

**TRABAJO FIN DE MÁSTER  
FILOSOFÍA TEÓRICA Y PRÁCTICA**

ESPECIALIDAD FILOSOFÍA PRÁCTICA

# **La segunda navegación de Ortega y Gasset**

SEBASTIANO MARITATO

Director: Dr. D. JAVIER SAN MARTÍN

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

2011

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	1
<b>1 LA PRIMERA NAVEGACIÓN: HACIA EL CAMBIO.....</b>	<b>5</b>
1.1 Dos textos sobre la fenomenología	5
1.2 La verdad como “Alétheia” en las <i>Meditaciones del Quijote</i>	11
1.3 Los orígenes de la filosofía de la “Razón vital”. De <i>El tema de nuestro tiempo</i> a <i>Las dos grandes metáforas</i>	17
1.4 El principio del cambio: <i>Pleamar filosófica</i>	25
<b>2 LA SEGUNDA NAVEGACIÓN: ¿QUÉ ES FILOSOFÍA? .....</b>	<b>30</b>
2.1 <i>¿Qué es filosofía?</i> Circunstancias del curso y estructura del texto	30
2.2 El problema de la historicidad de la verdad	36
2.3 Desde el “terrorismo de los laboratorios” al renacimiento de la filosofía	39
2.4 La filosofía como teoría del Universo: “Autonomía” y “Pantomía”	47
<b>3 EL DATO RADICAL DEL UNIVERSO .....</b>	<b>54</b>
3.1 Desde la “duda metodica” al “pensamiento”	54
3.2 La superación del idealismo y el nuevo dato radical del Universo	60
3.3 Las categorías de la “vida”	66
<b>CONSIDERACIONES FINALES .....</b>	<b>72</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>74</b>
<b>ÍNDICES.....</b>	<b>89</b>

# Introducción

La multiforme producción orteguiana – que va de la literatura al arte, del derecho a la sociología, de la historia a la filosofía – está ligada estrechamente a la actividad periodística con una particular predilección por el género ensayístico. Sin embargo, tal genial actividad en el ámbito ensayístico-literario no parece capaz de dar cuenta de la profunda inspiración de su pensamiento filosófico, que aspira a trazar una concepción de la vida en diálogo con la “circunstancia” española. Por tanto, en la interpretación de la filosofía orteguiana, el error más grave que se pueda cometer es identificar completamente el pensamiento de Ortega con sus escritos.

Efectivamente los escritos de Ortega – según la interpretación de su discípulo Julián Marías – tienen que ser considerados como *icebergs*<sup>1</sup>. Ellos muestran sólo el diez por ciento de su realidad, el resto está sumergido en el agua. En un primer momento, Ortega parece no querer exponer totalmente su pensamiento filosófico en sus textos; él mismo define tal actitud como la consecuencia de la falta de prisa<sup>2</sup>, es decir, la prisa de exponer sus propias argumentaciones sin adecuada sistematización. Por este motivo, la filosofía de Ortega está presente en su obra de modo del todo particular: «está no estando, está “debajo”, subyacente a todo lo que se dice, literalmente sosteniéndolo y sustentándolo»<sup>3</sup>. Entonces se podría sostener que tal filosofía constituye el subsuelo, es decir el fundamento de sus escritos, pero es preferible, dice Marías, no desviar la mirada de la metáfora del *iceberg*. En efecto, como un *iceberg*, la filosofía de Ortega está formada por un solo bloque, un trozo único y compacto de que lo que se manifiesta en

---

<sup>1</sup> Cfr. J. MARÍAS, *Acerca de Ortega*, Espasa Calpe, Madrid 1991, pp. 154-155: «Los escritos de Ortega se deberían tomar siempre como *icebergs*: solo muestran un 10 por 100 de su realidad. Ortega, durante toda su vida, escribió estudios ocasionales, circunstanciales, sobre temas concretos, poniendo en juego para cada uno de ellos la totalidad de su pensamiento filosófico, que no se manifestaba sino en la estricta medida imprescindible para intelcección».

<sup>2</sup> Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, en *Obras completas VIII (1926-1932) Obras póstuma*, Taurus, Madrid 2008, p. 348.

<sup>3</sup> Cfr. J. MARÍAS, *Ortega y tres antípodas. El lugar del peligro. Ortega. Circunstancias y vocación. Ensayos*, en *Obras completas*, Tomo IX, Revista de Occidente, Madrid 1982, p. 383.

superficie no es separable de la parte que queda sumergida. Además, gracias a la transparencia del agua, se puede entrever la inmensa mole del *iceberg*, evidenciando de ello la presencia latente.

Según la interpretación de Marías, pues, la filosofía orteguiana se puede explorar, descubrir y reconocer sólo hundiéndose completamente en ella. Entonces tal filosofía no desaparece completamente en un oscuro subsuelo, sino que aparece evidente en el momento en que se alcanza una cierta profundidad y una adecuada iluminación. Tal profundidad podría ser alcanzable sólo en los lugares auténticos de la filosofía orteguiana, es decir, en sus cursos universitarios.

En este trabajo se analiza el paso a la “etapa metafísica” del pensamiento filosófico orteguiano, que se desarrolla en particular durante el período de las lecciones universitarias. Tal etapa está caracterizada por una continua búsqueda de sistematicidad de la que Ortega posee desde hace tiempo las raíces, es decir, el fundamento del propio sistema filosófico. Por tanto, desde 1928 hasta 1935, emprende la que él mismo define la “segunda navegación”, que representa un verdadero paso de la antropología filosófica a la metafísica. Ortega parece seguir las huellas de Platón<sup>4</sup>, que, con la metáfora de la segunda navegación, empieza a orientarse hacia el conocimiento metafísico. En efecto, en el *Prólogo a un edición de sus obras* de 1932, Ortega mismo escribe: «Empieza, pues, nueva tarea. ¡Al mar otra vez, navecilla! Comienza lo que Platón llama “la segunda navegación”!»<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Cfr. PLATÓN, *Fedon*, 99 C: «Pues bien, por aprender cómo es tal causa, me hubiera hecho con grandísimo placer discípulo de cualquiera; pero, ya que me vi privado de ella, y no fui capaz de descubrirla por mí mismo, ni de aprenderla de otro, ¿quieres que te exponga, Cebes, la segunda navegación que en busca de la causa he realizado?».

La metáfora de la segunda navegación está tomada del lenguaje marineramente e indica la navegación que se emprende cuando el barco queda parado por la ausencia de viento. En tal circunstancia se tienen que utilizar los remos – es decir la fuerza de los propios brazos – para salir de la situación producida por la falta de viento. La “primera navegación” hecha con las velas al viento corresponde al trayecto cumplido por Platón en el rastro de los naturalistas. La “segunda navegación”, más difícil y laboriosa, está caracterizada por el paso de la esfera del conocimiento sensible a la conquista del sobrasensible, es decir, a la metafísica.

<sup>5</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Prólogo a una edición de sus obras*, en *Obras completas V (1932-1940)*, Taurus, Madrid 2006, p. 93; cfr. también ID., *¿Qué es filosofía?*, en *Obras completas VIII (1926-1932) Obras póstuma*, Taurus, Madrid 2008, p. 265: «Pues bien, con lo dicho el último día hemos cumplido

El presente trabajo se divide en tres capítulos. El primero capítulo recorre la etapa inicial del pensamiento orteguiano, en que el mismo Ortega se presenta por primera vez como profesor de filosofía *in partibus infidelium*<sup>6</sup>. En particular, en el primer apartado se analizan dos textos de 1913 sobre la primera interpretación orteguiana de la fenomenología de Husserl – “Sensación, construcción e intuición” (conferencia) y “Sobre el concepto de sensación” (ensayo) –, que influenciará también la búsqueda de sistematicidad en la filosofía orteguiana.

El capítulo sigue analizando algunas partes del texto de las *Meditaciones del Quijote* de 1914, en que Ortega propone una interpretación del concepto helénico de *alétheia*, respecto a la cual proclamará la indudable prioridad cronológica con respecto de la definición de Martin Heidegger, contenida en el célebre *Sein und Zeit* de 1927. Además, en 1923 Ortega ofrece a sus lectores un análisis detallado de la época que está viviendo en un texto titulado *El tema de nuestro tiempo*; en él declara que la tarea de la época consiste en la necesidad de superar el idealismo y volverse a la vida, que es el núcleo fundamental de su teoría de la *razón vital*. Al final del capítulo se analiza un texto publicado en 1925 por el periódico *La Nación* de Buenos Aires, titulado *Pleamar filosófica*, que representa el principio del cambio metafísico en el pensamiento filosófico orteguiano.

En el segundo y tercer capítulo se examinan de manera profundizada las temáticas presentes en el famoso curso de 1929 – *¿Qué es filosofía?* – publicado póstumamente en 1958. *¿Qué es filosofía?* representa el verdadero manifiesto de la que Ortega define su “segunda navegación”, que caracterizará todo el período de la madurez del filósofo madrileño. En el texto se pasa de la revolución científica del terrorismo de los laboratorios al renacimiento del conocimiento filosófico como teoría, de la crítica y superación del idealismo cartesiano a la exposición de la filosofía de la *razón vital*. Es importante tener presente que – aunque fuera un curso público, abierto a todo, ya que se desarrolló fuera de la Universidad – Ortega se propone emprender un auténtico análisis filosófico y no una simple introducción a la filosofía.

---

nuestro primer giro – ahora debemos emprender lo que Platón llamaría τὸν ἡμέτερον δεύτερον πλοῦν nuestra segunda circunnavegación».

<sup>6</sup> Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas I (1902-1915)*, Taurus, Madrid 2004, p. 747.

En el presente trabajo la filosofía de Ortega es analizada con una atenta referencia a la literatura secundaria y con un particular interés a la reconstrucción de los textos y de las fuentes del autor – también a través de la interpretación orteguiana de algunos aspectos de la fenomenología de Husserl –, para evidenciar la autenticidad del pensamiento orteguiano y su continua búsqueda de sistematicidad.

# 1 La primera navegación: hacia el cambio

## 1.1 Dos textos sobre la fenomenología

Ortega tuvo su primer contacto con la fenomenología de Husserl en 1912<sup>1</sup>. En este período, se estaba alejando de la influencia de la filosofía neokantiana – estudiada en Marburgo con Natorp y Cohen – y estaba acercándose siempre más a la interpretación de algunos aspectos de la fenomenología husserliana: «novísima tendencia que tiene en Gottinga su centro»<sup>2</sup>. En efecto, durante el 1912, la producción filosófica de Ortega se redujo mucho, probablemente porque estaba estudiando los textos de Husserl, en particular las *Investigaciones lógicas* (1900/1901), y también estaba pensando en empezar a sistematizar su propia filosofía. En 1913, luego de haber leído también las *Ideas para una fenomenología pura* (1913) de Husserl, Ortega desarrolló sus estudios sobre la fenomenología en dos importantes textos: 1. “Sensación, construcción e intuición” (conferencia); 2. “Sobre el concepto de sensación” (serie de artículos).

En la conferencia “Sensación, construcción e intuición”<sup>3</sup>, Ortega quiere exponer las limitaciones de la teoría neokantiana y elogiar la fenomenología husserliana. En particular, él muestra tres posibilidades de teoría del conocimiento, es decir, tres filosofías diferentes: 1. antigua (empirismo); 2. moderna (idealismo); 3. contemporánea

---

<sup>1</sup> Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Prólogo para alemanes*, en *Obras completas IX (1933-1948) Obras póstuma*, Taurus, Madrid 2009, p. 155.

<sup>2</sup> J. ORTEGA Y GASSET, “Sobre el concepto de sensación”, en *Obras completas I (1902-1915)*, Taurus, Madrid 2004, p. 627.

<sup>3</sup> Conferencia del mes de junio de 1913 en el *IV Congreso de la Asociación Española para el Progreso de la Ciencia*.

(fenomenología de Husserl)<sup>4</sup>. Siguiendo el esquema de las *Investigaciones lógicas* de Husserl (en particular, los *Prolegómenos para una lógica pura*), en que la teoría de la teoría parece una tarea fundamental de la filosofía, Ortega considera la filosofía como teoría de la ciencia. Mientras las ciencias dan por supuesto el «carácter genérico de conocimiento verdadero» en cuanto «toda ciencia es una teoría o sistema de teorías determinado»<sup>5</sup>, la filosofía tiene que analizar y garantizar las nociones con que los científicos operan en sus ciencias sin darlas por supuestas; es decir, la filosofía no puede fundarse en ninguna otra ciencia ni en ninguna otra verdad que no sea la suya.

La filosofía podría definirse también como ciencia de la ciencia, ya que no puede dar por supuestas «las condiciones constitutivas de toda teoría»<sup>6</sup>, y por tanto debe ser una ciencia sin supuestos<sup>7</sup>. Esto no implica la exclusión de toda suposición, sino que la filosofía puede hacer «suposiciones que luego ella misma pruebe y aún puede hacer suposiciones que no pruebe, siempre que no sea suponer otra facultad que no sea la suya»<sup>8</sup>. La filosofía no necesita «apoyarse en capital ni herencia alguna de centidumbres, de verdades adquiridas»<sup>9</sup>, que puedan ser tanto las de la ciencias como las del sentido común. Por este motivo, la filosofía es lo contrario del sentido común en cuanto, dice Ortega, trata de «perforar el sentido común»<sup>10</sup>. Ahí ya parece brotar la idea del conocimiento filosófico sin supuestos, entendido como imperativo de autonomía, que será desarrollado en relación con el conocimiento de la física en el curso de 1929, *¿Qué es filosofía?*.

---

<sup>4</sup> Para una interesante comparación entre las tres posibilidades de filosofía y la teoría de las tres grandes metáforas de Ortega véase J. SAN MARTÍN, *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid 1994, pp. 31-32 y J. SAN MARTÍN, “Tres análisis fenomenológicos orteguianos”, *Revista de estudios orteguianos*, 2010, n. 21, pp. 20-21.

<sup>5</sup> J. ORTEGA Y GASSET, “Sensación, construcción e intuición”, en *Obras completas I (1902-1915)*, Taurus, Madrid 2004, p. 642: «En cierto modo, toda ciencia se supone a sí misma, se supone como ciencia y procede sin más a fundamentarse como geometría, como óptica, como botánica, como historia».

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 643.

<sup>7</sup> Es interesante subrayar que esta conferencia está dirigida por Ortega a los científicos españoles y que, después de una inicial crítica a las ciencias, presenta la filosofía ante todo como ciencia sin supuestos, una ciencia de la ciencia.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

Al final del texto, en una nota, Ortega expone la importancia de la “intuición” – nuevo principio establecido por Husserl – como la función que nos presenta «necesidades *esenciales*»<sup>11</sup>, no siendo ni percepción ni representación, sino un aspecto de la función «*sui generis* que puede ejercitarse lo mismo sobre el contenido de una percepción que sobre el de un juicio» y por esto su correlato es «la *esencia* no sometida a espacio, tiempo ni predicación de realidad»<sup>12</sup>. En esta nota Ortega no hace sino mostrar su primera comprensión de la fenomenología que será desarrollada en “Sobre el concepto de sensación”.

“Sobre el concepto de sensación” puede ser considerado el verdadero primer texto orteguiano de fenomenología, es decir el primer texto de fenomenología en español, y también una breve introducción a la fenomenología de Husserl en España. El texto está dividido en cinco partes: apartado I (junio), apartados II y III (julio) y apartados IV y V (septiembre), editados en 1913 por la *Revista de Libros*. Los apartados III y IV son ciertamente los más interesantes para analizar la temática de la fenomenología de Husserl en el texto. Ante todo Ortega evidencia la importancia de una recuperación del nivel ontológico de la filosofía – perdido por el idealismo – por parte de la fenomenología. Por tanto, escribe: «Asistimos a un renacimiento de lo que Schopenhauer llamaba “necesidad metafísica” del hombre»<sup>13</sup>.

En el apartado I Ortega analiza en particular el texto de Hoffmann<sup>14</sup>, donde hay una serie de diferentes definiciones de la sensación como elemento psíquico, a través del estudio de autores como Ebbinghaus, Hildebrand y Wundt. Pero el aspecto más interesante de ese primer apartado es ciertamente más allá de la crítica de Hoffmann a estos autores; para Ortega es importante el comienzo de la descripción fenomenológica de la percepción visual «según sus grados de mayor a menor complejidad para arribar a

---

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 652.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> J. ORTEGA Y GASSET, “Sobre el concepto de sensación”, en *Obras completas I (1902-1915)*, Taurus, Madrid 2004, p. 624.

<sup>14</sup> El texto de Ortega es formalmente una reseña del libro de Heinrich Hoffmann: *Estudios sobre el concepto de sensación*. Cfr. H. HOFFMANN, “Untersuchungen über den Empfindungsbegriff”, en *Archiv für die gesamte Psychologie*, XXVI, 1913.

un extraño término, “la intimidad sensible” – *das sinnliche Erlebnis*»<sup>15</sup>. Es interesante también notar como el término *Erlebnis*, propio de la fenomenología de Husserl, no es traducido todavía por *vivencia* sino por *intimidad*<sup>16</sup>.

En el apartado III Ortega se pregunta por primera vez: «¿qué es fenomenología?»<sup>17</sup>. Inicialmente él tratará de presentar una definición del método fenomenológico no como un método de *descripción*, sino como un método de *legitimación*<sup>18</sup>. Por tanto la fenomenología tiene que constatar el “valor legal” que hay en los hechos. Tal valor legal no proviene ni de una deducción ni de una inducción porque, dice Ortega, ellos no son «métodos primarios en la obtención de la verdad»<sup>19</sup>.

Frente a la inducción y a la deducción Ortega reivindica la intuición, o mejor la intuición individual, en que se pueden distinguir el contenido de la intuición y el objeto que está en ella. Aunque la intuición individual se refiera a un objeto individual, dice Ortega, al poner tal objeto se pone también un contenido que no se corrompe: «el objeto “mesa que yo he visto ahora” es incorruptible y exento de vicisitudes»<sup>20</sup>. Por tanto, la intuición individual siempre se puede convertir en intuición esencial mediante la *reducción fenomenológica*, que fundamenta la reducción eidética<sup>21</sup>.

Hay también una referencia a la *epojé* husserliana, aunque no explícita, en la reflexión que la conciencia hace sobre sí misma y sobre sus actos:

[...] esta reflexión de la conciencia sobre sus actos: 1.º, no les perturba: la percepción es lo que antes era, sólo que – como dice Husserl muy gráficamente – ahora está

---

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 626-627.

<sup>16</sup> Ortega, en una nota del apartado IV, presentará la traducción más “correcta” del término *Erlebnis* por *vivencia*.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 627.

<sup>18</sup> Cfr. J. SAN MARTÍN, *Fenomenología y cultura en Ortega: ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid 1998, p. 62.

<sup>19</sup> J. ORTEGA Y GASSET, “Sobre el concepto de sensación”, cit., p. 630.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Aunque Ortega no utiliza el término “reducción eidética”, parece evidente la referencia a ella en el contexto. Cfr. J. SAN MARTÍN, *Fenomenología y cultura en Ortega: ensayos de interpretación*, cit., p. 63.

puesta entre paréntesis; 2.º, no pretende explicarlos, sino que meramente los ve, lo mismo que la percepción no explica el objeto, sino que lo presencia en perfecta pasividad<sup>22</sup>.

Con la imagen de la “puesta entre paréntesis” de Husserl, Ortega no hace sino explicar la operación de la *epoché* fenomenológica, que viene aplicada por la fenomenología a todos los actos de conciencia, en manera que «todos los objetos de esos actos pueden ser puestos entre paréntesis»<sup>23</sup>, convirtiendo todo a *fenómeno*, es decir, a un “carácter virtual”. En efecto, Ortega escribe:

Fenómeno es aquí simplemente el carácter virtual que adquiere todo cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva, sin darle carácter definitivo.

Esa descripción pura es la fenomenología<sup>24</sup>.

Partiendo del hecho que la fenomenología es la descripción pura de esencias, y después de una breve análisis de la diferencia entre la fenomenología (conciencia de) y la psicología (conciencia humana), Ortega subraya que para el principio fenomenológico:

Los objetos son, antes que ser reales o irreales, objetos, es decir, presencias inmediatas ante la conciencia. Lo que hace de la fenomenología una novedad consiste en elevar a método científico la detención dentro de ese plano de lo inmediato y patente en cuanto tal de lo *vivido*. El error a evitar radica en que siendo la pura conciencia el plano de las *vivencias*, la objetividad primaria y envolvente, se la quiere luego circunscribir dentro de una clase parcial de objetos como la realidad<sup>25</sup>.

Además, en una nota a la palabra *vivencias*, Ortega expresa su intento de traducir correctamente el término *Erlebnis* al español:

Después de darle muchas vueltas durante años esperando tropezar con algún vocablo ya existente en nuestra lengua y suficientemente apto para transcribir aquella

---

<sup>22</sup> J. ORTEGA Y GASSET, “Sobre el concepto de sensación”, cit., p. 631.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 634-635.

[*Erlebnis*], he tenido que desistir y buscar una nueva. Se trata de lo que sigue: en frases como ‘vivir la vida’, ‘vivir las cosas’, adquiere el verbo vivir un curioso sentido. Sin dejar su valor de deponente toma una forma transitiva aquel género de relación inmediata en que entra o puede entrar el sujeto con ciertas objetividades. Pues bien: ¿cómo llamar a cada actualización de esta relación? Yo no encuentro otra palabra que ‘vivencia’. Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo, que entra a formar parte de él, es una vivencia<sup>26</sup>.

El término alemán *Erlebnis*, introducido por Dilthey, deriva de *Erleben* (vivir) y de *Erlebte* (lo vivido). La palabra *vivencia* fue formada por Ortega para traducir *Erlebnis* en el sentido de vivir, experimentar algo, es decir la experiencia del sujeto que contribuye a formar su personalidad.

Es evidente en estos dos textos analizados un verdadero y profundo intento de Ortega de analizar e interpretar algunos aspectos fundamentales de la fenomenología de Husserl y también favorecer la comprensión de tal fenomenología en España.

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, nota 1.

## 1.2 La verdad como “Alétheia” en las *Meditaciones del Quijote*

Por primera vez, Ortega expuso su filosofía en un libro sobre el Quijote. El título *Meditaciones del Quijote* habría debido pertenecer sólo a la primera parte de una serie de diez meditaciones, que bien nunca fueron completadas por el autor. El texto publicado es subdividido así: *Lector...*, una introducción general; *Meditación Preliminar*, una crítica a la circunstancia española; *Meditación Primera*, un breve tratado sobre la novela. En la segunda y en la tercera meditación – *¿Cómo Miguel de Cervantes solía ver el mundo?* y *El alcionismo de Cervantes* –, que nunca fueron divulgadas, el autor habría tenido que profundizar en la temática del título.

Antes de la publicación de las *Meditaciones*, ocurrida en 1914<sup>27</sup>, la producción intelectual y filosófica de Ortega ya era considerable; desde 1902<sup>28</sup> había escrito numerosos artículos y ensayos para diferentes e importantes revistas. Pero, en la introducción a las *Meditaciones*, se dirige irónicamente al lector escribiendo: «Bajo el título de *Meditaciones* anuncia este primer volumen unos ensayos de varia lección y no muchas consecuencias que va a publicar un profesor de Filosofía *in partibus infidelium*»<sup>29</sup>.

