problemas surgen porque estamos nosotros. Sin embargo, se nos antojan ajenos e insolubles, como si se tratase de una maldición divina o una penitencia ineludible; estamos desafiados a superar esta suerte de somnolencia dogmática.

Nuestro pensamiento tendrá que abandonar, por fin, la mala práctica de los espolazos empíricos y de la miopía conceptual; el síndrome devastador del irreflexivo cotejo de datos y la restauración perversa de documentos polvorientos. Tendrá que volverse crítico, insaciablemente crítico y en consecuencia más fértil y humano. El desafío orteguiano es, pues, el de crear a partir de nuestra angustia y desamparo históricos, el de levantar la vida, aun desde los muros derruidos de nuestra gran derrota.

Vale aquí parafrasear al filósofo en cuestión, sobre la base de su opinión según la cual, en la consistencia del *yo* hay algo sumamente extraño, y es que el *yo* posee la extraña consistencia de ser *futurición*. Ese principio ontológico de *futurición* se explica así: "Yo soy el que tiene que existir, y existir de un cierto modo determinado, el *mío* en el futuro próximo y remoto".²⁷ En este sentido, queda el hombre por ser el que todavía no es como tal. Es, llega decir Ortega, "la existencia de una inexistencia".²⁸ Antes que *suficiente*, el hombre tiene que alcanzar elaborar la autoconciencia de su ser *indigente*. No hacerlo conduce, como desde su perspectiva filosófica planteaba Albert Camus, al absurdo; en nuestro caso, a la inamovilidad, al grado cero de la acción.

En la encrucijada histórica actual, nuestro ser que es nuestro pensar, está regido por una ley de *privación*. De ahí que en modo muy aristotélico, Ortega sustente que el hombre es un haz de privaciones.

Ahora bien, tal necesaria conciencia de *privación*, de *incompletitud*, de *inacabado* ser ha de desembocar en una necesaria *convicción*, a fuerza de esas cosas tan parecidas y opuestas en Ortega como son las ideas y las creencias, de trascender, superar y trasmutar la condición de *indigencia* de la humanidad actual. Ello, sin embargo, no puede alcanzarse sin una radical actitud nuestra en el orden gnoseológico o epistemológico. Quiero decir, más llanamente, que la construcción (así, en sentido platónico) de un nuevo ser *suficiente*, no puede darse sin un cambio en nuestra forma de pensar la realidad, en nuestra destreza para conjugar sin pérdida la lógica del pensamiento con la ilogicidad anárquica,

soberanamente desordenada de la realidad. De aquí que me apoye y dé como bueno y válido un aspecto de la teoría orteguiana del conocimiento, según el cual, por conocimiento se entendía que tuvieran por misión nuestras ideas y la inteligencia, reproducir o bien contener el ser o consistencia de las cosas, ya sea parcial o totalmente. "Pero en la faena de conocer. Según ella, lo que pensamos no es nunca la realidad, porque lo que pensamos es lógico y la realidad es ilógica. Lo que pensamos es sólo el instrumento a través del cual nos es posible ver, intuir, hacernos patente (negritas mías, J.M.) la realidad. La inteligencia nos proporciona un plano topográfico que nos guía para llegar a un cierto paisaje y no perdernos en él; pero la realidad del paisaje no es lo que hay en el plano, que es un esquema irreal, sino lo que vemos de él con los ojos. Cuando se trate de realidades que no son corpóreas, el ver será incorpóreo, no sensorial; será lo que *in genere* llamamos intuición".²⁹

Con el anterior esbozo de teoría gnoseológica orteguiana, obtenemos, por un lado, figuraciones o indicios de posibles respuestas a los interrogantes planteados al inicio de esta parte. Entiendo que en la sugerencia y no en la solución apodíctica de los problemas, está el gran sentido de la filosofía disciplinaria (la espontánea constituye un más ancho y caudaloso río discursivo). Por otro lado, y más acorde con el propósito de esta ponencia, vemos cómo en los años cuarenta, en la etapa de plena madurez del pensamiento orteguiano, la paradoja de lo latente frente a lo patente y la necesidad epistémica de escorzar la realidad, ideas éstas de sus trabajos iniciales, permanecen y se enriquecen en su obra postrera. Apoyarse en la visión, en la mirada de un paisaje, fórmula empleada en la filosofía moderna por Leibniz, primero, luego por Ortega y sólo más tarde por Heidegger, era el recurso más viable, quizá, para a la propia, por metafórica, manera orteguiana de filosofar dar a entender la complejidad paradójica, o bien, perspectiva (término a desarrollar en otra oportunidad) de la realidad, del mundo -como cosa nuestra.

LITERATURA CITADA

1. Ortega y Gasset, *¿Qué es Filosofía?*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 76.
2. Ortega y G., *ob. cit.*, p. 91.
3. Ortega y G. *Meditaciones del Quijote*. Ediciones Cátedra, Madrid, 1981. p. 61.
4. Ortega y G., *ob. cit.*, p. 109.
5. Ortega y G., *ob. cit.*, pp. 117-118.
6. Ortega y G. *Unas Lecciones de Metafísica*. Revista de Occidente, Col. El Arquero, Madrid 1974. p. 136.

7. Bachelard, Gastón. *Epistemología*. Ed. Anagrama, Barcelona 1973, pp. 20-21.
8. Ortega y G., *Meditaciones...*, p. 125.
9. Ortega y G., *Meditaciones...*, p. 114.
10. Ortega y G., *Unas Lecciones...*, p. 173.
11. Ortega y G., *Meditaciones...*, p. 77.
12. Ortega y G., *ob. cit.*, p. 45.
13. Ortega y G., *Unas Lecciones...*, pp. 77-78.
14. Ortega y G., *ob. cit.*, pp. 70-71.
15. Ortega y G., *La Idea de Principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, *Revista de Occidente*. Col. El Arquero, Madrid, 1967, p. 165.
16. Ortega y G., *Meditaciones...*, p. 100.
17. Ortega y G., *ob. cit.*, p. 103.
18. Ortega y G., *ob. cit.*, p. 104.
19. *Ibid.*
20. Ortega y G., *ob. cit.*, p. 105.
21. Ortega y G., *ob. cit.*, pp. 109-110.
22. Ortega y G., *ob. cit.*, p. 141.
23. Ortega y G., *ob. cit.*, 144.
24. Ortega y G., *ob. cit.*, 146.
25. Ortega y G., *Unas Lecciones...*, p. 141.
26. Ortega y G., *Sobre la Razón Histórica*, *Revista de Occidente*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 117-118.
27. Ortega y G., *ob. cit.*, p. 92.
28. Ortega y G., *ob. cit.*, p. 95.
29. Ortega y G., *ob. cit.*, pp. 117-118.