La ironía está en el hecho de presentarse por primera vez, sólo en este texto, como profesor de filosofía. Pero es necesario recordar que ya lo era seis años antes en el Escuela Superior de Magisterio de Madrid, y que desde 1910 ocupaba la cátedra de Metafísica del Universidad Central de Madrid. Él mismo propone una explicación a tal afirmación, valiéndose de su teoría: para Ortega, en efecto, cada hombre que llega a la

---

<sup>27</sup> Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid 1914.

<sup>28</sup> Cfr. J. MARÍAS, *Acerca de Ortega*, Espasa Calpe, Madrid 1991, p. 11: «El día 1 de diciembre de 1902, una revista madrileña que se llamaba “Vida Nueva” publicó un breve artículo, titulado *Glosas*, el primero de un muchacho de diecinueve años, recién licenciado en Filosofía en la Universidad de Madrid, cuya firma era: José Ortega y Gasset. Ocho años más tarde era catedrático de Metafísica en esa misma universidad».

<sup>29</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 747.

edad de treinta años, como en su caso, empieza la constitución histórica de sí mismo, un tipo de madurez intelectual que lo acompañará para todo el resto de la vida, permitiéndole distinguirse de las generaciones anteriores<sup>30</sup>.

La temática filosófica del texto no ha sido comprendida adecuadamente por los intérpretes, porque, a veces, la apariencia literaria oculta una reflexión filosófica de notable ambición y complejidad. Sólo hacia el 1932, dieciocho años después de la primera publicación, el mismo Ortega vuelve a llamar la atención sobre algunas argumentaciones contenidas sobre todo en *Lector...* y en la *Meditación Preliminar*. Efectivamente, en el prólogo a la primera edición de sus *Obras*, volviendo a proponer la afirmación más significativa de las *Meditaciones* – «Yo soy yo y mi circunstancia»<sup>31</sup> – comenta:

Esta expresión, que aparece en mi primer libro y que condensa en último volumen mi pensamiento filosófico, no significa sólo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina. Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial. Con esto quiero decir que lo es deliberadamente, porque sin deliberación, y aun contra todo propósito opuesto, claro es que jamás ha hecho el hombre cosa alguna en el mundo que no fuera circunstancial<sup>32</sup>.

Los intérpretes, no dándose cuenta de la importancia que otorga Ortega al propio texto, no han sabido leer durante años correctamente las *Meditaciones*<sup>33</sup>. La filosofía contenida en el texto está ligada estrechamente a la búsqueda de la verdad, entendida como *aletheúein*<sup>34</sup>. Tal noción de verdad coincide con el sentido etimológico de la

---

<sup>30</sup> Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras completas III (1917-1925)*, Taurus, Madrid 2005, pp. 561-565.

<sup>31</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 757.

<sup>32</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Prólogo a una edición de sus obras*, en *Obras completas V (1932-1940)*, Taurus, Madrid 2006, p. 93.

<sup>33</sup> Cfr. J. MARÍAS, *Comentario a "Meditaciones del Quijote"*, Revista de Occidente, Madrid 1957.

<sup>34</sup> Tradicionalmente se ha definido la verdad como *adaequatio rei et intellectus*, según la proposición escolástica de San Tomás de Aquino (Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae, De veritate*, q. 1 a. 1 co.; ID, *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup> q. 16 a. 1 co.). Generalmente podemos distinguir dos ámbitos semánticos, que se refieren al término "verdad": lo primero hace referencia a la palabra griega *alétheia* que evoca la des-velación de las cosas y por tanto el aparecer y el manifestarse de su auténtica

palabra griega *alétheia*. Ortega cree que la tarea del hombre, y por tanto de la filosofía, sea la de desvelar la realidad de las cosas que aparecen ocultas. En las *Meditaciones del Quijote* escribe:

Las verdades, una vez sabidas, adquieren una costra utilitaria; no nos interesan ya como verdades sino como recetas útiles. Esa pura iluminación subitánea que caracteriza a la verdad, tiénela esta solo en el instante de su descubrimiento. Por esto su nombre griego, *alétheia*, significó originariamente lo mismo que después la palabra *apocalipsis*, es decir, descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubridor. Quien quiera enseñarnos una verdad que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros<sup>35</sup>.

La introducción del concepto helénico de *alétheia* no es sólo formal y casual; Ortega pone junto una serie de expresiones – *descubrimiento, revelación, desvelación* – que, además de traducir el término griego, aclaran el sentido originario de esta antigua palabra. Por tanto, introduce otro término – *apocalipsis* – como equivalente posterior del sentido originario del término *alétheia*. La palabra *a-létheia* posee un carácter privativo: es específicamente lo *no* oculto (en el sentido de *lanthánein*) o lo *no* olvidado (si se asocia con *lêthos* o *lêthe*); en ambos casos se trata de algo pasivo, un estar oculto u olvidado. Al contrario, *apokálypsis* indica algo diferente: es el *des-cubrimiento*, en el sentido de descubrir, es decir el resultado de una acción que consiste en el *des-cubrir* (*apó*) lo que se ha cubierto o escondido (*kalýptein*). Ortega asume en su teoría de la verdad ese particular aspecto del término *apokálypsis*, entendido como desvelamiento, revelación, específicamente como *desvelación*, quitar un velo<sup>36</sup>.

Es difícil encontrar en la historia de la filosofía griega este uso originario del término *alétheia*. Pero, en el proemio del poema *Sobre la naturaleza* de Parménides, encontramos esta misma expresión *kalýptein*<sup>37</sup>: «Por allí me llevaban las hábiles yeguas / tirando del carruaje; las doncellas indicaban el camino. / En los cubos del eje con estridente sonido rechinaban / ardiendo (acelerado por dos vertiginosas / ruedas, de

---

realidad; el segundo hace referencia al término latino *veritas* que se refiere al decir del hombre y evoca preponderantemente la dimensión gnoseológica de las cosas mismas, es decir, su cognoscibilidad.

<sup>35</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 769.

<sup>36</sup> Cfr. J. MARÍAS, *Ortega y tres antípodas. El lugar del peligro. Ortega. Circunstancias y vocación. Ensayos*, en *Obras completas*, Tomo IX, Revista de Occidente, Madrid 1982, p. 575.

<sup>37</sup> Cfr. *Ibidem*.

ambos lados) cuando se apresuraban a escoltar / las doncellas Helíades (*Heliádes koûra*), abandonadas ya las moradas de la noche / hacia la luz (*eis pháos*), habiendo con sus manos los velos de la cabeza retirado (*kráton ápo khersì kalýptras*)»<sup>38</sup>. Las doncellas Helíades, quitándose el velo de la cabeza y mostrando la propia cara, indican a Parménides el camino que conduce desde la oscuridad hacia la luz del conocimiento, hasta llegar a la presencia de la Diosa que le revela la verdad de las cosas.

En las *Meditaciones del Quijote*, el tema de la verdad remite continuamente al de la realidad. Ambos están determinados por los conceptos de profundidad y superficie, latencia y presencia. En efecto, Ortega escribe:

Para nosotros real es lo sensible, lo que ojos y oídos nos van volcando dentro: hemos sido educados por una edad rencorosa que había laminado el universo y hecho de él una superficie, una pura apariencia. Cuando buscamos la realidad buscamos las apariencias. Mas el griego entendía por realidad todo lo contrario: real es lo esencial, lo profundo y latente; no la apariencia, sino las fuentes vivas de toda la apariencia<sup>39</sup>.

Ortega contrapone la actitud predominante de su tiempo, contra la que se opone, a la de los Griegos; la identificación de lo real con lo sensible, que es el punto de vista del Positivismo en todas sus formas, lámina el Universo, lo reduce a superficie y apariencia, es decir, lo priva de la verdadera realidad.

La última parte de la anterior cita representa la más profunda interpretación del concepto orteguiano de *alétheia*. Como ya se ha visto, Ortega no se limita a la presunta evidencia filológica del término, sino trata de comprender su significación metafísica. La verdad, dice Ortega, es la realidad verdadera (*alethès ón*) la que es patente, en cuanto evidencia y manifiesta lo que realmente existe, en otras palabras lo que hace viva la apariencia, aquello de donde ella surge – *las fuentes vivas de toda la apariencia*. Tal expresión – *fuentes vivas* – traduce admirablemente lo que los Griegos entendían con el término *phýsis*, aquello de donde nace o brota lo que se muestra y descubre en su apariencia, y que por este motivo se puede interpretar como principio (*arché*)<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> PARMÉNIDES, *Sobre la naturaleza*, ed. Diels – Kranz, fr. 28 B 1, vv. 4-10.

<sup>39</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 802.

<sup>40</sup> Cfr. J. MARÍAS, *Ortega y tres antípodas. El lugar del peligro. Ortega. Circunstancias y vocación. Ensayos*, cit., pp. 576-577.

Las *Meditaciones* no hacen otra cosa que revelar una cierta familiaridad de Ortega con la interpretación del concepto de *alétheia*, en previsión de un desarrollo sistemático de la propia teoría de la verdad.

Volviéndo al *Prólogo a una edición de sus obras* de 1932, Ortega escribe:

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

Mi incesante batalla contra el utopismo no es sino la consecuencia de haber sorprendido estas dos verdades: que la vida – en el sentido de vida humana, y no de fenómeno biológico – es el hecho radical, y que la vida es circunstancia. Cada cual existe náufrago en su circunstancia. En ella tiene, quiera o no, que bracear para sostenerse a flote<sup>41</sup>.

Ortega afirma haber anticipado en más de trece años algunos aspectos de la doctrina filosófica de Martin Heidegger, contenidos en su célebre *Sein und Zeit*, primera edición de 1927<sup>42</sup>. En este texto, el filósofo alemán introduce la noción del concepto de *alétheia* en un contexto etimológico y argumentativo que desarrollará y comentará en muchos de sus posteriores escritos. Los filósofos contemporáneos, excepto algunas pocas excepciones, no se han referido a Ortega para la interpretación del concepto de *alétheia*, a pesar de que ya lo hubiera formulado en 1914.

En fin, en las *Meditaciones del Quijote* está presente otra importante etapa del camino filosófico orteguiano, aunque todavía entrelazada con la apariencia literaria del texto. Ortega descubre la peculiaridad única e irreducible de la vida humana distinguida de todas las otras realidades, y naturalmente de la vida meramente biológica. Pero falta un análisis detallado y ontológico de la vida humana en cuanto tal, que aparecerá sólo en las siguientes obras. Por tanto, en la expresión más célebre de las *Meditaciones*, Ortega escribe:

Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es*, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de

---

<sup>41</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Prólogo a una edición de sus obras*, cit., p. 93.

<sup>42</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927.

toda cultura, ésta: “salvar las apariencias”, los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea<sup>43</sup>.

La mayor parte de los intérpretes asume tal expresión como el núcleo principal del pensamiento orteguiano; en ella Ortega revela que la vida del hombre es sumergida en un conjunto de elementos, que constituyen su propia “circunstancia”. La cita bíblica y la referencia a la escuela platónica no son sino las dos circunstancias históricas y culturales en que se encuentra sumergido el hombre occidental: la tradición judeo-cristiana y la filosofía griega. El *circunstancialismo* de Ortega no se limita sólo al conjunto de elementos históricos, culturales y sociales, sino que incluye en nuestra “circunstancia” cualquier elemento de la vida cotidiana que concierne a cada hombre, y que constituye por ello su radical y originaria individualidad. Por tanto, ningún dato de la realidad, o mejor de la vida – por cuanto particular pueda ser – quedará fuera de la reflexión filosófica orteguiana<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 757.

<sup>44</sup> La filosofía de Ortega coincide en parte con algunas corrientes filosóficas del siglo XX – como el vitalismo, el existencialismo o la fenomenología –, que consideran la vida cotidiana como material esencialmente filosófico.

### 1.3 Los orígenes de la filosofía de la “Razón vital”. De *El tema de nuestro tiempo* a *Las dos grandes metáforas*

El primer texto explícitamente filosófico de Ortega es *El tema de nuestro tiempo* de 1923. En una breve introducción el autor advierte que el texto esencialmente no es sino la lección inaugural de su curso universitario<sup>45</sup>. En ello Ortega se propone de indagar algunas temáticas de la época contemporánea en el intento de individuar los aspectos esenciales del siglo XX<sup>46</sup>.

En el texto se puede encontrar una nueva formulación, más completa y elaborada, de la intuición original de la filosofía de la vida orteguiana. Partiendo del binomio vida/cultura, el autor insiste en atacar la primacía de la cultura sobre la vida<sup>47</sup>, demostrando que el tema de nuestro tiempo se origina de la crisis del concepto tradicional de cultura. En efecto, Ortega escribe:

Ahora podemos dar su exacta significación al vocablo “cultura”. Esas funciones vitales – por tanto, hechos subjetivos, intraorgánicos –, que cumplen leyes objetivas que en sí mismas llevan la condición de amoldarse a un régimen transvital, son la cultura. No se deje, pues, un vago contenido a este término. La cultura consiste en ciertas actividades biológicas, ni más ni menos biológicas que digestión o locomoción<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Como el mismo autor señala en el *Advertencia al lector*, la primera parte de *El tema de nuestro tiempo* tiene origen del curso que él mismo dictó al Universidad Central de Madrid (hoy Complutense) en 1921-1922; para la redacción del texto utilizó los apuntes de su discípulo Fernando Vela.

<sup>46</sup> Cfr. J. MARIAS, *Ortega. Las trayectorias*, Alianza, Madrid 1983, p. 166.

<sup>47</sup> Cfr. J. LASAGA MEDINA, *José Ortega y Gasset (1883-1955): vida y filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid 2003, p. 66.

<sup>48</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras completas III (1917-1925)*, Taurus, Madrid 2005, p. 581.

La cultura es considerada por Ortega una función de la vida misma y, por tanto, la primera no puede ni tiene que reemplazar a la segunda. La cultura surge del ser humano biológico y vital, en cuanto necesita de la fuerza de la vida para emerger. Es verdad que la vida, y en particular la vida humana, tiene que ser culta, pero la cultura tiene que ser también vital.

El problema de la verdad, ya expuesto en las *Meditaciones del Quijote*, es retomado aquí a través del análisis de dos posiciones filosóficas – el racionalismo y el relativismo – que incurren en el error de no hacer justicia a uno de los elementos del binomio vida/cultura. El racionalismo ignora los derechos de la vida cambiante, afirmando una verdad universal y permanente. Al contrario, el relativismo salva la multiplicidad de la vida pero sacrificando la verdad, no concediendo así estabilidad a la cultura<sup>49</sup>. Es necesario, según Ortega, salir de este auténtico dilema de nuestro tiempo:

El racionalismo se queda con la verdad y abandona la vida. El relativismo prefiere la movilidad de la existencia a la quieta e inmutable verdad. Nosotros no podemos alojar nuestro espíritu en ninguna de las dos posiciones: cuando lo ensayamos, nos parece que sufrimos una mutilación. Vemos con plena claridad lo que hay de plausible en una y otra, a la par que advertimos sus complementarias insuficiencias<sup>50</sup>.

Por tanto la filosofía tiene que cambiar su propia orientación, emprender un nuevo camino, establecer un nuevo método. Tal innovación es sólo posible con la introducción de una nueva idea de razón, que sea capaz de garantizar la verdad propia de la vida. El tema de nuestro tiempo pues consiste en someter la razón a la vitalidad. La *razón pura*, dice Ortega, tiene que ceder el paso a la *razón vital*. Se podría entender tal actitud orteguiana como un verdadero regreso al primitivismo<sup>51</sup>, a la vida salvaje, pero al contrario se trata sustancialmente de consagrar la vida, haciendola un auténtico principio filosófico. No se debe sólo aplicar la razón a la vida, sino descubrir en la vida

---

<sup>49</sup> Cfr. J. LASAGA MEDINA, *José Ortega y Gasset (1883-1955): vida y filosofía*, cit., p. 66.

<sup>50</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, cit., p. 578.

<sup>51</sup> El Primitivismo puede entenderse como un conjunto de corrientes culturales, que individualizan la verdadera dimensión del ser humano y de la sociedad en el abandono de la modernidad y en el regreso a un estilo de vida primitivo. Cfr. J. MARÍAS, *Ortega. Las trayectorias*, cit., p. 175.

la razón misma. En efecto, Ortega escribe: «*La razón es sólo una forma y función de la vida. [...] La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital*»<sup>52</sup>.

Además, al final del texto, está presente una breve alusión a la doctrina de la perspectiva, o *perspectivismo*<sup>53</sup>. Cada vida, dice Ortega, es un punto de vista sobre el Universo. La realidad misma, como paisaje, posee infinitas perspectivas, todas igualmente auténticas y verdaderas. La sola perspectiva falsa es la que pretende ser la única; «*lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde “lugar ninguno”*»<sup>54</sup>. Por tanto, la visión del racionalista es falsa porque pretende poseer la única verdad; sino también el relativista equívoca, en cuanto cree que la verdad sea relativa. La única cosa relativa, dice Ortega, es la realidad inherente a cada punto de vista, de la que se descubre una verdad absolutamente verdadera:

*Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo – persona, pueblo, época – es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. He aquí cómo ésta, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, adquiere una dimensión vital*<sup>55</sup>.

Por primera vez Ortega expone explícitamente la doctrina de la *razón vital*, pero en este texto no desarrolla ulteriormente tal temática. A causa de algunas tergiversaciones del propio pensamiento, Ortega se ve obligado a precisar que su filosofía no es sólo un puro vitalismo ni un simple racionalismo, sino un *racio-vitalismo*<sup>56</sup>.

---

<sup>52</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, cit., p. 593.

<sup>53</sup> En particular tal doctrina es desarrollada en un texto de 1916 titulado: *Verdad y perspectiva*. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Verdad y perspectiva*, en *Obras completas II (1916)*, Taurus, Madrid 2004, p. 159-164.

<sup>54</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, cit., p. 614.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, en *Obras completas V (1932-1940)*, Taurus, Madrid 2006, p. 128, nota 1: «Yo he publicado un libro en 1923 que con cierta solemnidad – tal vez la madurez de mi existencia me invitaría hoy a no emplearla – se titula *El tema de nuestro tiempo*; en ese libro, con no menos solemnidad, se declara que el tema de nuestro tiempo consiste en reducir la razón pura a “razón vital”. ¿Ha habido alguien que haya intentado, no ya extraer las consecuencias más inmediatas de es frase, sino simplemente entender su significación? Se ha hablado

En el 1924 escribe un ensayo titulado *Ni vitalismo ni racionalismo*, en que trata de justificar la misma doctrina de la *razón vital*, anticipando la que será la temática principal de los escritos de la madurez: la superación del idealismo<sup>57</sup>. En el texto Ortega formula el núcleo principal de su teoría de la *razón*, que toma directamente de Platón:

Hace ya veinticuatro siglos que uno de los más grandes racionalistas, Platón, se preguntaba qué es lo que llamamos “razón” – λόγος –, y su respuesta es, en lo esencial, todavía válida. Razón no es simplemente conocimiento. Al ver una cosa, la conozco en alguna manera o conozco algo de ella; sin embargo, no la razono, mi conocimiento no es racional. Entre ese mero conocer o tomar noticia de algo – δόξα – y el conocimiento teórico o ciencia – ἐπιστήμη encuentra Platón una diferencia esencial. La ciencia es el conocimiento de algo que nos permite “dar razón” de ese algo – λόγος διδόναι. Éste es el significado más auténtico y primario de la *ratio*. Cuando de un fenómeno averiguamos la causa, de una proposición la prueba o fundamento, poseemos un saber racional. Razonar es, pues, ir de un objeto – cosa o pensamiento – a su principio<sup>58</sup>.

La razón no es simplemente conocimiento. Al ver una cosa aprendo sólo a través de los sentidos algo de ella; en tal caso, mi conocer no es racional. Por tanto, es necesario distinguir este conocimiento sensible de las cosas – *doxa*, la opinión – del conocimiento teórico verdadero – *episteme*, la ciencia. Para Platón el sentido auténtico del término “razón” se manifiesta en la expresión *logón didónai*, es decir, dar razón<sup>59</sup>. Ortega mismo utiliza la expresión idiomática *dar cuenta y razón*, en que se resumen egregiamente los dos elementos fundamentales del *lógos*: por un lado el cálculo, la razón misma en el sentido matemático del término; por otro la palabra, el decir, entendido como manifestación de determinadas razones<sup>60</sup>. Razonar significa, por tanto,

---

siempre, no obstante mis protestas, de mi vitalismo; pero nadie ha intentado pensar juntas – como en esa fórmula se propone – las expresiones “razón” y “vital”. Nadie, en suma, ha hablado de mi “racio-vitalismo”».

<sup>57</sup> Cfr. J. MARÍAS, *Ortega. Las trayectorias*, cit., p. 184.

<sup>58</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Ni vitalismo ni racionalismo*, en *Obras completas III (1917-1925)*, Taurus, Madrid 2005, p. 718.

<sup>59</sup> Cfr. PLATÓN, *La República*, VII 534 B 3: «¿Y llamas dialéctico al que adquiere noción de la esencia de cada cosa? Y el que no la tenga, ¿no dirás que tiene tanto menos conocimiento de algo cuanto más incapaz sea de darse cuenta de ello a sí mismo o darla a los demás?».

<sup>60</sup> Cfr. J. MARÍAS, *Ortega. Las trayectorias*, cit., p. 182.

proceder de una cosa a su principio, penetrar en la intimidad de algo, «descubriendo su ser más entrañable tras el manifiesto y aparente»<sup>61</sup>.

Un ulterior desarrollo de la concepción filosófica orteguiana está presente en otro texto significativo de 1924: *Las dos grandes metáforas*. En él Ortega aclara la importancia de la metáfora para la investigación filosófica, diciendo: «La metáfora es un instrumento mental imprescindible, es una forma del pensamiento científico»<sup>62</sup>. Además retoma dos metáforas que han sido utilizadas históricamente para representar la relación que se establece entre el mundo y la subjetividad, y que corresponden, respectivamente, a la tesis realista y a la idealista.

La primera metáfora es la del sello y la tabla de cera, que es capaz de expresar principalmente el punto de vista del realismo y, por tanto, el del pensamiento antiguo y medieval. Según esta metáfora el sujeto y el objeto existen independientemente el uno del otro. Aunque el sujeto o la mente no se represente el objeto, no lo piense o vea, el objeto existe; a su vez, la mente existe a pesar de no piense ni vea nada. La mente, o subjetividad, es como una tabla de cera, en cuanto en el acto del conocimiento la realidad impresiona y deja su impronta en nuestra mente, del mismo modo que el sello deja su huella sobre la tabla de cera. Ortega escribe:

Para el hombre antiguo, cuando el sujeto se da cuenta de un objeto entra con éste en una relación análoga a la que media entre dos cosas materiales cuando chocan, dejando la una su huella en la otra. La metáfora del sello que imprime en la cera su impronta delicada instálase, desde luego, en la mente helénica y va a orientar durante siglos y siglos todas las ideas de los hombres<sup>63</sup>.

Tal metáfora, dice Ortega, ya está presente en el *Teeteto* de Platón: «Sócrates: Supón conmigo, siguiendo nuestra conversación, que hay en nuestras almas planchas de cera, más grandes en unos, más pequeñas en otros, de una cera más pura en éste, menos en aquél, demasiado dura o demasiado blanda en algunos, y un término medio en otros.

---

<sup>61</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Ni vitalismo ni racionalismo*, cit, p. 718.

<sup>62</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Las dos grandes metáforas*, en *Obras completas II (1916)*, Taurus, Madrid 2004, p. 505.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 515.

/ Teetetes: Lo supongo. / Sócrates: Decimos que estas planchas son un don de Mnemosina, Madre de las Musas, y que marcamos en ellas, como con un sello, la impresión de aquello de que queremos acordarnos, entre todas las cosas que hemos visto, oído o pensado, por nosotros mismos, estando ellas dispuestas siempre a recibir nuestras sensaciones y reflexiones; y conservamos el recuerdo y el conocimiento de lo que está en ellas grabado, en tanto que la imagen subsiste; que cuando se borra o no es posible que se verifique esta impresión, lo olvidamos y no lo sabemos»<sup>64</sup>.

La misma metáfora es retomada también por Aristóteles para confirmar la idea de la percepción del mundo en la Edad Antigua: «En cuanto a la dificultad de que el paciente ha de tener algo en común con el agente, ¿no ha quedado ya contestada al decir que el intelecto es en cierto modo potencialmente lo inteligible si bien en entelequia no es nada antes de inteligir? Lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito: esto es lo que sucede con el intelecto. (En cuanto a la segunda dificultad) el intelecto es inteligible exactamente como lo son sus objetos»<sup>65</sup>.

La segunda metáfora es la del continente y el contenido, que se atribuye principalmente a la filosofía moderna, en particular al idealismo. Para tal metáfora, el mundo no existe como una realidad independiente de la mente, en cuanto este es un dato que la mente encuentra dentro de sí misma. Las cosas no existen fuera de la conciencia, sino son contenidos de ella, son sus ideas, pensamientos o representaciones:

Al sello y la tabla de cera se sustituye una nueva metáfora: el continente y su contenido. Las cosas no vienen de fuera a la conciencia, sino que son contenidos de ella, son ideas. La nueva doctrina se llama idealismo<sup>66</sup>.

En fin, dice Ortega, la filosofía antigua pone de relieve la percepción en que el objeto parece dirigirse hacia el sujeto para impresionarlo; al contrario, la Edad Moderna concentra su conocimiento del objeto en la imaginación. El texto de *Las dos grandes metáforas* se concluye con una alusión crítica al idealismo.

---

<sup>64</sup> PLATÓN, *Teeteto*, 191 C-D.

<sup>65</sup> ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 4, 429 b, 30 ss.

<sup>66</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Las dos grandes metáforas*, cit., p. 516.

En el *Prólogo para alemanes*<sup>67</sup> de 1934, Ortega se refiere a la lección de un curso desarrollado en Argentina en 1916, titulada *Las tres grandes metáforas*<sup>68</sup>. En él, frente a las dos metáforas enumeradas anteriormente, Ortega propone una tercera metáfora en la que concentra la superación del realismo y del idealismo. Por tanto, las relaciones entre el sujeto y el objeto, entre el mundo y la subjetividad, entre la circunstancia y el yo, pueden expresarse visualmente con la metáfora de los dioses gemelos, *dii consentes* o *dii complices*<sup>69</sup>:

La conciencia lejos de ser una relación de continente a contenido y el sujeto y el objeto una identidad – es una relación de exclusión. Sujeto y objeto son incompatibles, son las dos cosas más distintas que pueda haber. El objeto y yo estamos el uno frente al otro pero el uno fuera del otro, inseparables uno del otro. La metáfora correspondiente a esta tercera interpretación – frente a la tabla cerina, que fue la primera, y el vaso con su contenido, que fue la segunda – podía ser una de aquellas parejas de divinidades frecuentes en las mitologías mediterráneas, como Cástor y Pollux, que llamaban *Dii consentes* y también *Dii complices*, los dioses acordes que habían de nacer y morir juntos. De esta suerte, aparece duplicado el Universo. Salimos de la eterna monotonía del yo, donde todo aparecía incluso, y ante nosotros aparecen los objetos en una variedad infinita<sup>70</sup>.

En la mitología etrusca los *dii consentes* – dioses conjuntos – nacen, viven y mueren juntos, estando sus suertes entrelazadas como en el caso de Cástor y Pólux, hijos de Zeus y de Leda. Como estos dioses, el mundo y la subjetividad son inseparables, son dos caras de la misma moneda; al contrario de lo que ocurre en el

---

<sup>67</sup> Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Prólogo para alemanes*, en *Obras completas IX (1933-1948) Obras póstuma*, Taurus, Madrid 2009, p. 160.

<sup>68</sup> Cfr. J. MARÍAS, *Ortega y tres antípodas. El lugar del peligro. Ortega. Circunstancias y vocación. Ensayos*, cit., p. 413.

<sup>69</sup> Tal metáfora también es retomada por Ortega en el curso de 1932-1933: *Principios de metafísica según la razón vital*. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Principios de metafísica según la razón vital*, en *Obras completas VIII (1926-1932) Obras póstuma*, Taurus, Madrid 2008, p. 573 y 598.

<sup>70</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *El curso de don José Ortega y Gasset*, en “Anales de la Institución Cultural Española”, tomo I (1912-1920), Buenos Aires 1947, pp. 175-176. Véase también J. ORTEGA Y GASSET, *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* (1916), en *Obras completas VII (1902-1925) Obras póstuma*, Taurus, Madrid 2006, pp. 580 y 662.

realismo antiguo, que subordina el sujeto al objeto, y en el idealismo moderno, que hace depender el objeto del sujeto. Sucesivamente en el texto de 1929 *¿Qué es filosofía?*, Ortega dirá que ni el yo ni el mundo son seres substanciales, ambos se descubren y existen en correlación: «yo soy el que ve el mundo y el mundo es lo visto por mí»<sup>71</sup>. La realidad radical es la coexistencia o la interdependencia de mí con el mundo, por tanto, ella es la *vida*. El mundo no existe en sí mismo, independientemente de mi yo, ni mi yo existe como algo independiente del mundo. El mundo sólo es mundo en su esencial relación con mi subjetividad, y mi subjetividad sólo es tal en su esencial relación con el mundo. Esta metáfora, añade Ortega, se comprenderá perfectamente sólo cuando reemplazaremos la visión estática y sustancial del ser con una visión dinámica, es decir, con una visión *perspectivística*.

En fin, la metáfora de los *dii consentes* está utilizada por Ortega para expresar lo que en el futuro valorará como el mayor mérito de su filosofía, es decir, el descubrimiento de la *vida* como ámbito en que es posible la correlación o la coexistencia del yo con el mundo, de la realidad con la subjetividad.

---

<sup>71</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, en *Obras completas VIII (1926-1932) Obras póstuma*, Taurus, Madrid 2008, p. 343.

## 1.4 El principio del cambio: *Pleamar filosófica*

El texto de 1925 *Pleamar filosófica* – publicado por el periódico *La Nación* de Buenos Aires – anticipa un verdadero cambio en la organización sistemática del pensamiento filosófico orteguiano. El manifiesto de tal cambio, que Ortega define como una «segunda navegación»<sup>72</sup>, es indudablemente el texto del curso de 1929: *¿Qué es filosofía?*. Algunos intérpretes creen que la evolución filosófica del pensamiento orteguiano ha sido condicionada integralmente por la lectura en 1927 de *Sein und Zeit* de Martin Heidegger. Sin duda el texto del filósofo alemán ha espoleado a Ortega a sistematizar una parte de su filosofía, pero algunas de las argumentaciones presentes en *¿Qué es filosofía?* ya están *in nuce* en el texto de 1925. Ortega escribe:

Uno de los síntomas más sugerentes de la hora presente es que los especialistas de todo orden, y principalmente los físicos y biólogos, se sientan forzados a plantearse cuestiones filosóficas y a emplear para ellas métodos filosóficos. Puede decirse que en el horizonte universal se hincha una pleamar filosófica. Basta para advertirlo asomarse a las publicaciones de cada ciencia y hojear las revistas especiales<sup>73</sup>.

El título, *Pleamar filosófica*, indica el impetuoso y renovado interés de la ciencia para la filosofía. En particular, a causa de la crisis de los principios de la ciencia misma, la biología y la física empiezan a ponerse algunas cuestiones de carácter estrechamente filosófico en el intento de sanear propia doctrina.

Durante casi un siglo, según Ortega, las ciencias, y en particular la física, han adquirido el predominio sobre todas otras formas de saber, habiendo sido las únicas capaces de satisfacer las exigencias humanas:

---

<sup>72</sup> Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, en *Obras completas VIII (1926-1932) Obras póstuma*, Taurus, Madrid 2008, p. 265; ID., *Prólogo a una edición de sus obras*, en *Obras completas V (1932-1940)*, Taurus, Madrid 2006, p. 93.

<sup>73</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Pleamar filosófica*, en *Obras completas III (1917-1925)*, Taurus, Madrid 2005, p. 807.

Ni la religión, ni el arte, ni la política, ni la economía, han cumplido sus promesas privativas; sólo la ciencia cumple la suya. Cada día descubre una ley cósmica, nueva, un nuevo hecho, un nuevo nexo riguroso entre los fenómenos naturales<sup>74</sup>.

El error de la ciencia pero ha sido considerar la verdad científica como la única a ser exacta y rigurosamente comprobable, y por tanto superior a las restantes verdades. La ciencia, dice Ortega, puede producir una clase de verdad ejemplar, sólo renunciando a solucionar los problemas fundamentales, propios de la filosofía.

Por tanto, la física descubrirá las leyes que regulan las modificaciones de la materia, pero no qué cosa sea ni de dónde proviene la materia misma. La biología, en cambio, averiguará rigurosamente el funcionamiento de los órganos de nuestro cuerpo, pero no revelará nunca qué cosa sea ni como se origina la vida misma del organismo. Aunque los métodos científicos son exactos, la ciencia no es capaz de contestar a las preguntas fundamentales sobre la existencia:

Hasta aquí no habría motivo alguno de queja. El que da lo que puede ha cumplido. Pero es el caso que la ciencia, no contenta con poseer la mejor clase de verdad, ha pretendido que sea ésta la única y exclusiva<sup>75</sup>.

La pretensión de la ciencia de poseer la única y exclusiva verdad ha producido lo que Ortega define como un verdadero imperialismo. Mientras anteriormente las ciencias convivieron, jerarquizadas y localizadas cada una en su propio ámbito de investigación, ahora empiezan a afirmarse, ante todo como independientes y sucesivamente a querer el predominio sobre todas otras formas de saber. Incluso la música, que parecía haber conservado la misma identidad, empieza a reclamar mayor importancia y atención con relación a otras artes. En particular modo con Wagner<sup>76</sup> y su imperialismo musical, las

---

<sup>74</sup> *Ibidem.*

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 808.

<sup>76</sup> Con la reminiscencia de un artículo de Leopold Ziegler sobre la tiranía del compositor Wagner, Ortega caracteriza la actitud de las ciencias del siglo XX, que, como la música insatisfecha de ser sólo música, aspira a conquistar todas las restantes disciplinas. Cfr. L. ZIEGLER, *Wagner. Die Tyrannis des Gesamtkunstwerks*, en "Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur", I (1910/11), p. 374: «Die Kunst allein genügt Wagner nicht».

grandes sinfonías se proponen como obras artísticas universales, capaces de representar una nueva religión y una nueva metafísica. Ortega escribe:

El wagnerismo fue la invasión napoleónica de la musicalidad, que envió por todo el mundo el estruendo de orquestas, numerosas como ejércitos con sus trompas beligerantes, con sus violines aguerridos, el arco amenazador en la mano, estratégicamente disciplinadas por ese mariscal de espaldas que es el *Kapellmeister*<sup>77</sup>.

Aunque no desprecia el valor musical de la obra de Wagner, Ortega no logra aceptar que la música se convierta en un poder soberano de la historia. La música no puede conducir ni nutrir a los hombres, sustituyéndose completamente a la religión y a la filosofía; tal presunción será acompañada por una gran humillación. Por tanto, dice Ortega, la música volverá a ser lo que siempre ha sido: «El *jazz band* con su negro antropoide es el castigo del arcángel wagneriano que quiso ser como Dios. La música vuelve a su lugar en el fondo del banquete y el rincón del sarao»<sup>78</sup>.

Además de la música, la gran revolución de la ciencia experimental, en particular de la física, representa la máxima dimensión del imperialismo de la época. La física ha nacido en Grecia como un conocimiento de segundo grado respecto de la ciencia primera, *prima philosophia*. Mientras la física se ocupa sólo de las realidades intermedias, de los fenómenos y de las apariencias que se manifiestan a los sentidos, la filosofía es el conocimiento esencial de las primeras y últimas realidades. La física, escribe Ortega:

[...] adaptando la fórmula acuñada en la academia platónica, más bien que conocer, aspiraba únicamente a “salvar las apariencias, los fenómenos” – la *faínómena sozein* –, es decir, a ordenar las cosas perceptibles según leyes de coexistencia y sucesión, en forma que podamos con todo rigor predecir los hechos materiales<sup>79</sup>.

La física no se propone conocer el Universo entero, sino sólo aprender lo necesario para prever los fenómenos de la naturaleza. La verdad física es una verdad

---

<sup>77</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Pleamar filosófica*, cit., p. 809.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

dirigida a la utilidad y no al conocimiento del ser en cuanto tal, que es lo que se propone la filosofía. De este modo se producirá una verdadera crisis de los principios de la ciencia, causada por la falta de fundamentos. Una doctrina como la física, dice Ortega, no puede ser sólo compuesta por planes intermedios de conocimiento, y por este motivo tendrá que reformular sus principios, acercándose a la filosofía. Pero, «la física subversiva no tuvo más remedio que tomar actitud de soberana intelectual, produciendo una pésima filosofía: materialismo o positivismo»<sup>80</sup>.

Por ejemplo, dice Ortega, el materialismo consiste simplemente en el divinización de la materia; como el físico, el materialista manipula la materia, pero no conoce qué cosa sea ella. En cambio, el Positivismo declara insoluble los problemas fundamentales de la existencia, convenciéndose que la física es capaz de solucionar sólo problemas intermedios y penúltimos. De este modo, no se hace sino predicar el agnosticismo, es decir, el verdadero abandono de las problemáticas universales. La humanidad fue obligada por más de un siglo a vivir en una perspectiva mutilada, en un mundo a que faltaba lo primero y último plan del conocimiento.

Para expresar la idea del cambio generacional Ortega generaliza una célebre afirmación de Fichte<sup>81</sup>:

Decía Fichte: La filosofía que se tenga depende del hombre que se sea. Esto es verdad, aun generalizando mucho más la fórmula. No sólo la filosofía, el repertorio íntegro de ideas dominante en una época, depende del tipo humano que en esa época predomine. Y toda variación profunda de la ideología es indicio de que un nuevo tipo de hombre ha triunfado en la mecánica social<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 810.

<sup>81</sup> Cfr. J. G. FICHTE, *Primera introducción a la Teoría de la Ciencia*, (*Prima introduzione alla dottrina della scienza*) tr. it. di L. Pareyson, en *Grande antologia filosofica*, vol. XVII, Marzorati, Milano 1971, p. 957: «Qué clase de filósofo se elige, depende, según esto, de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que se puede dejar o tomar, según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene. Un carácter muelle por naturaleza, o enmohecido y doblegado por la servidumbre de espíritu, la voluptuosidad refinada y la vanidad, no se elevará nunca hasta el idealismo». [Traducción al español de Sebastiano Maritato].

<sup>82</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Pleamar filosófica*, cit., p. 810.

En el siglo XIX la burguesía, que se formó como un grupo social de segunda clase, triunfa sobre las viejas aristocracias. El burgués es el *homo oeconomicus*, el que se dirige esencialmente a lo útil. Mientras el guerrero erige un castillo para defender a la población y el sacerdote construye una iglesia para conducir las almas de los hombres hacia la salvación eterna, el burgués organiza un mercado e inventa la técnica social del derecho, la jurisprudencia. El burgués deja al guerrero la preocupación de dominar a los hombres, y se preocupa sólo de dominar las cosas. Crea la técnica que no es sino la cultura de los medios materiales; crea la policía y la justicia pública que son la cultura de los medios sociales. Por tanto, la burguesía está ligada estrechamente a lo que Ortega ha definido el imperialismo de la física:

El día que triunfó y pudo desalojar al guerrero y al sacerdote, la humanidad europea quedó confinada a una cultura toda de medios y de intermedios. En ella hemos sido educados, de ella aspiramos a evadirnos. Era natural que bajo la constelación de la burguesía la ciencia experimental celebrase su hora culminante<sup>83</sup>.

En fin, la nueva pleamar filosófica indica que un nuevo tipo de hombre inicia su dominación; un hombre por el cual la vida, dice Ortega, tiene un sentido deportivo y festivo. Todas las temáticas tratadas en el texto de 1925 serán retomadas y desarrolladas en el curso de 1929, *¿Qué es filosofía?*:

Ahora bien, el temple o predisposición con que hoy inicia su trabajo el filósofo consiste precisamente en un claro afán de salir nuevamente a una filosofía de alta mar, plenaria, completa, en suma, a un máximum de filosofía<sup>84</sup>.

---

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 811.

<sup>84</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 245.

## 2 La segunda navegación: *¿Qué es filosofía?*

### 2.1 *¿Qué es filosofía?* Circunstancias del curso y estructura del texto

El célebre texto de 1929, *¿Qué es filosofía?*, está compuesto de los manuscritos de una serie de lecciones desarrolladas en Madrid en circunstancias muy particulares. En una carta del 18 marzo de 1929, dirigida al ministro del Instrucción Pública y Bellas Artes, Ortega dimitió de la propia cátedra de Metafísica en la Universidad Central de Madrid (hoy Complutense), que ocupaba desde que ganó el concurso en 1910:

Tengo el honor de elevar a V. E. mi dimisión del cargo de catedrático de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letra de la Universidad de Madrid, que he desempeñado durante dieciocho años sin gloria pero con decoro<sup>1</sup>.

Tal renuncia no fue acogida inmediatamente, pero se tuvo que esperar hasta la Real Orden del 22 julio de 1929, que fue publicada en la “Gaceta” del primero de agosto del mismo año; sin embargo Ortega, desde el envío de la carta, no impartió ya lecciones en la Universidad.

El motivo de las dimisiones era el cierre de la Universidad de Madrid<sup>2</sup>, a causa de una violenta represión que la dictadura de Primo de Rivera emprendió contra los estudiantes del Federación de Estudiantes Universitarios (FUE), que el 10 de marzo de

---

<sup>1</sup> Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Epistolario*, Revista de Occidente, Madrid 1974; ID., *Obras completas VIII (1926-1932) Obras póstuma*, Taurus, Madrid 2008, p. 693.

<sup>2</sup> Con un artículo titulado “La agitación estudiantil” del 17 marzo de 1929, el periódico *El Sol* refiere de algunos decretos reales, entre que lo relativo el cierre de la Universidad de Madrid hasta el octubre de 1930.

1929 manifestaron contra el estatuto universitario del ministro Eduardo Callejo, aprobado el año anterior<sup>3</sup>.

Fue el propio Ortega quien refirió las difíciles circunstancias que el curso, *¿Qué es filosofía?*, tuvo que superar para ser emprendido. En efecto, desde agosto al noviembre de 1930 sobre el periódico *La Nación* de Buenos Aires, publicó una serie de artículos titulada *¿Por qué si vuelve a la filosofía?*, a la que hizo preceder de la siguiente afirmación:

En febrero de 1929 comencé un curso en la Universidad de Madrid titulado: *¿Qué es filosofía?*. El cierre de la Universidad por causas políticas y mi dimisión consiguiente me obligaron a continuarlo en la profanidad de un teatro. Como tal vez algunos lectores argentinos pudieran interesarse en los temas de aquel curso, hago el ensayo de publicar en *La Nación* sus primeras lecciones. En ellas reproduzco algunas cosas de mis conferencias en Amigos del Arte y en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires<sup>4</sup>.

En efecto Ortega continuó el curso desde 9 de abril en la Sala Rex (hasta la quinta lección), y después tuvo que trasladarlo, a causa de una gran afluencia de

---

<sup>3</sup> Además de Ortega, dimitieron de propias cátedras también Luis Jiménez de Asúa, Fernando de los Ríos, Alfonso García Valdecasas y Felipe Sánchez Román, al mismo tiempo otros profesores como Julián Besteiro, Américo Castro, Claudio Sánchez Albornoz, Juan Negrín, Adolfo Posada, Ramón Menéndez Pidal, José Giral, Pedro Sainz Rodríguez, Carlos Jiménez Díaz, Manuel García Morente, Antonio Royo Villanova, Pedro Salinas, Ramón Carande, Jorge Guillén, Luis Recasséns Siches y Joaquín José Xirau presentaron por escrito una protesta al dictador Primo de Rivera.

<sup>4</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *¿Por qué se vuelve a la filosofía?*, en *Obras completas IV (1926-1931)*, Taurus, Madrid 2005, p. 322. Los artículos del *¿Por qué se vuelve a la filosofía?* se subdividen de esta manera: I. *El drama de las generaciones* (*La Nación*, 31 de agosto de 1930), II. *Imperialismo de la física* (*La Nación*, 21 de septiembre de 1930), III. *La «ciencia» es mero simbolismo* (*La Nación*, 28 de septiembre de 1930), IV. *Las ciencias en rebeldía* (*La Nación*, 2 de noviembre de 1930), V. (*La Nación*, 16 de noviembre de 1930). Ellos recorren sustancialmente las temáticas tratadas en las lecciones II y III del curso de 1929: *¿Qué es filosofía?*. Las conferencias de Buenos Aires, a las que el autor se refiere, fueron dos seminarios de cinco y cuatro lecciones, en las instituciones mencionadas, sobre *¿Qué es nuestra vida?* y *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?*, pronunciadas con ocasión de su segunda estancia en Argentina durante el último semestre de 1928. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?*, en *Obras completas VIII (1926-1932) Obras póstuma*, Taurus, Madrid 2008, pp. 117-170.

público, al Teatro Infanta Beatriz<sup>5</sup>, dónde impartió las cinco restantes lecciones hasta el 17 de mayo de 1929. La renuncia a la cátedra también significó el cese del pago, por este motivo Ortega tuvo que poner un precio de entrada al propio curso<sup>6</sup>. Ocurrió sin embargo que la sala se llenó tanto que el filósofo se vio obligado, durante la primera lección en la Sala Rex, a avisar a los presentes que no había tenido una simple introducción a la filosofía, sino que había sometido el filosofar mismo a un análisis riguroso. Además, advirtió la exigencia de explicar el título de su curso, para no incurrir en tergiversaciones:

Bajo el título *¿Qué es filosofía?* yo he anunciado un curso académico – por lo tanto rigurosamente científico. Yo no sé si un equívoco inevitable que en esas palabras titulares bizquea ha hecho creer a muchos que me prepongo hacer una introducción elemental a la filosofía, es decir, tratar el conjunto de las tradicionales cuestiones filosóficas en forma novicia y deslizante. Necesito taxativamente desvanecer ese equívoco que sólo podría distraer y defraudar la atención de ustedes. Lo que quisiera hacer es todo lo contrario de una introducción a la filosofía: es tomar la actividad misma filosófica, el filosofar mismo y someterlo radicalmente a un análisis<sup>7</sup>.

El curso tuvo un éxito insólito en la vida cultural española; por primera vez, una serie de lecciones de carácter estrictamente filosófico tuvo lugar fuera de la Universidad, transformándose en un verdadero acontecimiento social. Frente a un público tan heterogéneo, compuesto no sólo de profesores y estudiantes de filosofía sino también de gente común, Ortega logró ofrecer, en la profanidad del teatro, el

---

<sup>5</sup> El lugar, un teatro – definido irónicamente profano, en referencia a las peripecias que Ortega tuvo que superar para conseguir el curso – llegó a tener, en la biografía intelectual del autor, un carácter más relevante de lo del simple edificio o lugar de encuentro, para llegar a ser la metáfora de la vida misma como teatro. Comparar con las conferencias sobre *Idea del teatro* que se tuvieron en Lisboa y en Madrid en 1946. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Idea del teatro*, en *Obras completas IX (1933-1948) Obras póstuma*, Taurus, Madrid 2009, pp. 827-872.

<sup>6</sup> En los días 23 de marzo y 6 de abril de 1929, el cotidiano *El sol* anunció el propósito de Ortega de dar un ciclo de diez lecciones extrauniversitarias del título *¿Qué es filosofía?*, con una cuota de inscripción pública de 30 pesetas y 15 pesetas para los estudiantes o menores de veinticinco años.

<sup>7</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, en *Obras completas VIII (1926-1932) Obras póstuma*, Taurus, Madrid 2008, p. 237.

espectáculo de la filosofía<sup>8</sup>. El día siguiente a cada lección, Fernando Vela publicaba un amplio extracto en el periódico *El Sol*<sup>9</sup>, que era comentado sucesivamente, con entusiasmo y competencia, por Manuel García Morente<sup>10</sup>.

Sin embargo, Ortega no editó nunca el texto completo del curso, publicado por primera vez sólo en 1958<sup>11</sup>, es decir, tres años después de su muerte, ocurrida el 18 de octubre de 1955. Tal decisión parece sugerirla el mismo autor dentro de una de las lecciones finales del curso:

No es necesario que hoy se justiprecie la importancia de lo dicho en la anterior lección – no tengo prisa alguna porque se me dé la razón. La razón no es un tren que parte a hora fija. Prisa la tiene sólo el enfermo y el ambicioso. Lo único que deseo es que si, entre los muchachos que me escuchan, hay algunos con alma profundamente varonil y, por lo tanto, muy sensible a aventuras de intelecto, inscriban las palabras pronunciadas por mí el viernes pasado en su fresca memoria, y, andando el tiempo, un día de entra los días, generosos, las recuerden<sup>12</sup>.

Por tanto, si no se parte de esta casi anormal ausencia de prisa, tan elegante como peligrosa, no se puede comprender ni la vida ni la obra de Ortega.

---

<sup>8</sup> *El Matí* de Barcelona del 1/6/1929 publicó un artículo por el título: *La Filosofía com espectacle (El cas del Sr. Ortega i Gasset)*.

<sup>9</sup> Cfr. también F. VELA, “El curso filosófico de José Ortega y Gasset”, *Revista de Occidente*, 1929, n. 7, p. 268: «Hemos experimentado en este curso la seducción de la filosofía. Me parece que han sido las almas jóvenes quiete la han sufrido en mayor grado. Es la seducción de Sócrates, la seducción de Nietzsche. Los grandes tentadores de la juventud, los donjuanes del conocimiento, los eversores de valores. Es horribles, Ortega, que usted nos seduzca de esa manera con ideas; que usted, como quien no quiere la cosa, acerque esa llama inapagable a los materiales más combustible de nuestro ser. ¿No ha visto usted en Sócrates, cuando los jóvenes greco alargaban hacia su rojo rostro “sus largos cuellos de discóbolos”, la sonrisa diabólica del que se ha apoderado de almas? Ha escogido usted para tentarnos el encanto más terrible: el de las ideas. Estamos perdidos para siempre. ¡Ortega, usted parece la cicuta!».

<sup>10</sup> Cfr. M. GARCÍA MORENTE, “El ‘curso’ de Ortega y Gasset”, *El Sol*, 1/6/1929, 9/6/1929, 25/6/1929, 29/6/1929.

<sup>11</sup> Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, Revista de Occidente, Madrid 1958.

<sup>12</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, en *Obras completas VIII (1926-1932) Obras póstuma*, Taurus, Madrid 2008, p. 348.

*¿Qué es filosofía?* es indudablemente una de las más importantes obras filosóficas de Ortega, considerada el manifiesto de aquella búsqueda de sistematicidad, que ha condicionado todo el período de la madurez del filósofo<sup>13</sup>. No es una simple introducción a la filosofía ni tampoco una exposición de sus problemáticas fundamentales, sino el texto de un curso de carácter académico que contiene un análisis radical de la actividad filosófica del autor. Es el mismo Ortega, como ya se ha visto, el que presenta su itinerario como una investigación analítica de la actividad filosófica y luego del filosofar mismo. Por tanto, él distingue dentro del curso *cuatro giros concéntricos o circunnavegaciones*:

Nos iremos aproximando en giros concéntricos, de radio cada vez mas corto e intenso, deslizándonos por la espiral desde una mera exterioridad con aspecto abstracto, indiferente y frío hacia un centro de terrible intimidad, patético en sí mismo, aunque no en nuestro modo de tratarlo. Los grandes problemas filosóficos requieren una táctica similar a la que los hebreos emplearon para tomar a Jericó y sus rosas íntimas: sin ataque directo, circulando en torno lentamente, apretando la curva cada vez mas y manteniendo vivo en el aire son de trompetas dramáticas<sup>14</sup>.

Ortega representa la investigación filosófica con la imagen bíblica del asedio de Jericó<sup>15</sup>: para adquirir conocimiento es necesario, por tanto, observar el objeto de todas las perspectivas posibles, circunnavegándolo. En filosofía, dice Ortega, generalmente no es la *vía recta* el camino más corto de emprender:

---

<sup>13</sup> Cfr. J. SAN MARTÍN, *Fenomenología y cultura en Ortega: ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid 1998, p. 148: «Conociendo la anotación de Fernando Vela, es fácil llegar a la conclusión de que en él [*¿Qué es filosofía?*] Ortega pretende plasmar por primera vez el carácter sistemático de su filosofía».

<sup>14</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, cit., pp. 236-237.

<sup>15</sup> En el antiguo testamento, y en particular en el libro de Josué, Jericó era la ciudad que los judíos asediaron y luego destruyeron con la ayuda de Dios, cuando llegaron en la tierra prometida. Cfr. J. SAN MARTÍN, *Fenomenología y cultura en Ortega: ensayos de interpretación*, cit., p. 148: «Rodríguez Huéscar ve un adelanto de este método en la necesidad física de dar vueltas a un objeto para tener una mejor visión o la más completa visión de él y que aparece ya en “Sobre el concepto de sensación”».

Los grandes temas filosóficos sólo se dejan conquistar cuando se los trata como los hebreos a Jericó – yendo hacia ellos curvamente, en círculos concéntricos, cada vez más estrechos e insinuantes<sup>16</sup>.

Se pueden agrupar las once lecciones del curso mediante las cuatro circunnavegaciones propuestas por el autor mismo: *Primera Circunnavegación* (lecciones I-III); *Segunda Circunnavegación* (lecciones IV-VI); *Tercera Circunnavegación* (lecciones VII-IX); *Cuarta Circunnavegación* (lecciones X-XI).

La primera circunnavegación expone las temáticas principales contenidas en el curso: aspectos metódicos (método de Jericó o de las circunnavegaciones); el problema de la historicidad de la verdad; situación actual de la filosofía en relación con las ciencias naturales, como la física y la biología (triunfo del positivismo y eclipse de la filosofía). La segunda circunnavegación propone un renacimiento del conocimiento filosófico como teoría (principios metódicos de autonomía y pantonomía); la relación de la filosofía con el propio tiempo y el mundo circunstante. La tercera circunnavegación anuncia el tema fundamental del curso: la superación del idealismo y la configuración histórica de la subjetividad; el descubrimiento de Descartes y los errores cometidos en interpretar el punto de partida de la modernidad (*cogitatio est*); la abertura de Ortega a un nuevo dato radical en la filosofía (la vida como correlación entre el yo y el mundo). La cuarta circunnavegación concluye la anterior, describiendo la estructura y las categorías del nuevo dato radical de la filosofía (la vida humana individual).

En *¿Qué es filosofía?* Ortega está movido por una búsqueda continua de la sistematicidad, y en ella se muestra también un interés, en parte latente, por la fenomenología de Husserl.

---

<sup>16</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 245.

## 2.2 El problema de la historicidad de la verdad

La primera circunnavegación empieza con la exposición de las temáticas principales del curso y con una particular referencia a la condición actual de la filosofía. Esta última, hoy como no nunca, está abierta a todos los que sienten la necesidad de conocer ideas y al mismo tiempo perciben en ellas cierta *voluptuosidad*. Tal *voluptuosidad* es la cara de la felicidad, y cada ser es feliz cuando cumple su destino, es decir, «cuando sigue la pendiente de su inclinación, de su esencial necesidad, cuando se realiza, cuando está siendo lo que en verdad es»<sup>17</sup>.

Ortega cree que la claridad es la cortesía del filósofo. Por tanto el filósofo tendrá que extremar el propio rigor metódico sólo en el intento de perseguir las verdades que valientemente investiga; pero, al exponer dichas verdades, tendrá que huir de los tecnicismos y de las palabras de difícil comprensión. Al contrario, otras disciplinas utilizan una terminología hermética, que interpone una distancia siempre mayor entre el patrimonio de los propios descubrimientos y la curiosidad de los profanos. El hecho de que la filosofía actual sea diferente de las anteriores filosofías lleva a Ortega a admitir que la verdad cambia, «que la de ayer es hoy error y por lo mismo, verosímilmente, la de hoy inservible mañana»<sup>18</sup>.

Dentro de la historia de la filosofía, la disonancia de las opiniones y la diversidad de las verdades son una invitación a la incredulidad y al escepticismo. Es necesario salir de tal creencia popular, dice Ortega, y acoger el problema del historicidad de la verdad:

Es pues, el pensamiento un punto donde se tocan dos orbes de consistencia antagónica. Nuestros pensamientos nacen y mueren, pasan, vuelven, sucumben. Mientras tanto su contenido, lo pensado, permanece invariable. Dos y dos siguen siendo cuatro cuando el acto intelectual en que lo entandemos ha dejado de ser<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 236.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 238.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 239.

Es inexacto declarar que las verdades siempre son verdaderas, pero esto es un error cómodo e inocente. De este modo se afirma que la verdad es el carácter que más se acerca a la pura atemporalidad, incluso quedando dentro de la temporalidad. Las verdades, dice Ortega, no duran ni mucho ni poco, no posee ningún atributo temporal, «no se bañan en el ribera del tiempo»<sup>20</sup>.

La distinción radical que diferencia la actual filosofía de las anteriores consiste, entonces, «en hacerse cargo de algo muy elemental, a saber, que entre el sujeto que ve, imagina o piensa algo y lo visto, imaginado por él no hay semejanza directa, al contrario, hay una diferencia genérica»<sup>21</sup>.

En la relación entre el sujeto que ve, imagina o piensa algo y lo que es visto, imaginado o pensado por él, no hay una similitud directa, sino que existe una diferencia de género. Por este motivo si pensamos una cosa, nosotros que la pensamos o el acto de pensarla no será nada de la cosa misma, en cuanto ella ocupa un determinado espacio; nuestro pensar, en cambio, no ocupa espacio alguno. Por tanto, nuestro yo, nuestra conciencia y la cosa a la que pensamos son entidades diferentes y heterogéneas.

Con el pasar del tiempo se ha transformado el modo de pensar, la manera en que el hombre se ocupa de las verdades; no son, pues, las verdades las que cambian, sino es el hombre el que cambia, cambiando su orientación. Escribe Ortega:

Hemos de representarnos las variaciones del pensar no como un cambio en la verdad de ayer, que la convierta en error para hoy, sino como un cambio de orientación en el hombre que le lleva a ver ante sí otras verdades distintas de las de ayer. No, pues, las verdades sino el hombre es el que cambia y porque cambia va recorriendo la serie de aquéllas, va seleccionando de ese orbe trasmundano a que antes aludimos las que le son afines y cegándose para todas las demás<sup>22</sup>.

El cambio del hombre, en cuanto ser inmerso en la temporalidad, es definido por Ortega como el *a priori* fundamental de la historia. Esta última tiene la tarea de estudiar cada tipo de hombre en una perspectiva siempre diferente, estableciendo la validez de las verdades que se han ocasionado en aquel determinado tiempo y en aquella específica

---

<sup>20</sup> *Ibidem.*

<sup>21</sup> *Ivi*, pp. 240-241.

<sup>22</sup> *Ibidem.*

cultura. La historia, dice Ortega, es precisamente «la segunda vista que logra encontrar la razón de la aparente sinrazón»<sup>23</sup>. Tiene que ser capaz de comprender el hombre de cada época y lugar, para tratar de justificar de ello las elecciones y los errores cometidos. Sólo de este modo se puede asumir la historia como contenido positivo de la vida humana, para alejarse de aquella concepción que la considera, en cambio, sólo una serie de errores e inexactitudes cometidas por el hombre. El nacimiento de un tipo de hombre diferente de los otros, que lo han precedido, presupone el cambio de las generaciones:

Para que algo importante cambie en el mundo, es preciso que cambie el tipo de hombre y, se entiende y el de mujer, es preciso que aparezcan muchedumbres de criaturas con una sensibilidad vital distinta de la antigua y homogénea entre sí. Esto es la generación: una variedad humana en el sentido riguroso que al concepto de “variedad” den los naturalistas<sup>24</sup>.

Los miembros de cada generación poseen caracteres particulares, disposiciones y preferencias; juntos asumen una fisonomía común que les permite distinguirse de las anteriores generaciones. En cada presente, dice Ortega, coexisten tres generaciones que son: jóvenes, hombres maduros y viejos. Todos conviven, lo quieran o no, en el presente, viven los unos con los otros y contribuyen a formar el tiempo y la circunstancia en que existen. Ellos pueden definirse contemporáneos, pero no coetáneos, ya que si así no fuera, la historia se pararía. La articulación de las tres generaciones en cada presente produce el cambio de los tiempos y de este modo se ocasiona la historia.

---

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 242.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 246.

## 2.3 Desde el “terrorismo de los laboratorios” al renacimiento de la filosofía

Desde 1840 hasta 1900, la humanidad ha atravesado una de las épocas menos favorables a la filosofía. Ortega la define una edad anti-filosófica<sup>25</sup>, añadiendo que si el hombre hubiera sido capaz de renunciar completamente a la filosofía, no habría ninguna duda de que en este período ella habría desaparecido completamente. En realidad, ella fue sólo reducida a un *minimum*, y hoy es evidente un claro empeño para que la filosofía vuelva a ser un *maximum*:

Ahora bien, el temple o predisposición con que hoy inicia su trabajo el filósofo consiste precisamente en un claro afán de salir nuevamente a una filosofía de alta mar, plenaria, completa; en suma, a un *máximum* de filosofía<sup>26</sup>.

La filosofía tiene que superar las dificultades ligadas a lo que es definido por Ortega como el terrorismo de los laboratorios<sup>27</sup>. Por tanto, tenemos que introducirnos en el análisis de los métodos de conocimiento científico de la época y analizar su desarrollo en relación con el interés social.

Cada ciencia particular tiene el propio tema de investigación; por ejemplo, las matemáticas tienen por tema los números y la extensión, diverso del tema propio de la biología que son los fenómenos orgánicos. Para el matemático conocer significa poder deducir una proposición a través de rigurosos razonamientos, basados en indudables certezas. Al contrario, el biólogo se contenta con conocer generalizaciones aproximadas de hechos imprecisos, que son ofrecidos por los sentidos. Ambas disciplinas están incompletas en algo: una [las matemáticas] se ocupa sólo de objetos que se pueden

---

<sup>25</sup> Por el contraste entre la filosofía y las ciencias como formas del conocimiento, Ortega parece referirse a Husserl, Dilthey y Weyl. Cfr. N. R. ORRINGER, *Nuevas fuentes germánicas de “¿Qué es filosofía?” de Ortega*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1984, p. 30.

<sup>26</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 245.

<sup>27</sup> Ortega se une a Hartmann – arrepentido de su antiguo neokantismo científico –, en el intento de combatir el terrorismo de los laboratorios, que desacredita la fama de la filosofía.

definir imaginarios; otra [la biología] trata de los objetos reales vivos (u organicos) dados sólo a través de los sentidos. Por este motivo, en el siglo XVI nace una nueva disciplina intelectual: la física. En particular, Ortega se refiere a la *nueva ciencia* (*nuova scienza*) de Galileo<sup>28</sup>, que de una parte asume el rigor deductivo de las matemáticas y de la otra se propone el estudio de los objetos reales que se nos dan por los sentidos:

Por vez primera acontecía esto en los fastos del pensamiento; por vez primera existía un conocimiento que, obtenido mediante precisas deducciones era, a la par, confirmado por la observación sensible de los hechos, es decir, que toleraba un doble criterio de certeza – el puro razonamiento por el que creemos llegar a ciertas conclusiones y la simple percepción que confirma esas conclusiones de pura teoría. La unión inseparable de ambos criterios constituye el modo de conocimiento llamado experimental que caracteriza a la física<sup>29</sup>.

La física empieza a imponerse como nueva ciencia y conocimiento experimental de la naturaleza, basando la propia comprensión en dos características fundamentales: la precisión práctica y la demostración de los hechos sensibles. El triunfo de la física llega cuando se descubre que su utilidad práctica es capaz de conducir los hombres al dominio sobre la naturaleza. La tarea principal de los científicos de la época es intervenir sobre la materia para adaptarla a nuestra vida, de modo que los hombres consigan el *confort* (comodidad) siempre deseado. Por tanto, las ciencias naturales dominan el medio entorno, entrando cada vez más a hacer parte de la vida cotidiana. Por ejemplo: la mecánica de Galileo, el cálculo infinitesimal de Leibniz y las leyes naturales de Newton someten la luz, el calor, la electricidad y el sonido a los métodos de la física matemática. Además, la hegemonía de la física en Europa se debe a un factor sociológico que tanto Scheler como Ortega evidencian en el predominio de la burguesía. Por consiguiente, la nueva ciencia se hace de gran interés no tanto por los resultados

---

<sup>28</sup> También Weyl, en *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft* de 1927, nota que el método de investigación científica principalmente imputable a Galileo tiene dos aspectos de igual importancia: lo primero *a priori*, es decir, la libre construcción matemática de posibles teorías y el segundo *a posteriori* y empírico, que consiste en someter la realidad a la experiencia y al experimento. Cfr. H. WEYL, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, Scientia Nova, Oldenbourg 2008, pp. 190-191.

<sup>29</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 250.

alcanzados, sino por el gran consenso social conseguido. Por decenas de años Europa estuvo cohartada por la mordaza del terrorismo de los laboratorios. La filosofía fue ignorada y humillada por el imperialismo de la física:

Agobiado por tal predominio el filósofo se avergonzó de serlo, es decir, se avergonzó de no ser físico. Como los problemas genuinamente filosóficos no toleran ser resueltos según el modo de conocimiento físico, renunció a atacarlos, renunció a su filosofía contrayéndola a un *mínimum*, póniéndola humildemente al servicio de la física<sup>30</sup>.

El total predominio de la física conduce los filósofos a avergonzarse de no ser físicos y a renunciar a la verdadera filosofía, limitándola a una simple teoría del conocimiento al servicio del físico<sup>31</sup>. Sucesivamente, con la crisis de los principios de la ciencia – Ortega escribe en una época en que el cientifismo<sup>32</sup> ya ha desaparecido –, se llegará a reconocer que la física no es una forma superior de saber, sino un simple conocimiento simbólico<sup>33</sup>. En efecto, poniendo en comparación el contenido de la física con lo que realmente es el mundo corpóreo, es posible divisar simplemente una similitud, una simbología. Sólo con los experimentos el físico se pone en contacto directo con la naturaleza, pero no es sino una manipulación mediante la que obliga a la naturaleza misma a contestar sólo a determinados y controlados estímulos. Escribe Ortega:

Sólo el filósofo hace ingrediente esencial de su actitud cognoscitiva la posibilidad de que su objeto sea indócil al conocimiento. Y esto significa que es la única ciencia que

---

<sup>30</sup> *Ivi*, pp. 253-254.

<sup>31</sup> Ahora que el sentido del saber es el pre-ver y el sentido del prever es hacer posible la acción, tal acción define la verdad del conocimiento. La verdad es el precipitado intelectual de la utilidad práctica y con eso se llega al pragmatismo americano, una filosofía en que no hay más verdad que no sea el buen éxito en la manipulación de las cosas.

<sup>32</sup> El cientifismo es la tendencia a sobrevalorar la importancia de la ciencia, a considerarla como el único saber válido.

<sup>33</sup> Tanto Scheler como Weyl afirman tal índole simbólica del conocimiento físico, y Scheler como crítico del pragmatismo reafirma la superioridad del conocimiento filosófico. Cfr. N. R. ORRINGER, *Nuevas fuentes germánicas de “¿Qué es filosofía?” de Ortega*, cit., p. 35.

toma el problema según se presenta, sin previa y violenta domesticación. Va a cazar la fiera según vive en la selva – no como el domador de circo que previamente la cloroformiza<sup>34</sup>.

Mientras la física trata de domar el propio objeto de conocimiento mediante una serie de alteraciones y manipulaciones, la filosofía lo acoge en el modo en que inmediatamente se presenta como tal, es decir, una fiera indócil y salvaje. La filosofía, pues, busca no sólo el problema absoluto, lo que es independiente de nuestras acciones, sino también el absolutamente problema. Al contrario, las otras ciencias tratan un problema relativo o parcial, se ocupan sólo de una parte o fragmento del Universo, basándose en datos conocidos y definidos, con el solo objetivo de controlar la naturaleza para someterla a sus fines. Por tanto, escribe Ortega:

[...] la llamada realidad física es una realidad dependiente y no absoluta, una cuasi-realidad – porque es condicional y relativa al hombre. En definitiva, llama realidad el físico a lo que pasa si él ejecuta, una manipulación. Sólo en función de ésta existe esa realidad<sup>35</sup>.

La física se encuentra así frente a una casi-realidad, dependiente y condicionada por las propias manipulaciones. Esta casi-realidad, junto a la crisis de los principios de la ciencia, lleva a los científicos, que declaran que la filosofía no es una ciencia, a añadir: «[...] la filosofía no es ciencia – porque es mucho más»<sup>36</sup>. Tal afirmación devuelve prestigio a la filosofía, que asume también la tarea de reformar los principios de la física. Los físicos son obligados a filosofar sobre la propia ciencia para restablecer el subsuelo de ella; esta actitud conduce a la que Ortega define: «[...] la preocupación filosófica de los físicos»<sup>37</sup>. ¿Cuál es el motivo real de tal elección? ¿Por qué el hombre, y en este caso el físico, se vuelve a la filosofía? ¿Por qué al hombre le es necesario filosofar?

---

<sup>34</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 270.

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 258-259.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 256.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 258.

La filosofía, dice Ortega, se puede definir como conocimiento del Universo, de «todo cuanto hay»<sup>38</sup>. Pero si se entiende tal definición al mismo modo de las ciencias, se pierde de vista «el peculiar dramatismo y el tono de heroicidad intelectual»<sup>39</sup>, propios de la filosofía. Por este motivo, el filósofo no se coloca frente al propio objeto de investigación – el Universo – como hace el físico frente a la materia, sino que se dirige hacia lo que es desconocido con una particular actitud, que es la del verdadero conocedor:

El físico comienza por definir el perfil de ésta y solo después comienza su labor e intenta conocer su estructura íntima. Lo mismo el matemático define el número y la extensión, es decir, que todas las ciencias particulares empiezan por acotar un trozo del Universo, por limitar su problema, que al ser limitado deja en parte de ser problema. Dicho de otra forma: el físico y el matemático conocen de antemano la extensión y atributos esenciales de su objeto; por tanto, comienzan no con un problema, sino con algo que dan o toman por sabido. Pero el Universo en cuya pesquisa parte audaz el filósofo como un argonauta no se sabe lo que es. Universo es el vocablo enorme y monolítico que como una vasta y vaga gesticulación oculta, más bien que enuncia, este concepto riguroso: “todo cuanto hay”<sup>40</sup>.

Mientras la verdad filosófica se refiere al entero Universo, la verdad científica, aun basándose en la exactitud y en el rigor de sus previsiones, queda sin embargo limitada sólo al conocimiento de una parte del Universo. En particular, la física no trata de analizar el principio originario de todos los principios, sino sólo de verificar el principio que regla un determinado fenómeno, que se manifiesta en la naturaleza. Y es por este motivo que su verdad no es sólo exacta, sino también incompleta y penúltima, ya que su objeto es parcial, y no total como en la investigación filosófica. El objeto de la filosofía es lo que no puede ser dado, es esencialmente el investigado, perennemente buscado. El hecho determinante, pues, para que algo pueda ser filosofía, es que la reacción del intelecto frente al Universo tenga que ser ella misma universal e integral, que sea en fin expresión máxima de un sistema absoluto de conocimiento. Por tanto, escribe Ortega:

---

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 261.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 260.

<sup>40</sup> *Ivi*, pp. 260-261.

La “verdad científica” es una verdad exacta, pero incompleta y penúltima, que se integra forzosamente en otra especie de verdad, última y completa, aunque inexacta, a la cual no habría inconveniente en llamar “mito”. La verdad científica flota, pues, en mitología, y la ciencia misma, como totalidad, es un mito, el admirable mito europeo<sup>41</sup>.

Hemos encontrado dos tipos de verdad: la filosófica que es inexacta pero suficiente y es, por tanto, más verdadera que la verdad científica que, a pesar de que sea exacta, es insuficiente<sup>42</sup>. La plenitud de la verdad filosófica está en el hecho de ser capaz de enfrentarse a cada tipo de problema, aunque ello fuera insoluble. En cambio, cuando las ciencias encuentran un problema indescifrable para el propio sistema de investigación, dejan de analizarlo:

La filosofía, en cambio, al partir admite la posibilidad de que el mundo sea un problema en sí mismo insoluble. Y el demostrarlo sería plenamente una filosofía que cumpliría con todo rigor su condición de tal<sup>43</sup>.

Se ha dicho que la filosofía es conocimiento del Universo, de “todo cuanto hay”. Es necesario precisar qué quiere decir Ortega con tal expresión. Se podría entender como “todo lo que existe”, pero es el propio Ortega el que precisa que en este caso el verbo “haber” no asume el sentido de “existir”, en cuanto se referiría sólo a las cosas realmente existentes en el Universo. En cambio, la filosofía tiene que suponer en el orden del “todo cuanto hay”, o mejor del “todo lo que hay”, también aquellas cosas que en la realidad física no existen. Por tanto, Ortega escribe:

Por cosas entenderemos no sólo las reales físicas o anímicas sino también las irreales, las ideales y fantásticas, las *transreales* si es que las hay. Por eso elijo el verbo “haber” – ni siquiera digo “todo lo que existe”, sino “todo lo que hay”. Este “hay”, que no es un grito de dolor, es el círculo más amplio de objetos que cabe trazar, hasta el punto que incluye cosas, es decir que hay cosas de las cuales es forzoso decir que las hay pero que no existen. Así por ejemplo: el cuadrado redondo, el cuchillo sin hoja ni cachas o todos esos seres maravillosos de que nos habla el poeta Mallarmé – como la hora sublime que es según

---

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 264.

<sup>42</sup> También Hartmann, Scheler y Husserl critican el conocimiento científico por su falta de universalidad.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 262.

él “la hora ausente del cuadrante” o la mujer mejor, que es según él “la mujer ninguna”. Del cuadrado redondo sólo podemos decir que no existe y no por casualidad sino que su existencia es imposible, pero para poder dictar sobre el pobre cuadrado redondo tan cruel sentencia es evidente que tiene previamente que ser habido por nosotros, es menester que en algún sentido lo haya<sup>44</sup>.

El modo mejor de interpretar esta expresión es, pues, “todo lo que hay”, prescindiendo del hecho de que realmente exista o no; como por ejemplo el cuadrado redondo, que no existe realmente, pero que puede ser pensado en cuanto no existente, es decir, en la imposibilidad de su propio existir. La tarea del filósofo será precisar lo que ignora, el Universo o “todo lo que hay”, ya que esto es el problema absoluto de la filosofía. A tal propósito, Ortega enumera tres problemáticas fundamentales de la investigación filosófica: 1. cuando se pregunta qué es “todo lo que hay”, no se tiene la mínima idea de que sea realmente lo que hay; 2. al mismo tiempo se ignora también el hecho que “lo que hay” sea, efectivamente, un todo, es decir, un Universo, o bien sea en cambio un conjunto de Universos, es decir, un Multiverso<sup>45</sup>; 3. sea ello un Universo o un Multiverso, se ignora todavía más radicalmente si será conocible, y es decir si el problema será soluble o no.

¿De dónde viene, entonces, el apetito del filósofo por el Universo, que está en la base del conocimiento filosófico mismo? Ello, dice Ortega, es la actitud nativa y espontánea de nuestra mente en la vida<sup>46</sup>. Vivir significa estar en contacto con el mundo, dirigirse hacia ello, ocuparse de ello. Por tanto, Ortega escribe:

---

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 268.

<sup>45</sup> La palabra “Multiverso” es la traducción española de la palabra inglesa “Multiverse”, acuñada en 1895 por psicólogo y filósofo estadounidense William James. Por “Multiverso” se entiende un conjunto de Universos alternativos fuera de nuestro sistema espacio-tiempo, a menudo denominados dimensiones paralelas, que nacen como posible consecuencia de algunas teorías científicas. Cfr. W. JAMES, *A Pluralistic Universe: Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*, Longmans, Green & Co., New York and London 1909.

<sup>46</sup> Es una clara referencia al *thaumázein* de Aristóteles, entendido como sentimiento de admiración. Para el *stagirita* la admiración (maravilla) es el origen de la filosofía, o bien de la búsqueda desinteresada de saber. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Libro Primero, 982b, vv. 11-18: «Y que no es una ciencia práctica, lo prueba el ejemplo de los primeros que han filosofado. Lo que en un principio movió a los hombres a hacer las primeras indagaciones filosóficas fue, como lo es hoy, la admiración. Entre los objetos que admiraban y de que no podían darse razón, se aplicaron primero a los que estaban a su

El físico resulta en su último fondo y substrato todo un hombre, es vida humana. Y esta vida humana tiene la condición inevitable de referirse constantemente a un mundo íntegro, al Universo. Antes de ser físico es hombre y al serlo se preocupa del Universo, es decir, filosofa – mejor o peor – técnica o espontáneamente, de modo culto o salvaje. No será nuestro camino ir más allá de la física, sino al revés retroceder de la física a la vida primaria y en ella hallar la raíz de la filosofía. Resulta ésta, pues, no meta-física, sino ante-física. Nace de la vida misma y, como veremos muy estrictamente, ésta no puede evitar, siquiera sea elementalmente, filosofar. Por esta razón, la primera respuesta a nuestra pregunta: ¿qué es filosofía?, podía sonar así: la filosofía es una cosa... inevitable<sup>47</sup>.

Mientras en el siglo pasado la filosofía aspiraba a ser un suplemento de las ciencias, ahora es la física la que no puede prescindir de la filosofía. Una física que, para reformar sus principios, no es obligada a ir más allá de sí misma, es decir, a hacerse *meta-física*, sino a ser *ante-física*; en otras palabras, se tiene que retroceder de la física a la vida y en esta última aislar el fundamento del conocimiento filosófico. La física sólo representa una pequeña parte de la actividad cognoscitiva de la mente humana. En efecto, el físico, antes de ser físico, es un hombre y por tanto tiene que preocuparse de conocer el Universo, y luego de filosofar. La filosofía es, según Ortega, una cosa inevitable, que nace de la vida misma.

---

alcance; después, avanzando paso a paso, quisieron explicar los más grandes fenómenos; por ejemplo, las diversas fases de la luna, el curso del sol y de los astros, y, por último, la formación del Universo».

<sup>47</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 267.

## 2.4 La filosofía como teoría del Universo: “Autonomía” y “Pantomía”

Se ha visto en el párrafo anterior que los científicos no dudan de la cognoscibilidad del propio objeto de investigación; por ejemplo, el problema que se pone el físico siempre es soluble por sus propias reglas. La filosofía, en cambio, es la única ciencia que capta el problema en el modo en que inmediatamente se presenta, en su ser ilimitado, y aceptándolo como absolutamente problema, lo pone a la base de la propia investigación. Además, la ciencia no se da cuenta del aspecto de la conciencia del problema, sino que busca sólo soluciones; no se pregunta el *porqué* el hombre tiene aquellos determinados problemas, ni de dónde vienen. Al contrario, en la actividad teórica de la investigación filosófica la conciencia del problema es anterior a su solución.

Por este motivo, dice Ortega, es necesario distinguir dos tipos radicalmente diferentes de problema: el problema práctico y el problema teórico. El problema práctico consiste en el hecho de que una realidad diferente reemplace la efectivamente existente, es decir que algo que no es, venga a ser. Esto representa aquella actitud mental en que proyectamos «un modificación de lo real, en que premeditamos dar ser a lo que aún no es, pero nos conviene que sea»<sup>48</sup>. Nada más diferente de tal actitud es el problema teórico. Esto se expresa con la pregunta: «¿*qué* es tal o cual cosa?»<sup>49</sup>. No nos contentamos, sin embargo, con contestar que la tal cosa está aquí, presente frente a mí; esto no basta para expresar la esencia de esta cosa, ya que falta su razón de ser, su ser comprensible:

La teoría, conviene recalcar la extravagancia del hecho, la teoría empieza, pues, negando la realidad, destruyendo virtualmente el mundo, aniquilándolo: es un ideal retrotraer el mundo a la nada, a la ante-creación – pues es un sorprendente de que sea y un rehacer hacia atrás el camino de su génesis. Si, pues, el problema práctico consiste en hacer

---

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 271.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

que sea lo que no es – pero conviene – el problema teórico consiste en hacer que no sea lo que es, y que por ser tal irrita al intelecto con su insuficiencia<sup>50</sup>.

Por consiguiente, la teoría se inicia negando la realidad; de otra manera el problema práctico, que hace sí que sea lo que no es, el problema teórico hace que no sea lo que es. La tarea esencial de la actividad teórica es por tanto la de convertir en problema algo que específicamente no lo es. Se manifiesta de este modo su irreducibilidad a un tipo de finalidad práctica.

La filosofía, pues, no nace por un motivo de utilidad, pero tampoco sin ningún motivo. Ella, dice Ortega, es inevitable, constitutivamente necesaria al intelecto, ya que trata de comprender el entero Universo, es decir, de aferrar la totalidad. ¿Por qué esta preocupación? ¿Por qué los hombres no se contentan con lo que encuentran en el mundo, sin recurrir a la filosofía? El mundo en que se vive es un objeto insuficiente y fragmentario, proclama su no-ser y nos obliga a filosofar, es decir, a buscar en el mundo su integridad y a completarlo en el Universo:

Lo que en cada caso vemos es sólo el promontorio visible que hacia nosotros adelanta el resto latente del mundo. Y así podemos elevar a ley general esta observación y decir: presente algo, está siempre compresente el mundo<sup>51</sup>.

Siendo el mundo sólo el conjunto o el montón de todas las cosas que se pueden ver, el entero mundo – lo que se puede definir nuestro mundo – será él también fragmento, aunque enorme y colosal, pero un simple fragmento y nada más. La fragmentariedad del mundo nos remite a lo que falta en él, es decir, a la realidad que lo complete. Tal realidad no está presente en el mundo, sino que es compresente. Ella, dice Ortega, es *el ser fundamental*:

Fíjense ahora ustedes un momento en la peculiar situación que se nos crea frente a ese ser postulado y no dado, frente a ese ser fundamental. No cabe buscarlo como una cosa del mundo que hasta hoy no se nos hizo presente pero que acaso mañana se manifieste ante

---

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 272.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 280.

nosotros. El ser fundamental, por su esencia misma, no es un dato, no es nunca un presente para el conocimiento, es justo lo que falta a todo lo presente<sup>52</sup>.

El ser fundamental no es un dato, es justo lo que falta totalmente al ser presente, es el ser separado del mundo. Por tanto, es el eterno y esencialmente ausente, es lo que siempre falta en el mundo. En las religiones, dice Ortega, eso consistiría en Dios, solucionando así el problema del fundamento del mundo. Al contrario, en la investigación filosófica, que es conocimiento del Universo o de “todo cuanto hay”, el ser fundamental para los filósofos se pone como problema absoluto o absolutamente problema, de que no se posee nada conocido con antelación. Esto conduce al filósofo a lo que Ortega llama el imperativo de autonomía, es decir, la renuncia a apoyarse en nada anterior a la filosofía misma, aceptando el compromiso de no partir de verdades supuestas. La filosofía es pues una ciencia sin suposiciones<sup>53</sup>:

Esta situación del filósofo, que va aneja a su extremo heroísmo intelectual y que sería tan incómoda si no le llevase a ella su inevitable vocación, impone a su pensamiento lo que llamo imperativo de autonomía. Significa este principio metódico la renuncia a apoyarse en nada anterior a la filosofía misma que se vaya haciendo y al compromiso de no partir de verdades supuestas. Es la filosofía una ciencia sin suposiciones<sup>54</sup>.

La filosofía es autónoma, ya que es ley intelectual de sí misma. Para ella todo otro saber posee un carácter de ingenuidad y relativa falsedad, en otras palabras, vuelve de nuevo a ser problemático. Además, cada filosofía es paradoja<sup>55</sup>, se aleja de la opinión común, ya que considera dudosas en sentido teórico las creencias que se manifiestan en la vida y que comúnmente no parecerían discutibles.

El filósofo tiene que luchar para conquistar el Universo y para este no es suficiente sólo el principio de autonomía, sino es necesario presagiar, con un ulterior esfuerzo, la tarea de deber definir “todo lo que hay”. Él no se hundirá simplemente en el

---

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 281.

<sup>53</sup> Ortega parece reformular la *epoché* fenomenológica husserliana.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 283.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 284: «Toda filosofía es paradoja, se aparta de la opinión natural que usamos en la vida, porque considera como dudosas teóricamente creencias elementalísimas que vitalmente no nos parecen cuestionables».

materialismo del físico, sino buscará en la materia su ser, lo que falta al mundo para completarse en el Universo; esto es el principio de pantonomía o ley de totalidad que ha sido puesto en primer plano sólo en determinados períodos de la historia<sup>56</sup>, no como principio de autonomía que hoy persiste todavía:

Frente a ese principio ascético de repliegue cauteloso que es la autonomía actúa un principio de tensión opuesta: el universalismo, el afán intelectual hacia el todo, lo que yo llamo *pantonomía*<sup>57</sup>.

El esfuerzo intelectual hacia el todo lleva a Ortega a interpretar la filosofía como teoría o conocimiento teórico del Universo. Por teoría se entiende un sistema de conceptos, que no son otros que contenidos mentales enunciables:

Llamamos filosofía a un conocimiento teorético, a una teoría. La teoría es un conjunto de conceptos – en el sentido estricto del término concepto. Y este sentido estricto consiste en ser concepto un contenido mental enunciable. Lo que no se puede decir, lo indecible o inefable no es concepto y un conocimiento que consista en visión inefable del objeto será todo lo que ustedes quieran, inclusive será si ustedes lo quieren la forma suprema de conocimiento, pero no es lo que intentamos bajo el nombre de filosofía<sup>58</sup>.

¿De qué manera se distingue la teoría filosófica de otras teorías? ¿Qué se entiende por contenido mental enunciable?

Para contestar a estas preguntas, Ortega introduce una distinción entre el saber filosófico y el saber místico. El místico dice de ver cosas que yo no puedo ver directamente, por tanto su saber es intransferible y silencioso. Misticismo y filosofía son opuestas, en cuanto, mientras el primero se ocupa de explorar la profundidad y observar

---

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 284: «El principio de autonomía ha sido de sobra proclamado desde el Renacimiento hasta el día, a veces con un exclusivismo funesto que ha frenado al pensamiento filosófico hasta paralizarlo. En cambio el principio de pantonomía o universalismo sólo ha encontrado atención adecuada en algún momento del alma antigua y en el breve periodo filosófico que va de Kant a Hegel, la filosofía romántica».

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 286.

el abismo, la filosofía no está interesada en hundirse en la profundidad, sino a emerger de la profundidad a la superficie. Si el misticismo es no hablar, filosofar es decir:

La filosofía es un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de mediodía. Su propósito radical es traer a la superficie, declarar, descubrir lo oculto o velado – en Grecia la filosofía comenzó por llamarse *alétheia*, que significa des-ocultación, revelación o desvelación – en suma, manifestación. Y manifestar no es sino hablar: λέγειν λόγος. Si el misticismo es callar, filosofar es decir, descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser – *ontología*. Frente al misticismo la filosofía quisiera ser el secreto a voces<sup>59</sup>.

La filosofía es un fuerte deseo de claridad, un continuo intento de descubrir lo que está velado por la oscuridad. En Grecia, dice Ortega, tal actitud de la filosofía se define con el término *alétheia*, que indica el desvelamento, el manifestarse del ser de las cosas, es decir, de la verdad. Por tanto, en filosofía una frase es verdadera cuando se puede confrontar lo que ella dice con las cosas a que se refiere, es decir, en la medida en que las cosas de las que habla se pueden ver. Tales evidencias, que constituyen la filosofía, no son simples sensaciones, son al revés características que adquieren nuestros juicios o expresiones, cuando lo que definimos, lo definimos ya que lo hemos visto:

Una frase es, pues, verdadera en la medida en que las cosas de que habla puedan verse. Y cuando aceptamos la verdad de una frase *fundándonos* en que estamos viendo aquello mismo que en el sentido de sus palabras estamos entendiendo, esa frase es una verdad evidente. La evidencia no es un sentimiento que nos incite a adherirnos a una frase y a otras no. Al revés: cuando es un sentimiento y sólo un sentimiento, sea el que sea, quien nos fuerza a aceptar como verdad una proposición, ésta es falsa. La evidencia no tiene nada que ver con lo sentimental – es, casi podía decirse, lo contrario que el sentimiento, el cual por su naturaleza misma es ciego, y es ciego, no por enfermedad o accidente, sino de nacimiento<sup>60</sup>.

Por tanto, no hay verdades teóricas más rigurosas que las verdades basadas en la evidencia y esto implica que para hablar de las cosas tenemos que exigir verlas; en lugar

---

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 289.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 296.

de valerse del término “visión”, Ortega prefiere la palabra “intuición”<sup>61</sup>, entendida como presencia inmediata, que consiste en aquel estado mental en que un objeto se presenta. Tal intuición podrá ser tan sensible como insensible:

Por esto, en vez de visión, que es un término angosto, hablaremos de intuición. Intuición es la cosa menos mística y menos mágica del mundo: significa estrictamente aquel estado mental en que un objeto nos sea presente. Habrá, pues, intuición sensible, pero también intuición de lo insensible<sup>62</sup>.

En fin Ortega propone de nuevo la comparación con la ciencia actual, declarando que, mientras la física es todo lo que se puede medir, la filosofía es el conjunto de lo que se puede decir del Universo. Por tanto, una nueva definición de filosofía va a sumarse a las anteriores: la filosofía es suspensión o puesta entre paréntesis de las creencias habituales, en el intento de expresar inmediatamente la verdad de las cosas, siendo la única ciencia sin suposiciones. Escribe Ortega:

En este sentido es la filosofía anti-natural y, como dije, paradójica en su raíz misma. La *doxa* es la opinión espontánea y consuetudinaria, más aun, es la opinión “natural”. La filosofía se ve obligada a desasirse de ella, a ir tras ella o bajo ella en busca de otra opinión, de otra *doxa*, más firme que la espontánea. Es, pues, para-*doxa*<sup>63</sup>.

La *doxa* es la opinión natural y espontánea, y la filosofía está obligada a separarse de ella, buscando otra opinión más estable que es el *para-doxa* (paradoja). Por tanto, la filosofía no tiene que aceptar como auténtico nada que no hubiera probado y comprobado ella misma, es decir nada que no hubiera construido ella misma. Es clara

---

<sup>61</sup> Ortega parece referirse a la fenomenología de Husserl, en cuanto ella frente a los métodos inductivo y deductivo ha elegido la intuición. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, “Sensación, construcción e intuición”, en *Obras completas I (1902-1915)*, Taurus, Madrid 2004, pp. 651-652.

<sup>62</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 298.

<sup>63</sup> *Ivi*, pp. 302-303.

ahí la referencia de Ortega a la práctica de la *epojé* fenomenológica de Husserl, entendida como suspensión de las creencias elementalísimas de la vida ordinaria<sup>64</sup>.

También hay en algunos textos de Ortega una verdadera práctica de la *epojé* fenomenológica, los que se pueden definir momentos de ruptura con la vida natural, por ejemplo: el viaje y el arte<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> Cfr. J. SAN MARTÍN, *Fenomenología y cultura en Ortega: ensayos de interpretación*, cit., p. 176: «El modo orteguiano de hacer filosofía, el estilo fenomenológico, lleva directamente a la exigencia de ruptura con la vida natural, con las creencias elementalísimas».

<sup>65</sup> Para un análisis de algunos momentos fenomenológicos en Ortega cfr. J. SAN MARTÍN, “Tres análisis fenomenológicos orteguianos”, *Revista de estudios orteguianos*, 2010, n. 21, pp. 7-26.

## 3 El dato radical del Universo

### 3.1 Desde la “duda metódica” al “pensamiento”

Es importante distinguir en el Universo tres clases de cosas: 1. las que quizás existan, conocidas o no; 2. las que creemos erróneamente que existen, pero en realidad no hay; 3. las que podemos estar seguros que existen, ya que pertenecen a nuestro conocimiento<sup>1</sup>. Estas últimas son los datos del Universo, que forman la única cosa que indudablemente existe:

Estas cosas cuya existencia es indudable, que rechazan toda duda posible, que la aniquilan y le quitan sentido, estas cosas a prueba de bomba crítica son los datos del Universo<sup>2</sup>.

¿Dónde se pueden encontrar y como se hacen reconocer los datos indudables del Universo? Por ejemplo, dice Ortega, en la poesía y en la narrativa se encuentran cosas que no existen realmente en el Universo, sino sólo en nuestra fantasía o imaginación como las quimeras, los centauros, los gigantes, etcétera. De otra parte, los físicos están seguros de la existencia de átomos, electrones y fuerzas que, según las propias leyes, intervienen en el Universo; pero ¿somos capaces de afirmar con certeza que realmente existen? Los átomos, los electrones y las fuerzas son para nosotros invisibles y por este motivo, aunque parezca efectiva la existencia de ellos, ella nos aparece sólo a través de la comprensión de una determinada teoría física. Se ha visto en precedencia que esta

---

<sup>1</sup> Cfr. N. R. ORRINGER, *Nuevas fuentes germánicas de “¿Qué es filosofía?” de Ortega*, cit., p. 79: «Es posible que esta división óptica se haya inspirado en las tres esferas de estructuras distintas que, según Hartmann, la ontología antigua suponía idéntica: la esfera del ser real, la del ser ideal y la del pensar. La primera, podríamos decir, contendrá los entes que para Ortega sin duda hay; la segunda, los posibles; la tercera, el pensar sin objeto».

<sup>2</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 306.

última es sólo una verdad derivada por las manipulaciones humanas. Por tanto, tales elementos no son existencias indudables y no pueden ser datos del Universo<sup>3</sup>:

Para que sea verdad la existencia de los átomos es preciso antes que sea verdad la teoría física entera. Y la teoría física aunque sea verdad es una verdad problemática, que consiste y se funda en una larga serie de razones, que implica, pues, la necesidad de ser probada. Por tanto, no es una verdad primaria, autóctona sino en el mejor caso una verdad derivada, inferida. [...] Los átomos tampoco son existencias indubitables, no son datos del Universo<sup>4</sup>.

Los datos del Universo se podrían encontrar entonces en aquellas cosas que nos circundan, que vemos, que tocamos, pero si cerramos los ojos y aplacamos los restantes sentidos, lo que nos circunda desaparece. Además, si asumimos ciertas sustancias, podemos ver y vivir “paraísos artificiales”, que no pertenecen a nuestro mundo. Los datos que recibimos de los sentidos no nos ofrecen nada probatorio, probablemente porque el mundo exterior en que vivimos es sólo una inmensa ilusión, en el que ningún objeto realmente existe. De este modo, la percepción de lo real no sería sino una ilusión constante y colectiva, peor que la producida por la asunción de sustancias estupefacientes:

La duda, la duda metódica goteando nítricamente ha corroído la solidez, la seguridad del mundo exterior y lo ha volatilizado o en otra imagen: la duda como la resaca en la bajamar, se ha llevado y ha ahogado en el no ser al mundo íntegro que nos rodeaba, con todas sus cosas y todas sus personas, inclusive nuestro propio cuerpo que en vano tocamos y pellizcamos para cerciorarnos de si existe indudablemente, para salvarlo – la duda ferozmente lo sorbe y allá lo vemos corriente abajo, náufrago, extinguido. Del que muere dicen los chinos “que ha bajado al río”<sup>5</sup>.

Además en filosofía la duda metódica ha disgregado la seguridad y la solidez del mundo exterior y de nuestro cuerpo mismo. El mundo que nos circunda, que parece la

---

<sup>3</sup> Los átomos pueden ser considerados las quimeras de la física; en efecto, como los poetas imaginan a las quimeras con las garras, los físicos y en particular Lord Kelvin imagina a los átomos con ganchos y garfios. Cfr. *Ivi*, p. 307.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 308.

cosa más estable que hay, es de existencia sospechosa y por este motivo la filosofía no puede partir de la existencia del mundo exterior y tampoco puede aceptar lo que otras ciencias demuestran como auténtico:

Y porque lo es, la filosofía no puede partir del hecho de la existencia del mundo exterior – que es de donde parte nuestra creencia vital. [...] Filosofar no es vivir, es desasirse concienzudamente de las creencias vitales<sup>6</sup>.

En este sentido filosofar es no vivir, sino es apartarse de las creencias vitales. Se disuelve así, a través de la duda metódica, la espontaneidad de la vida. La filosofía piensa que el mundo exterior no es un dato radical, y que su existencia es dudable, en cuanto no se afirma de manera evidente y necesita de verdades construidas por el hombre sobre que apoyarse. La filosofía sin embargo no niega totalmente la realidad del mundo, ya que para ella es siempre algo a verificar. Del mundo, dice Ortega, en realidad no es evidente ni la existencia ni la inexistencia. ¿Qué queda, entonces, del Universo? ¿Qué existe indudablemente en él<sup>7</sup>? Ortega escribe:

Queda... la duda – el hecho de que dudo: si dudo de que el mundo existe no puedo dudar de que dudo, he aquí el límite de todo posible dudar. [...] Para dudar de todo tengo que no dudar de que dudo. La duda sólo es posible a cambio de no tocarse a sí misma: al querer morderse a sí misma se rompe su propio diente<sup>8</sup>.

La única respuesta posible hasta ahora, dice Ortega, es la duda, la duda metódica de Descartes, que da inicio a la Edad Moderna. Según Descartes, cuando yo dudo, no puedo dudar de la existencia de mi duda; dudar significa *parecerme a mí* que algo sea dudoso y problemático. Puesto que parecerme a mí algo y pensarlo son equivalentes, entonces la duda es pensamiento. Por tanto, el pensamiento es la única cosa del Universo que no se puede negar, puesto que para negarlo hay necesidad de pensar.

---

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 309.

<sup>7</sup> Esta es una pregunta importante en fenomenología. En este caso, la respuesta, que podría ser la cartesiana, la husserliana y la orteguiana, es la duda, es decir, mi vida que duda. Cfr. J. SAN MARTÍN, *Fenomenología y cultura en Ortega: ensayos de interpretación*, cit., p. 181.

<sup>8</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, cit., pp. 309-310.

Entonces, las cosas que pienso podrán no existir en el Universo pero el hecho que las pienso es indudable. La duda en cuanto tal no es una realidad privilegiada; en efecto, es imposible dudar de ella, no por el hecho de que sea duda, sino porque es pensamiento o *cogitatio*. Ortega escribe:

Puedo, pues, dudar de la realidad de este teatro pero no de que dudo de ello. Repito una vez más: ¿por qué? La respuesta es la siguiente: dudar significa *parecerme a mí* que algo es dudoso y problemático. Parecerme a mí algo y pensarlo son la misma cosa. La duda no es sino un pensamiento. Ahora bien, para dudar de la existencia de un pensamiento tengo por fuerza que pensar este pensamiento, que darle existencia en el Universo – con el mismo acto en que ensayo suprimir mi pensamiento lo realizo. Dicho en otra forma: el pensamiento es la única cosa del Universo cuya existencia no se puede negar porque negar es pensar. Las cosas en que pienso podrán no existir en el Universo pero que las pienso es indubitabile<sup>9</sup>.

El descubrimiento de la modernidad, dice Ortega, revela un nuevo modo de ser, diferente de la antigüedad. En efecto, mientras en esta última el ser es dirigido hacia el exterior, realiza algo, se da a los otros, ya que la verdad es revelarse, manifestarse, darse; el ser del pensamiento, propio de la modernidad, es algo radicalmente opuesto, es ser para sí mismo, darse cuenta, es reflexividad, intimidad, es ser consciencia<sup>10</sup>. Por este motivo, otro aspecto fundamental del idealismo es la subjetividad. Ella es el principio básico de toda la Edad Moderna, sobre el que se apoya la idea de la primacía de la mente o de la conciencia:

El pensamiento, la *cogitatio* es el dato radical porque el pensamiento se tiene siempre a sí mismo, es lo único que se es a sí mismo presente, y consiste en este encontrarse consigo mismo<sup>11</sup>.

A tal propósito, el sistema filosófico del idealismo intenta explicar todo lo que hay en el Universo, interpretando lo que no es aparentemente ni pensamiento ni idea, en

---

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 311.

<sup>10</sup> Cfr. J. SAN MARTÍN, *Fenomenología y cultura en Ortega: ensayos de interpretación*, cit., p. 183.

<sup>11</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 312.

el ser pensado y en el ser idea. Cuando digo que una cosa existe, quiero decir que está allí presente, en cambio, si me refiero al pensamiento digo que existe cuando y porque me doy cuenta de ello, cuando lo pienso. Entonces, su existencia no será estática como la de la cosa, sino será un ser activo, dinámico. Por tanto, en el idealismo el pensamiento tiene un modo de ser radicalmente distinto de las cosas. Ortega escribe:

La existencia de las cosas en cuanto “estar ahí” es un apoyarse las unas en las otras, por tanto, un ser las unas *en* las otras, un estar puestas unas sobre otras. Su existir es, en este sentido, algo estático, casi posar y yacer la una sobre la otra. ¿No es esto lo que buenamente entendemos por “estar ahí”?

En cambio, cuando digo que un pensamiento mío existe, no entiendo por su existencia un “estar ahí” – sino al revés: mi pensamiento existe *cuando y porque* me doy cuenta de él, es decir, cuando lo pienso, su existir es ser para mí un pensamiento – es ser para sí mismo. Pero si mi pensamiento sólo existe *cuando y porque* efectivamente lo pienso, esto es, lo ejecuto, lo hago, resultará que su existencia no es como la de la cosa, un yacer, un pasivo estar en otra, un simple formar parte de un ámbito de cosas yacentes unas en otras, de un ámbito de quietudes – sino que será existir el pensamiento, un activo estar – por tanto, no un estar sino un constante hacerse a sí mismo, un incesante actuar<sup>12</sup>.

Las cosas – sean reales o no, por ejemplo alucinaciones – existen, para el idealismo, temporalmente en mí como *cogitationes* o contenidos de la conciencia. Toda otra realidad, excepto esta, es problemática. La conciencia está siempre cerrada en sí misma, es decir, en su propia intimidad. Esto significa que yo me refugio en mí mismo, prisionero de mi yo, y la única ventaja es ponerse en contacto con mi conciencia sin ser invadido por la realidad exterior. Tal subjetividad es identificada por el hombre moderno como propia del pensamiento, a diferencia del hombre antiguo que ignora este modo de ser subjetivo, reflexivo, íntimo y solitario de la conciencia:

El hombre antiguo conserva, en lo esencial, la tesitura del hombre primitivo. Como él, vive desde las cosas y sólo existe para él el Cosmos de los cuerpos. Podrá fortuitamente lograr atisbos de la intimidad pero son sólo atisbos inestables y, en efecto, fortuitos<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> *Ivi*, pp. 318-319.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 323.

Según Ortega, el descubrimiento de Descartes, como la Gran Muralla China, ha dividido la historia de la filosofía en dos grandes mitades: por un lado los antiguos y los medievales, por el otro la modernidad. El ulterior progreso que en historia y, sobre todo, en la historia de la filosofía se ha averiguado a la época de Ortega, ha inducido a reconocer que no somos capaces de entender completamente a los pensadores antiguos, ya que poseemos una distinta actitud mental. El hombre antiguo conserva la tesitura mental del hombre primitivo, y por este motivo vive de las cosas y existe para él sólo el Cosmos de los cuerpos. Al contrario, en el carácter antinatural del idealismo Ortega descubre aquella antítesis entre vida y filosofía, que pretende superar absolutamente.

## 3.2 La superación del idealismo y el nuevo dato radical del Universo

Nos hemos dejado atrás el realismo antiguo, es decir, la realidad del mundo exterior, para ceder el paso a la realidad primordial de la conciencia, el idealismo. Por este motivo Ortega se propone, mediante una serie de intentos de innovación metafísica – la que llama una *operación quirúrgica* –, ir más allá del idealismo, aunque al mismo tiempo conservándolo<sup>14</sup>. Y afirma: «El yo se ha hinchado ingurgitando el Universo. El yo idealista es un tumor: nosotros necesitamos operar una punción de ese tumor»<sup>15</sup>.

En el idealismo, el yo se ha tragado el mundo exterior, quedando esencialmente solo. Por tanto, dice Ortega, el yo necesita salir de la prisión exclusiva de sí mismo para hallar un mundo a su alrededor. La metáfora de la operación quirúrgica aclara la tarea de la filosofía orteguiana, que será la de extraer del vientre del idealismo el yo devenido ya un tumor, pero al mismo tiempo no dejar que el yo pierda su propia intimidad. El tema de nuestro tiempo es, por tanto, el de superar el idealismo, tratando de no recaer simplemente en el realismo antiguo. Ortega escribe:

Decir, pues, que nuestra época necesita, desea superar la modernidad y el idealismo, no es sino formular con palabras humildes y de aire pecador lo que con vocablos más nobles y graves sería decir que la superación del idealismo es la gran tarea intelectual, la alta misión histórica de nuestra época, “el tema de nuestro tiempo”<sup>16</sup>.

Emprender la vía de la superación del idealismo, dice Ortega, no significa sólo ser conscientes del problema de nuestro tiempo, sino también aceptar nuestro destino. Ante todo, es necesario distinguir entre el ser cósmico del realismo antiguo y el ser del pensamiento, propio del idealismo. Mientras para el filósofo antiguo el modo de ser de las cosas tiene un carácter estático y consiste en un ser quieto, para el idealismo el ser

---

<sup>14</sup> Ortega se refiere al *Aufhebung* hegeliana, entendida como un “superar conservando”. *Ivi*, p. 359: «Superar es heredar y añadir».

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 331.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 334.

del pensamiento no consiste simplemente en un ser, sino en ser para sí, en un darse cuenta de sí mismo. El pensamiento no es un ser quieto sino reflexión e inquietud. Por tanto, para entenderlo son necesarios nuevos conceptos, ideas y categorías, diferentes de las del ser cósmico de la antigüedad:

Se trata, pues, nada menos, de invalidar el sentido tradicional del concepto “ser”, y como es éste la raíz misma de la filosofía, una reforma de la idea del ser significa una reforma radical de la filosofía<sup>17</sup>.

El idealismo, en particular Descartes, no ha tenido en cuenta de la necesidad reformular nuevos conceptos, ideas y categorías para interpretar el modo de ser del pensamiento. Además, ha cometido el error de poner como dato radical del Universo el pensamiento mismo, que no se deja representar con la categoría tradicional del ser, ya que el pensamiento no puede dudar de su existencia, en cuanto ella consiste en darse cuenta de sí mismo:

El pensamiento al consistir exclusivamente en darse cuenta de sí mismo no puede dudar de su existencia: si pienso A es evidente que existe el pensar A. Por eso la primera verdad sobre lo que hay es ésta: el pensamiento existe, *cogitatio est*<sup>18</sup>.

Descartes, dice Ortega, no se contenta con decir sólo *cogitatio est*, el pensamiento existe, sino afirma exactamente: «*Cogito, ergo sum*»; «*Je pense, donc je suis*»<sup>19</sup>. Por tanto, la fórmula cartesiana está compuesta de dos partes: la primera es el *cogito* y la segunda es el *ergo sum*; sin embargo, decir pienso y decir *cogitatio est*, el pensamiento existe, es la misma cosa. Ortega reformula la expresión cartesiana de este modo:

Decir “pienso” y decir *cogitatio est, el pensamiento existe* son uno y lo mismo. La diferencia, pues, entre la frase de Descartes y la nuestra estriba en que él no se contenta con lo que a nosotros nos parecía suficiente. Sustituyendo como en una ecuación matemática, lo

---

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 335.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 336.

<sup>19</sup> R. DESCARTES, *Discours de la methode IV*, en *Oeuvres VI*, Librairie Philosophique Vrin, Paris 1956, p. 33, v. 17.

igual por lo igual, pondremos en lugar de “pienso” “el pensamiento existe” y entonces tendremos más claro el sentido del lema cartesiano: “el pensamiento existe, es, luego, yo existo, soy”<sup>20</sup>.

Si el pensamiento existe, necesariamente, existen un sujeto pensante y un objeto pensado. Por tanto, afirmar que el pensamiento existe implica la existencia de mi yo y del objeto en que estoy pensando. Entonces, cada pensamiento cuenta con tres términos fundamentales: el acto mismo del pensar, un sujeto que piensa y el objeto que es pensado<sup>21</sup>.

Para entender mejor la crítica que Ortega dirige a Descartes, es necesaria una breve digresión sobre la filosofía cartesiana. En el *Discours de la méthode*, Descartes reelabora la misma definición acerca del *cogito* y dice: «[...] je connus de là que j'étois une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle»<sup>22</sup>. Afirmar que el yo es una sustancia cuya total esencia o naturaleza es pensar, significa decir que no necesita para ser de alguna cosa material.

Además, en las *Meditationes de prima philosophia*, Descartes reafirma esta su posición ampliándola de este modo: «Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam et sentiens»<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 336.

<sup>21</sup> *Ibidem*: «[...] no hay pensamiento que no contenga como uno de sus elementos un sujeto que lo piensa, como incluye un objeto que es pensado. Si existe, pues, pensamiento, y en el sentido en que él existe, tendrá que existir su sujeto o yo y su objeto». En realidad, esta tesis concuerda con la posición que Descartes expone en la respuesta a una de las objeciones de Hobbes: «Deinde recte dicit *nos non posse concipere actum ullum sine subjecto suo ut cogitationem sine re cogitante, quia id quod cogitat non est nihil*», R. DESCARTES, *Objectiones Tertiae cum responsionibus authoris, Objectio II. Ad Meditationem secundam, Responsio*, en *Oeuvres VII*, Librairie Philosophique Vrin, Paris 1957, p. 175, vv. 6-8.

En francés: «En après il dit fort bien “que nous ne pouvons concevoir aucun acte sans son sujet, comme la pensée sans une chose qui pense, parce que la chose qui pense n'est pas un rien”», ID., *Troisièmes Objections et Réponses, Objection II. Sur la Seconde Méditation, Réponse*, en *Oeuvres IX*, Librairie Philosophique Vrin, Paris 1957, p. 136.

<sup>22</sup> R. DESCARTES, *Discours de la methode IV*, cit., p. 33, vv. 4-7.

<sup>23</sup> R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia III*, en *Oeuvres VII*, cit., p. 34, vv. 18-21.

En otras palabras, Descartes sostiene haber llegado a establecer, a través de la propia reflexión, dos conclusiones evidentes: 1. que el pensar existe en cuanto actividad que se refiere a situaciones como por ejemplo dudar, afirmar, negar, amar, querer, desear, imaginar, percibir, etcétera; 2. que existe un yo, el que ejecuta los actos del pensar, actos que se distinguen, sin embargo, de tal ente en cuanto les es subyacente, y le sirven sólo para manifestarse<sup>24</sup>. De este modo, Descartes descubre el punto de partida de la filosofía moderna, pero no logra interpretarlo correctamente ya que, dice Ortega, «[...] pierde la serenidad ante lo que está viendo, a saber, ante un ser que consiste en mero “parecer”, en pura virtualidad, en dinamismo de reflexión»<sup>25</sup>.

Descartes es prisionero de la idea tradicional del ser, entendido como algo estable y duradero – «[...] a algo de más sólido, al ser cósmico»<sup>26</sup> –; por tanto, busca para la apariencia, que es el ser del pensar, una realidad latente pero sustancial, un ser-cosa del pensamiento, una entidad estática, de que el pensamiento puede ser sólo atributo, fenómeno y manifestación: «El Yo no es pensamiento, sino una cosa de que el pensamiento es atributo, manifestación, fenómeno»<sup>27</sup>.

De este modo, dice Ortega, se recae en el ser inerte de la ontología griega<sup>28</sup>. Por tanto, el error de Descartes es el de aplicar al pensamiento la vieja idea de sustancia, haciéndolo una cosa que piensa, una *res cogitans*. El sujeto del pensamiento viene

---

En francés: «Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent», ID, *Méditations Métaphysiques III*, en *Oeuvres IX*, Librairie Philosophique Vrin, Paris 1957, p. 27.

<sup>24</sup> Cfr. J. GARCÍA-GÓMEZ, *Descartes y el futuro de la metafísica en Ortega*, en AA.VV., *Ortega en pasado y en futuro: medio siglo después*, Biblioteca nueva, Madrid 2007, p. 66: «Esto, creo yo, va claramente indicado por el contraste entre pensar y cosa, a que la formulación de Descartes “soy una cosa que piensa” da expresión, así como por el empleo del término “sustancia” (que literalmente significa “lo que subyace”) para hablarnos del yo pensante».

<sup>25</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 337.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 338-339: «La sustancia es, pues, una cosa que supongo está detrás de lo que yo veo de la cosa, de su apariencia. [...] La expresión más característica del concepto de ser helénico es el ser sustantivo o substancial, ser inmóvil e invariable».

substancializado, pero la cosa pensante – no siendo capaz de pensarse a sí misma, es decir, darse cuenta de sí misma – no puede existir como tal. Para Ortega:

Descartes substancializa el sujeto del pensamiento y al hacerlo así lo arroja fuera del pensamiento, y lo convierte en cosa exterior cósmica, puesto que no consiste en ser pensado y sólo en cuanto pensado y sólo por eso interior a sí mismo y haciéndose o dándose el ser a sí mismo. La *cosa* pensante no se piensa a sí misma – como la substancia “piedra” o “caballo” no consiste en parecerse a sí misma “caballo” o “piedra”. Ahora bien, yo no soy sino lo que me parece que soy – así, radicalmente, a rajatabla. Lo demás es magia<sup>29</sup>.

Sustancialmente el idealismo de Descartes comete dos errores: en primer lugar, no busca una nueva categoría del ser, concorde con el modo de ser propio del pensamiento; en segundo lugar, concluye, apresuradamente y erróneamente, que es real sólo mi darse cuenta de las cosas, confundiendo el acto del pensar con su contenido, lo pensado. En efecto el idealismo propone suspender la creencia en la realidad exterior, sosteniendo que existe sólo un pensamiento, una visión o imagen de las cosas, que son simplemente «contenidos de la conciencia»<sup>30</sup>. Al contrario, Ortega afirma:

Pero el mundo que me represento no es mi representarlo, sino lo representado. Lo mío es el representar, no lo representado. [...] Y como la filosofía aspira a componerse sólo de hechos indiscutibles, no hay sino tomar las cosas como son y decir: el mundo exterior no existe sin mi pensarlo pero el mundo exterior no es mi pensamiento, yo no soy teatro ni mundo – soy frente a este teatro, soy con el mundo –, somos el mundo y yo<sup>31</sup>.

El idealismo, convirtiéndose en subjetivismo, impone que la existencia de las cosas dependa del pensamiento, no admitiendo que la subjetividad pueda depender ella también de la existencia del mundo exterior. Para Ortega es necesario corregir el punto de partida de la filosofía idealista – el dato radical del Universo –, que no puede ser simplemente el hecho de que el pensamiento exista o yo, como ser pensante, exista, sino si existe el pensamiento, existo yo que pienso y el mundo en el que y al que pienso. Por

---

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 340.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 341.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 342.

tanto, el nuevo dato radical del Universo no es sólo mi existencia como ser pensante, sino es mi coexistencia con el mundo:

Pero ni yo soy un ser sustancial ni el mundo tampoco – sino ambos somos en activa correlación: yo soy el que ve el mundo y el mundo es lo visto por mí. Yo soy para el mundo y el mundo es para mí. Si no hay cosas que ver, pensar e imaginar yo no vería, pensaría o imaginaría – es decir, yo no sería<sup>32</sup>.

Esta inseparable correlación entre el yo y el mundo es llamada por Ortega: «mi vida»<sup>33</sup>. El problema radical de la filosofía orteguiana, pues, será el de definir este nuevo dato indudable del Universo, es decir, esta realidad primaria que es mi vida, nuestra vida, la de cada uno:

Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella. En ella todo lo demás es y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido<sup>34</sup>.

Por primera vez, dice Ortega, la filosofía no parte de algo abstracto, sino del concreto de nuestra vida, es meditación de nuestra vida. Por tanto, si filosofar es indiscutiblemente vivir, tenemos que buscar nuevos conceptos y categorías del vivir, diferentes de los de la filosofía tradicional, para expresar la esencia de nuestra vida.

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 343.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 345.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

### 3.3 Las categorías de la “vida”

La génesis del error de Descartes reside en la transposición acrítica de la vieja idea de sustancia a la nueva realidad del pensamiento. Ortega concluye la lección anterior remachando que el *Cogito* cartesiano no es sustancia, ni puede ser entendido como tal. La reflexión sobre la discordancia entre la concepción tradicional del ser y la naturaleza del pensamiento conduce al descubrimiento de una nueva realidad primordial, de un nuevo dato radical del Universo, que no es ni el mundo de las cosas y de los cuerpos ni la conciencia que piensa ellos, sino «la verdad radical es la coexistencia de mí con el mundo»<sup>35</sup>, es mi vida, vivir:

Para los antiguos, realidad, ser, significaba “cosa”; para los modernos, ser significaba “intimidad, subjetividad”; para nosotros, ser significa “vivir”, por tanto, intimidad consigo y con las cosas<sup>36</sup>.

El ser suficiente e independiente de la filosofía antigua, erróneamente empleado por Descartes para justificar el ser del pensamiento, no necesita nada para existir. Al contrario el único ser indudable del nuevo dato radical del Universo – mi vida – es un ser indigente, ya que necesita para existir tanto de la realidad del yo como de la existencia de las cosas<sup>37</sup>. Por tanto, la vida – entendida como interdependencia entre el yo y el mundo – necesita de nuevas categorías completamente diferentes de las categorías tradicionales del ser cósmico<sup>38</sup>. En efecto, mientras en las categorías tradicionales las cosas son consideradas completas, en el ser propio de la vida las cosas están en continuo devenir:

---

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 349.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 348.

<sup>37</sup> Cfr. J. LASAGA MEDINA, *José Ortega y Gasset (1883-1955): vida y filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid 2003, p. 89: «No consiste en *ser*, sino que siendo la vida quehacer, consiste en *acontecer*».

<sup>38</sup> Ortega se refiere a las categorías aristotelicas que se basan principalmente sobre la sustancia (*ousia*), considerada el principio en relación a la que todos los demás significados existen.

Vida es lo que somos y lo que hacemos: es, pues, de todas las cosas la más próxima a cada cual [...] Vivir es lo que hacemos y nos pasa – desde pensar o soñar o conovernos hasta jugar a la Bolsa o ganar batallas<sup>39</sup>.

La vida no es lo que ocurre en las células del cuerpo o en los astros del cielo, como biólogos y astrólogos piensan, sino es lo que somos y lo que hacemos. Ella no es otra que el conjunto de todos los actos y acontecimientos que la componen.

Es ahora necesario enumerar las tres grandes categorías o atributos de la vida, que Ortega considera como las estructuras absolutamente necesarias y universales de la vida humana. En la primera categoría, la vida es, ante todo, un *darse cuenta*, un darse cuenta de sí misma, un existir por sí. Vivir consiste propiamente en un conocer y entenderse, en un advertirse y advertir lo que nos circunda, luego en un ser transparente a sí mismo. Podemos decir que la vida es “nuestra” sólo cuando nos damos cuenta de ella, cuando somos conscientes de vivirla, cuando es para nosotros evidente y transparente; en cambio, dice Ortega, el loco no posee la consciencia de propia vida, ignora el propio vivir, no conoce nada de sí mismo, no se pertenece:

La vida es saberse – es evidencial. Está bien que se diga: primero es vivir y luego filosofar – en un sentido muy riguroso es como ustedes están viendo el principio de toda mi filosofía –, está bien, pues, que se diga eso – pero advirtiéndolo que el vivir en su raíz y entraña mismas, consiste en un saberse y comprenderse, en un advertirse y advertir lo que nos rodea, en un ser transparente a sí mismo<sup>40</sup>.

En la segunda categoría, la vida es encontrarse en el mundo, encontrarse con el mundo, estar ocupado con las cosas del mundo. No se trata sólo de percibir, temporalmente y espacialmente, nuestro cuerpo entre las otras cosas del mundo. El mundo, siendo atributo de la vida, no es sólo el gran recipiente en que nos encontramos, sino es algo vivo, lo que Ortega define el «mundo vital»<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 353.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 354.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 368: «No se vive en un mundo vago – sino que el mundo vital es constitutivamente circunstancia, es este mundo, aquí, ahora. Y circunstancia es algo determinado, cerrado pero a la vez abierto y con holgura interior, con hueco o concavidad donde moverse, donde decidirse: la circunstancia es un cauce que la vida se va haciendo dentro de una cuenca inexorable». La expresión “mundo vital”

Algunas palabras de uso común – como por ejemplo hallarse, encontrarse, mundo, ocuparse, sentirse, vivir – se convierten en términos técnicos de la nueva filosofía orteguiana. Ortega podría hablar largamente de cada una de ellas, pero se limita a observar que la definición – «vivir es encontrarse en el mundo»<sup>42</sup> – como todas las principales ideas del curso ya están presentes en su obra publicada. De este modo, Ortega evidencia la prioridad cronológica de su filosofía respecto a la del filósofo alemán Martin Heidegger, que en el reciente libro, *Sein und Zeit* de 1927, había analizado el enorme significado de algunas de las palabras expuestas anteriormente. Por tanto, el término “mundo” se refiere a la “circunstancia” de la famosa frase «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo»<sup>43</sup>, pronunciada en las *Meditaciones del Quijote* de 1914, texto a que Ortega hace constantemente referencia para justificar la originalidad de su pensamiento.

Nuestra vida, dice Ortega, es como un arco que une, al mismo tiempo, el yo y el mundo. Para superar la dualidad yo-mundo, Ortega parece referirse, indirectamente, a la armonía de contrarios proporcionada por la imagen del arco y la lira de Heráclito<sup>44</sup>:

El mundo en que al vivir nos encontramos se compone de cosas agradables y desagradables, atroces y benévolas, favores y peligros: lo importante no es que las cosas sean o no cuerpos, sino que nos afectan, nos interesan, nos acarician, nos amenazan y nos atormentan. Originariamente eso que llamamos cuerpo no es sino algo que nos resiste y estorba o bien nos sostiene y lleva – por tanto, no es sino algo adverso o favorable. Mundo es *sensu stricto* lo que nos afecta. Y vivir es hallarse cada cual a sí mismo en un ámbito de temas, de asuntos que le afectan. Así, sin saber cómo, la vida se encuentra a sí misma a la vez que descubre el mundo. No hay vivir si no es en un orbe lleno de otras cosas, sean objetos o criaturas; es ver cosas y escenas, amarlas u odiarlas, desearlas o temerlas. Todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es convivir con una circunstancia<sup>45</sup>.

---

adelanta claramente la idea husserliana de *Lebenswelt*. Cfr. J. SAN MARTÍN, *Fenomenología y cultura en Ortega: ensayos de interpretación*, cit., p. 193, nota 22.

<sup>42</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 355.

<sup>43</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas I (1902-1915)*, Taurus, Madrid 2004, p. 757.

<sup>44</sup> Cfr. HERÁCLITO, ed. Diels-Krantz, fr. 22 B 51: «No entienden cómo, al diverger, se converge consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y de la lira».

<sup>45</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 355.

El mundo en que nos encontramos no lo hemos elegido, sino que nos ha sido impuesto; hemos sido *arrojados*<sup>46</sup> en el mundo. Vivir significa encontrarse de improviso en el mundo, caídos, sumergidos, proyectados en ello. El ser náufragos en un mundo no premeditado asigna un carácter terriblemente dramático a nuestra vida. Por tanto, no ser capaz de elegir el mundo en que vivir, echa la vida misma en una dimensión de fatalidad; el hombre es libre sólo de elegir en un horizonte limitado de posibilidad. Entonces, vivir nos aparece como un ser forzado a decidir lo que seremos. En la tercera categoría la vida es, por tanto, decisión en cuanto debe siempre solucionar el problema de sí misma:

No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no: la vida es una actividad que [se] ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese futuro. La vida es futurición, es lo que aún no es<sup>47</sup>.

La vida es una actividad continuamente proyectada hacia adelante; el presente y el pasado sólo se descubren en relación con el futuro que nos hemos elegido. Nuestra vida es un hacer, un ocuparse de algo, pero «todo hacer es ocuparse en algo para algo»<sup>48</sup>. El *para* nos indica una finalidad, un propósito que yo mismo he establecido, porque entre las posibilidades que tenía he creído que fuera la mejor. Por tanto, dice Ortega, la cosa importante no es la suma de lo que hemos sido, sino de lo que deseamos ser. Por consiguiente, en la raíz misma de nuestra vida existe un atributo temporal, ya que decidir lo que seremos significa determinar nuestro futuro:

Y ahora me basta con sacar la inmediata consecuencia de todo esto: si nuestra vida consiste en decidir lo que vamos a ser, quiere decirse que en la raíz misma de nuestra vida hay un atributo temporal: decidir lo que vamos a ser, por tanto, el futuro. Y, sin parar,

---

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 356: «La vida nos es dada – mejor dicho, nos es arrojada o somos arrojados a ella, pero eso que nos es dado, la vida, es un problema que necesitamos resolver nosotros». Ortega parece tomar en préstamo la categoría heideggeriana del *Geworfenheit*. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 2001, § 29, p. 135.

<sup>47</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 358.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 367.

recibimos ahora, una tras otra, toda una fértil cosecha de averiguaciones. Primera: que nuestra vida es ante todo toparse con el futuro<sup>49</sup>.

En la última lección del curso Ortega introduce el tema de la temporalidad de la vida, que está ligado estrechamente a la decisión como categoría fundamental de la vida misma. Ortega distingue el tiempo cósmico del «tiempo real interior»<sup>50</sup>: el primero sólo es comprensible desde la perspectiva de una sucesión infinita e indefinida de instantes, tiempo lineal; el segundo tiene un espesor al integrar simultáneamente las tres dimensiones temporales – presente, pasado y futuro – y es capaz de poner la vida misma en el *ahora*, es decir, en el instante. Ortega escribe:

El desear esto o lo otro es aquella porción de nuestra vida que tiene un carácter de libertad. Constantemente estamos decidiendo nuestro ser futuro y para realizarlo tenemos que contar con el pasado y servirnos del presente operando sobre la actualidad, y todo ello dentro del “ahora”; porque ese futuro no es uno cualquiera, sino el posible “ahora”, y ese pasado es el pasado hasta ahora, no el de quien vivió hace cien años. ¿Ven ustedes? “Ahora” es nuestro tiempo, nuestro mundo, nuestra vida. “Ahora” es nuestro tiempo, nuestro mundo, nuestra vida<sup>51</sup>.

Vivir consiste en decidir lo que seremos y, aunque estamos anclados en el presente cósmico en el instante, nuestro cuerpo y nuestra mente tienden siempre hacia el futuro.

En fin, Ortega termina su curso indicando una fórmula que encierra las tres categorías con las que ha definido la vida: el filósofo madrileño propone frente a la *Sorge* heideggeriana<sup>52</sup>, es decir, al *cuidado*, la vida como *pre-ocupación*, que significa literalmente ocuparse con antelación – siempre y no sólo en los momentos difíciles – de nuestra vida. La vida, entonces, es no cuidado, sino *pre-ocuparse* y en cada instante decidir lo que seremos en el futuro:

---

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 369.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 371.

<sup>52</sup> *Sorge* significa para Heidegger la responsabilidad que se asume frente a las cosas, el modo con que nos relacionamos con ellas. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., § 41, pp. 191-197.

Hemos visto que el vivir consiste en estar decidiendo lo que vamos a ser. Muy finamente Heidegger dice: entonces la vida es “cuidado”, cuidar – *Sorge* – lo que los latinos llaman cura, de donde viene procurar, curar, curiosidad, etcétera. En antiguo español la palabra “cuidar” tenía exactamente el sentido que nos conviene en giros tales como cura de almas, curador, procurador.

Pero prefiero expresar una idea parecida, aunque no idéntica, con un vocablo que me parece más justo, y diga: vida es preocupación y lo es no sólo en los momentos difíciles, sino que lo es siempre y en esencia no es más que eso: preocuparse. En cada instante tenemos que decidir lo que vamos a hacer en el siguiente, lo que va a ocupar nuestra vida. Es pues, ocuparse par anticipado, es pre-ocuparse<sup>53</sup>.

Ortega aclara que no es necesario asumir el sentido comúnmente dramático del término “preocupación”, sino simplemente entenderla como tarea cotidiana en que necesariamente estamos sumergidos. También quien se define despreocupado, aligerándose del peso de propia existencia, no hace otra cosa que preocuparse de no tomar decisiones – de no ser preocupado –, echando tal peso sobre la colectividad. A pesar de que exista tal preocupación general, la mayor parte de nuestra vida fluye de manera despreocupada.

El estudio de la metafísica de la vida humana conduce Ortega a distinguir entre vida noble y vida vulgar, es decir, la vida despreocupada de la masa que, dejándose transportar a la deriva de las corrientes sociales, renuncia a ser responsable delante de su destino<sup>54</sup>. Y propio partiendo de tal distinción – presentada por primera vez al final del curso de 1929 – Ortega abre el nuevo itinerario de *La rebelión de las masas* (1930), en que propone un análisis social y cultural de la vida concreta.

---

<sup>53</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 372.

<sup>54</sup> Cfr. J. SAN MARTÍN, *Fenomenología y cultura en Ortega: ensayos de interpretación*, cit., p. 198.

## Consideraciones finales

Partiendo del análisis de un primer estudio orteguiano de la fenomenología de Husserl en 1913, el trabajo ha tratado de presentar, de la manera más precisa posible, el desarrollo de la filosofía orteguiana en la que Ortega mismo define su “segunda navegación”. Se han hecho algunas referencias a autores que han influido en la elaboración de la búsqueda de sistematicidad en esta etapa metafísica, poniendo sin embargo siempre en relieve la originalidad de Ortega y la importancia de sus escritos.

En particular se ha analizado, de manera profundizada, el texto del curso público de 1929, *¿Qué es filosofía?*, en que se ha tratado de evidenciar el nacimiento y el desarrollo de la primera verdadera forma de filosofía de la *razón vital*, también en sentido fenomenológico. En el texto del curso se expone el paso desde el imperialismo de la física hasta una nueva filosofía de alta mar, es decir «a un *maximum* de filosofía»<sup>1</sup>. También se han analizado el nuevo dato radical del Universo, la *vida* – entendida como interdependencia entre el yo y el mundo – y las nuevas categorías de la vida, completamente diferentes de las categorías tradicionales del ser cósmico.

Pero hay que añadir que de la “segunda navegación” orteguiana forman parte también textos de los cursos universitarios desde 1929 hasta 1933. Entre ellos hay: *Vida como ejecución (el ser ejecutivo)*, *Sobre la realidad radical* y *¿Qué es la vida?*, editados por primera vez en 1984 por Paulino Garagorri bajo el título común de *¿Qué es conocimiento?*<sup>2</sup>. En estos textos Ortega recurre las temáticas desarrolladas ya en el curso público de 1929, ampliando y justificando algunos aspectos de la metafísica de la *razón vital*. Pero, a partir de 1929, es decir después de las lecciones de *¿Qué es filosofía?*, y en particular con el texto titulado “Sobre la fenomenología”<sup>3</sup>, empieza una nueva fase de la metafísica orteguiana, caracterizada por una crítica a la fenomenología.

---

<sup>1</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 245.

<sup>2</sup> Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?*, ed. de P. Garagorri, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1984.

<sup>3</sup> Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, “Sobre la fenomenología”, en *Obras completas VIII (1926-1932) Obras póstuma*, Taurus, Madrid 2008, pp. 177-187.

Por tanto, aunque en esta nueva etapa Ortega persigue la sistematización de la filosofía de la *razón vital*, ella se desarrollará en una crítica a algunos aspectos de la fenomenología husserliana y en un acercamiento a la hermenéutica de Heidegger.

Además, el curso de 1932-1933 titulado *Principios de metafísica según la razón vital*<sup>4</sup>, en que es evidente todavía la influencia de Heidegger, representa el paso a una nueva fase de la evolución del pensamiento filosófico y metafísico orteguiano, es decir el principio de la así llamada “fase radical”, condicionada por la aurora de la *razón histórica*, en que la filosofía misma parece nada menos que condenada a un inexorable fin.

Por tanto, en el *Prólogo para alemanes* (1934), también la crítica a la fenomenología se hace radical: «al estudiar yo en serio la fenomenología – en 1912 – me pareció que cometía ésta en orden microscópico los mismos descuidos que en orden macroscópico había cometido el viejo idealismo»<sup>5</sup>. Y, en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), Ortega añade: «De esta manera abandoné la Fenomenología en el momento mismo de recibirla»<sup>6</sup>. En verdad, el camino fenomenológico de la filosofía de Ortega se abre ahora a un nuevo itinerario de la etapa metafísica, que se podría definir como una “tercera navegación” hacia la *razón histórica*.

---

<sup>4</sup> En las *Obras completas* de la Revista de Occidente, a cargo de Paulino Garagorri, el texto se titula: *Unas lecciones de metafísica*. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Unas lecciones de metafísica*, en *Obras completas XII*, Revista de Occidente, Madrid 1983, pp. 15-128.

<sup>5</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Prólogo para alemanes*, en *Obras completas IX (1933-1948) Obras póstuma*, Taurus, Madrid 2009, p. 155.

<sup>6</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas IX (1933-1948) Obras póstuma*, Taurus, Madrid 2009, p. 1119.

## BIBLIOGRAFÍA

### OBRAS DE ORTEGA Y GASSET

ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas I (1902-1915)*, Taurus, Madrid 2004.

ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas II (1916)*, Taurus, Madrid 2004.

ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas III (1917-1925)*, Taurus, Madrid 2005.

ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas IV (1926-1931)*, Taurus, Madrid 2005.

ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas V (1932-1940)*, Taurus, Madrid 2006.

ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas VI (1941-1955)*, Taurus, Madrid 2006.

ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas VII (1902-1925) Obras póstuma*, Taurus,  
Madrid 2007.

ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas VIII (1926-1932) Obras póstuma*, Taurus,  
Madrid 2008.

ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas IX (1933-1948) Obras póstuma*, Taurus, Madrid  
2009.

ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas X (1949-1955) Obras póstuma – Índices*,  
Taurus, Madrid 2010.

## LITERATURA SECUNDARIA

ABAD PASCUAL, J. J., *El método de la razón vital y su teoría en Ortega y Gasset*, Teatrope, Madrid 1992.

ALLUNTIS, F., “La Razón vital en J. Ortega y Gasset (en el primer centenario de su nacimiento)”, *Pensamiento*, 1983, n. 39 (156), pp. 421-435.

ANDREU, A., “Cervantes y Ortega: ‘El secreto de España’”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 2005, n. 10-11, pp. 153-175.

ARAYA, G., *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*, Gredos, Madrid 1971.

ARMENTEROS CUARTANGO, E., “Retazos de una ‘gigantomaquia’: Ortega versus Descartes. La ‘impronta pragmática’ de la filosofía de Ortega”, *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, 2006, n. 11, pp. 13-28.

ARMENTEROS CUARTANGO, E., “Una aproximación a la ‘impronta’ pragmática de la filosofía de Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 2006, n. 12-13, pp. 153-172.

ATENCIA, J. M., “Ortega: La estructura ausente de una filosofía invertebrada”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 2001, n. 34, pp. 101-142.

BAYÓN CERDÁN, J., *Razón vital y dialéctica en Ortega*, Revista de Occidente, Madrid 1972.

BOREL, J.-P., *Introducción a Ortega y Gasset*, Guadarrama, Madrid 1969.

CAMERON, S., *El problema del ser en Ortega y Gasset*, Troquel, Buenos Aires 1970.

CAMPOS LLEÓ, A., “Ortega ante el paisaje, o la puesta en práctica de una estética fenomenológica”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 1995, n. 29, pp. 200-217.

CEREZO GALÁN, P., “El nivel del radicalismo orteguiano: la confrontación Ortega/Heidegger”, *Teorema: revista internacional de filosofía*, 1983, n. 13 (3-4), pp. 345-384.

CEREZO GALÁN, P., *La voluntad de aventura: aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona 1984.

CEREZO GALÁN, P., “Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset”, *Revista de Occidente*, 1991, n. 120, pp. 33-58.

CONILL, J., “Fenomenología y metafísica. Husserl, Ortega, Zubiri”, *Estudios Filosóficos*, 38, 1989, n. 108, pp. 375-389.

CONILL, J., “Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 2003, n. 7, pp. 95-117.

CORDERO DEL CAMPO, M. Á., “La Idea de la Técnica en Ortega”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 2002, n. 5, pp. 169-181.

CRESPO SÁNCHEZ, J., “Ortega, el final de la filosofía y la tarea del pensamiento”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 2007, n. 14-15, pp. 183-202.

CUESTA ABAD, J. M., “Ausencias platónicas: una hermenéutica de lo siniestro en Ortega”, *Revista de Occidente*, 1995, n. 168, pp. 101-116.

DE HARO HONRUBIA, A., “Análisis evolutivo de la idea de progreso: proyección actual de Meditación de la técnica de José Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 2004, n. 8-9, pp. 186-217.

DE LA CORTE IBÁÑEZ, L., “Apuntes para una filosofía de la cultura en Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 2002, n. 4, pp. 111-127.

DE SALAS ORTUETA, J., “Ortega y la ética de la perspectiva”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 2003, n. 6, pp. 89-100.

DEFEZ I MARTÍN, A., “Verdad, Conocimiento y Realidad en Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 2003, n. 6, pp. 119-132.

DIXON, J. W., “Ortega and the Redefinition of Metaphysics”, *Cross Currents*, 29, 1979, n. 3, Fall, pp. 281-299.

DOMÍNGUEZ GARCÍA, V., “A propósito de Ortega y Gasset; hermenéutica e historia de la filosofía antigua”, *El Basilisco*, 1995, n. 19, pp. 57-66.

DOMÍNGUEZ REY, A., “La hermenéutica y el laberinto de la razón”, *El Independiente*, 6-9-1990.

DOMÍNGUEZ SANTOS, G., “Ortega y Heidegger”, *El Correo Gallego*, 3-6-1990.

DURÁN DÍAZ, L., “El sentido orteguiano de la inmanencia y la trascendencia de la vida”, *Paideia*, 1993, n. 22, pp. 247-261.

- DUST, P. H., “Ortega y el papel de la cultura en la crisis de la tecnología contemporánea”, *Revista de Occidente*, 1989, n. 96, pp. 5-26.
- DUST, P. H., “Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy”, *Isegoría*, 1993, n. 7, pp. 123-134.
- FERNAUD, P., “Ortega y Heidegger”, *Revista de Occidente*, 1990, n. 115, pp. 133-136.
- FERRATER MORA, J., *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona 1973.
- FERREIRO LAVEDÁN, M. I., “Ortega y Gasset, iniciador del pensamiento complejo”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 2002, n. 4, pp. 137-154.
- FLOREZ MIGUEL, C., “Arqueología y hermenéutica en Ortega”, en AA.VV. *Historia, Literatura y Pensamiento. Estudios en homenaje a María Dolores Gómez Molleda*, Universidad/Narcea, vol. I, Salamanca 1990.
- FORNET-BETANCOURT, R., “Dos aproximaciones filosóficas al problema de la ciencia: Ortega y Heidegger”, *Cuadernos Americanos*, vol. V, 1992, n. 29, pp. 200-235.
- FREIJO, J. A., “Ortega: la seducción de la filosofía”, *Boletín del Ilustre Colegio Oficial de Doctores y Licenciados* (Madrid), 1995, n. 66, pp. 3-6.
- FRESNILLO NÚÑEZ, J., PÉREZ HERRANZ F. M., *Concordantia ortegiana: concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia*, Universidad de Alicante, Alicante 2004.
- GAOS, J., “Obras inédita de Ortega: ¿Qué es filosofía?”, *Dianoia. Anuario de Filosofía*, 1962, n. 8, pp. 263-302.

GAOS, J., *La filosofía de la filosofía*, Critica, Barcellona 1989.

GARAGORRI, P., *Introducción de Ortega*, Alianza Editorial, Madrid 1970.

GARCÍA ALONSO, R., “Ortega y el surgimiento de una nueva sensibilidad”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 2001, n. 2, pp. 185-192.

GARCÍA CASANOVA, J. F., *Ontología y sociología en Ortega y Gasset*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, Granada 1993.

GARCÍA MORENTE, M., “El ‘curso’ de Ortega y Gasset”, *El Sol*, 1/6/1929, 9/6/1929, 25/6/1929, 29/6/1929.

GARCÍA SIERRA, P., “La idea de ciencia en Ortega”, *El Basilisco*, 1996, n. 21, pp. 64-65.

GARCÍA-GÓMEZ, J., “Descartes y el futuro de la metafísica en Ortega”, en AA.VV., *Ortega en pasado y en futuro: medio siglo después*, Biblioteca nueva, Madrid 2007.

GARCÍA-MAURIÑO, J. M., *Ortega y Gasset: ¿qué es filosofía?: preguntas y respuestas al texto*, Ediciones del Orto, Madrid 1999.

GONZÁLEZ CAMINERO, N., “Ortega y el primer Heidegger”, *Gregorianum*, 56, 1975, n. 1, pp. 89-139.

GONZÁLEZ CAMINERO, N., “Ortega y el segundo Heidegger”, *Gregorianum*, 56, 1975, n. 4, pp. 733-763.

GONZÁLEZ CAMINERO, N., “La ‘Segunda Navegación’ de Ortega y la ‘Contramarcha’ de Heidegger”, *Anales Valentinianos*, 21, 1985, pp. 1-30.

GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO, J., “La intuición como percepción del prójimo”, *El Basilisco*, 1996, n. 21, pp. 54-56.

GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO, J., “La intuición en el pensamiento de Ortega”, *Contrastes*, 1996, n. 1, pp. 125-149.

GUTIÉRREZ POZO, A., “Razón vital y fenomenología. (Génesis del raciovitalismo orteguiano)”, *Pensamiento*, 1995, n. 199, pp. 129-147.

GUTIÉRREZ POZO, A., “La forma ensayística de la filosofía de la Razón vital”, *Thémata*, 1998, n. 19, pp. 73-92.

GUTIÉRREZ POZO, A., “La teoría fenomenológica del ‘Logos’ en la filosofía de la Razón Vital de Ortega”, *Contextos*, Nº 31-32, 1998 , pp. 235-266.

GUTIÉRREZ POZO, A., “Epokhé fenomenológica y raciovitalismo”, *Contrastes: Revista interdisciplinar de filosofía*, Nº 3, 1998 , pp. 105-122.

GUTIÉRREZ POZO, A., *La aurora de la razón vital: fenomenología y vitalismo en el origen de la filosofía de Ortega y Gasset*, Mileto, Madrid 2003.

HEIDEGGER, M., “Encuentros con Ortega y Gasset”, *Revista de Filosofía*, 1983, n. 21-22, pp. 141-142.

LA RUBIA PRADO, F., “Meditación del marco: el diálogo de Ortega con la modernidad y la posmodernidad”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 2004, n. 8-9, pp. 93-108.

LARRAÍN ACUÑA, H., *La metafísica de Ortega y Gasset*, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires 1962.

LASAGA MEDINA, J., “El sentido del cuerpo en la filosofía de Ortega”, *Anuario del Departamento de Filosofía*, Universidad Autónoma, Madrid 1989/1990.

LASAGA MEDINA, J., “Notas sobre la dimensión metafísica del pensamiento de Ortega”, *El Basilisco*, 1996, n. 21, pp. 57-59.

LASAGA MEDINA, J., “Cultura y reflexión en torno a Meditaciones del Quijote”, *El Basilisco*, 1996, n. 22, pp. 77-82.

LASAGA MEDINA, J., *José Ortega y Gasset (1883-1955): vida y filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid 2003.

LASAGA MEDINA, J., “Los nombres de una filosofía: razón vital o razón histórica. (Ortega a medio siglo de distancia)”, *Revista de Occidente*, 2005, n. 293, pp. 5-25.

LEDESMA PASCAL, F., *Realidad y ser: un ensayo de fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega*, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, Madrid 2001.

LLANO ALONSO, F. H., CASTRO SÁENZ, A., ABELLÁN, J. L., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Tébar Flores, Madrid 2005.

LÓPEZ MOLINA, A., “La experiencia filosófica en Ortega y Gasset”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 1983, n. 18, pp. 11-34.

LÓPEZ SÁENZ, C., “El problema de la intersubjetividad en Ortega”, *Cuadernos de investigación filológica*, Nº 17, 1991, pp. 199-229.

LUCAS LUCAS, R., “Cuerpo humano y visión integral del hombre”, *Gregorianum*, 76, 1995, n. 1, pp. 125-146.

LUCAS LUCAS, R., “La vida humana como biografía y quehacer según José Ortega y Gasset”, *Aquinas*, 1995, n. 38 (3), pp. 593-610.

MARCO FURRASOLA, A., “Una hermenéutica del silencio en Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 2002, n. 4, pp. 89-110.

MARÍAS, J., *Ortega y tres antípodas. El lugar del peligro. Ortega. Circunstancias y vocación. Ensayos*, en *Obras completas*, Tomo IX, Revista de Occidente, Madrid 1982.

MARÍAS, J., *Ortega. Circunstancia y vocación*, Alianza, Madrid 1983.

MARÍAS, J., *Ortega. Las trayectorias*, Alianza, Madrid 1983.

MARÍAS, J., *Acerca de Ortega*, Espasa Calpe, Madrid 1991.

MARTÍN SERRANO, M., “Pensamiento y hermenéutica en Ortega y Gasset”, en AA.VV., *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a “La idea de principio de Leibniz”*; ed. Álvarez y Jaime de Salas de Lluís X. Universidad de Oviedo, Oviedo 2003, pp. 241-254.

MERMALL, T., “Entre epísteme y doxa: el transfondo retórico de la razón vital”, *Revista Hispánica Moderna* (New York), Columbia University, 1994, n. 47, pp. 72-85.

- MIQUEL, M., “Filosofía de la ciencia en Ortega y Gasset. Ciencias naturales y humanas. Hacia una demarcación”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 1992 Extra, pp. 127-151.
- MOLINUEVO, J. L., *Para leer a Ortega*, Alianza editorial, Madrid 2002.
- MORÓN ARROYO, C., “Álgebra y Logaritmo: Dos Metáforas de Ortega y Gasset”, *Hispania*, 49, 1966, n. 2, pp. 232-237.
- MORÓN ARROYO, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid 1968.
- NAVARRO DE SAN PÍO, J., “De la vida y del lenguaje. Ortega y Wittgenstein”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 2004, n. 8-9, pp. 219-232.
- OLMO GARCÍA, F. J., “Husserl en los textos de Ortega”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 1983, n. 18, pp. 97-111.
- ORRINGER, N. R., *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid 1979.
- ORRINGER, N. R., *Nuevas fuentes germánicas de “¿Qué es filosofía?” de Ortega*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1984.
- ORRINGER, N. R., “La Crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger: La Influencia de Georg Mich”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 2001, n. 3, pp. 147-166.
- ORTEGA Y GASSET, J., FERREIRO LAVEDÁN, M. I. (ed. lit.), SÁNCHEZ CÁMARA, I. (ed. lit.), “Notas de trabajo sobre Husserl”, *Revista de estudios orteguianos*, 2002, n. 4, pp. 7-28.

- PADILLA, J., “Sobre el problema de la recepción de la filosofía de Ortega. La Visión de Rodríguez Huéscar”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 2002, n. 4, pp. 129-136.
- QUESADA, J., “Hermenéutica, lenguaje y política: Nietzsche, Heidegger y Ortega”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 2000, n. 33, pp. 55-89.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, R., “Ortega y la reforma de la noción de ser”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 1983, n. 18, pp. 35-49.
- REGALADO GARCÍA, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid 1990.
- REGALADO GARCÍA, A., “De la razón vital a la razón histórica: la hermenéutica de Ortega”, en AA.VV., *Ortega en pasado y en futuro: medio siglo después*, Biblioteca nueva, Madrid 2007, pp. 111-133.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Perspectiva y verdad: el problema de la verdad en Ortega*, Revista de Occidente, Madrid 1966.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *La innovación metafísica de Ortega: crítica y superación del idealismo*, Ministerio de Educación y Ciencia, Dirección General de Enseñanzas Medias, Madrid 1982.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Perspectiva y verdad*, Alianza Editorial, Madrid 1985.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., “Los modos de acceso a la realidad y la metafísica de Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 2003, n. 6, pp. 207-218.

RUPP, ST., "Ortega, Heidegger, and beginning again in Don Quixote", *Comparative Literature Studies*, vol. 28, 1991, n. 1, pp. 36-50.

SAN MARTÍN, J., (Ed.), *Ortega y la fenomenología. Actas de la Primera Semana Española de Fenomenología*, UNED, Madrid 1992.

SAN MARTÍN, J., *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid 1994.

SAN MARTÍN, J., *Fenomenología y cultura en Ortega: ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid 1998.

SAN MARTÍN, J., "Tres análisis fenomenológicos orteguianos", *Revista de estudios orteguianos*, 2010, n. 21, pp. 7-26.

SÁNCHEZ CÁMARA, I., "Realidad radical y ser fundamental en Ortega y Gasset en el cincuentenario de Ortega", *Diálogo filosófico*, 21, 2005, n. 63, pp. 405-418.

SÁNCHEZ MECA, D., "Una hermenéutica del destino humano: el pensamiento antropológico de Ortega", *La Ciudad de Dios*, 196, 1983, n. 3, pp. 435-478.

SANTANDREU NIELL, M., "El concepto de técnica en Ortega y Gasset", *Taula*, 1992, n. 17-18, pp. 157-171.

SILVER, P. W., *Fenomenología y razón vital: génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*, Alianza Editorial, Madrid 1978.

TEJADA, R., "La metáfora del naufragio en Ortega y su pregnancia en algunos orteguianos", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 2003, n. 7, pp. 139-172.

TUTTLE, H. N., “Algunos puntos de la crítica de Ortega y Gasset a la teoría del Ser de Heidegger”, *Revista de Occidente*, 1990, n. 108, pp. 61-69.

VELA, F., “El curso filosófico de José Ortega y Gasset”, *Revista de Occidente*, 1929, n. 7, pp. 263-268.

VELA, F., *Ortega y los existencialismos*, Revista de Occidente, Madrid 1961.

WIDMER, H., “Acotaciones al concepto de filosofía en Ortega y Gasset”, *Pensamiento*, 41, 1985, n. 161, pp. 37-55.

## SELECCIÓN DE LAS FUENTES

ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid 1978.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Espasa-Calpe, Madrid 2007.

DESCARTES, R., *Discours de la methode*, en *Oeuvres VI*, Librairie Philosophique  
Vrin, Paris 1956.

DESCARTES, R., *Les Principes de la Philosophie*, en *Oeuvres IX*, Librairie Philosophique  
Vrin, Paris 1957.

DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia*, en *Oeuvres VII*, Librairie  
Philosophique Vrin, Paris 1957.

DESCARTES, R., *Méditations Metaphysiques*, en *Oeuvres IX*, Librairie Philosophique  
Vrin, Paris 1957.

DESCARTES, R., *Principia philosophiae*, en *Oeuvres VIII*, Librairie Philosophique  
Vrin, Paris 1957.

FICHTE, J. G., *Introducción a la Teoría de la Ciencia*, Sarpe, Madrid 1984.

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 2001.

HERÁCLITO, *Fragments*, Aguilar, Buenos Aires 1982.

HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid 1986.

HUSSERL, E., *Ideas para una fenomenología pura*, FCE, Madrid 1993.

SEBASTIANO MARITATO, *La segunda navegación  
de Ortega y Gasset*

JAMES, W., *A Pluralistic Universe: Hibbert Lectures at Manchester College on the  
Presente Situation in Philosophy*, Longmans, Green & Co., New York and  
London 1909.

PLATÓN, *La República*, Alianza Editorial, Madrid 1999.

PLATÓN, *Fedon*, Tecnos, Madrid 2002.

PLATÓN, *Teeteto*, Biblioteca Nueva, Madrid 2003.

WEYL, H., *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, Scientia Nova,  
Oldenbourg 2008.

# ÍNDICES

## ÍNDICE DE AUTORES

- ARISTÓTELES; 22; 45  
COHEN, H.; 5  
DESCARTES, R.; 35; 56; 59; 61; 62; 63;  
64; 66  
DILTHEY, W.; 10; 39  
EBBINGHAUS, H.; 7  
FICHTE, J. G.; 28  
GALILEO; 40  
GARAGORRI, P.; 72; 73  
GARCÍA MORENTE, M.; 31; 33  
HARTMANN, N.; 39; 44; 54  
HEGEL, G. W. F.; 50  
HEIDEGGER, M.; 3; 15; 25; 68; 69; 70;  
71; 73  
HERÁCLITO; 68  
HILDEBRAND, D.; 7  
HOBBES, T.; 62  
HOFFMANN, E.; 7  
HUSSERL, E.; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 35;  
39; 44; 52; 53; 72  
JAMES, W.; 45  
KANT, I.; 50  
KELVIN, W. T.; 55  
LASAGA MEDINA, J.; 17; 18; 66  
LEIBNIZ, G. W.; 40; 73  
MALLARMÉ, S.; 44  
MARÍAS, J.; 1; 2; 11; 12; 13; 14; 17; 18;  
20; 23  
NATORP, P.; 5  
NEWTON, I.; 40  
ORRINGER, N.; 39; 41; 54  
PARMÉNIDES; 13; 14  
PLATÓN; 2; 3; 20; 21; 22  
PRIMO DE RIVERA, J. A.; 30; 31  
RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A.; 34  
SAN MARTÍN, J.; 6; 8; 34; 53; 56; 57;  
68; 71  
SCHELER, M.; 40; 41; 44  
SCHOPENHAUER, A.; 7  
SÓCRATES; 21; 33  
TOMÁS DE AQUINO; 12  
VELA, F.; 17; 32; 33; 34  
WAGNER, R.; 26; 27  
WEYL, H.; 39; 40; 41  
WUNDT, W.; 7  
ZIEGLER, L.; 26

## ÍNDICE DE MATERIAS

### A

*a priori* fundamental de la historia; 37  
absolutamente problema; 49  
academia platónica; 27  
*Acerca del alma* (ARISTÓTELES); 22  
actitud mental; 47; 59  
actitud nativa y espontánea de nuestra mente; 45  
activa correlación; 65  
actividad filosófica; 34  
actividad teórica; 47; 48  
acto del pensar; 62; 64  
agnosticismo; 28  
*ahora*; 70  
*alétheia*; 3; 12-15; 51  
    *apocalipsis*; 13  
    *descubrimiento; revelación*; 13  
alucinaciones; 58  
análisis social y cultural de la vida concreta; 71  
antigüedad; 57  
antiguos; 59; 66  
antropología filosófica; 2  
apariencia; 14; 27; 63  
apetito del filósofo para el Universo; 45  
Argentina; 23; 31  
armonía de contrarios  
    arco y lira de Heráclito; 68  
*arrojados* en el mundo; 69  
arte; 26; 53

astrólogos; 67  
atributo temporal; 37  
*Aufhebung* hegeliana; 60  
    superar conservando; 60  
aurora de la *razón histórica*; 73

### B

biología; 25; 26; 35; 40  
    fenómenos orgánicos; 39  
biólogos; 25; 67  
burgués  
    dominar las cosas; 29  
    *homo oeconomicus*; 29  
    jurisprudencia (técnica social del derecho); 29  
    mercado; 29  
    policía; 29  
burguesía; 29  
    predominio de la burguesía; 40  
búsqueda de la sistematicidad; 2-4; 33; 35; 72  
búsqueda de la verdad; 12

### C

cambio del hombre; 37  
cambio generacional; 28  
cambio metafísico; 3  
cátedra de Metafísica; 11; 30  
categorías de la vida; 65; 66  
    vida es un *darse cuenta* (primera categoría); 67

- vida es encontrarse en el mundo  
(segunda categoría); 67
- vida es decisión (tercera categoría);  
69
- categorías aristotélicas; 66
- categorías tradicionales del ser cósmico;  
66; 72
- ciencia; 6; 20; 25; 26; 29; 39; 41; 44;  
45; 47; 52
- crisis de los principios de la ciencia;  
25; 28; 41; 42
- error de la ciencia; 26
- imperialismo; 26
- interés para la filosofía; 25
- nueva ciencia (nuova scienza)*; 40
- pretensión de la ciencia; 26
- problema relativo o parcial; 42
- revolución de la ciencia  
experimental; 27
- satisfacer las exigencias humanas; 25
- teoría o sistema de teorías  
determinado; 6
- verdad única y exclusiva; 26
- ciencias; 6; 25; 26; 39; 42-44; 46; 56
- ciencias naturales; 35; 40
- dan por supuestos; 6
- verdades adquiridas; 6
- científicos; 6; 42; 47
- tarea principal de los científicos; 40
- cientifismo; 41
- ciencia como único saber válido; 41
- circunnavegaciones* (giros  
concéntricos); 34; 35
- circunstancia*; 1; 11; 12; 15; 16; 23; 38;  
67; 68
- circunstancialismo*; 16
- circunstancias  
históricas y culturales; 16
- claridad  
cortesía del filósofo; 36
- coexistencia; 27
- mi coexistencia con el mundo; 24;  
65; 66
- yo con el mundo; 24
- yo soy para el mundo y el mundo es  
para mí; 65
- cogitatio*; 57
- cogitatio est*; 35; 61
- cogitationes*; 58
- cogito*; 61; 62; 66
- conciencia; 8; 9; 22; 23; 57; 66
- actos de conciencia; 9
- conciencia de; 9
- conciencia humana; 9
- contenidos de la conciencia; 58; 64
- mi conciencia; 58
- nuestra conciencia; 37
- confort* (comodidad); 40
- Congreso de la Asociación Española  
para el Progreso de la Ciencia IV; 5
- conocimiento filosófico; 6; 41; 45; 46
- conocimiento teórico; 20; 50
- consciencia de propia vida; 67

contemporáneos; 38  
contenido mental enunciable; 50  
correlación entre el yo y el mundo; 24;  
65  
creencia  
creencia popular; 36  
creencia vital; 56  
creencias; 49  
creencias elementalísimas; 49; 53  
creencias habituales; 52  
creencias vitales; 56  
crítica a la fenomenología; 72  
cuestiones filosóficas; 25; 32  
cultura; 8; 16-18; 29; 38  
crisis del concepto tradicional de  
cultura; 17  
cultura vital; 18  
función de la vida; 18  
primacía de la cultura sobre la vida;  
17

## D

*dar cuenta y razón*; 20  
dato radical; 35; 56; 57; 61; 64  
datos del Universo; 54; 55  
única cosa que indudablemente  
existe; 54  
decisión; 69  
categoría fundamental de la vida; 70  
deducción; 8  
descripción fenomenológica; 7  
*descubrimiento (alétheia)*; 13  
descubrimiento de Descartes; 35; 59

descubrimiento de la modernidad; 57  
descubrimiento de la vida; 24  
despreocupado; 71  
destino; 36; 71  
nuestro destino; 60  
*desvelación (alétheia)*; 13  
diferencia genérica; 37  
*dii consentes*; 23; 24  
Dios; 27; 34; 49  
*Discours de la méthode* (DESCARTES);  
62  
*disvelamento (alétheia)*; 51  
*doxa*; 20; 52  
opinión natural y espontánea; 52  
duda; 25; 54-57  
duda metódica; 55; 56  
dudar; 56; 57; 61; 63  
*parecerme a mí* que algo es dudoso;  
56; 57

## E

economía; 26  
Edad Antigua; 22  
Edad Moderna; 22; 56; 57  
el ser cósmico del realismo; 60  
el ser del pensamiento; 60; 61; 66  
darse cuenta de sí mismo; 61  
*el ser fundamental*; 48; 49  
el ser separado del mundo; 49  
*El tema de nuestro tiempo* (ORTEGA); 3;  
12; 17-19  
empirismo; 5  
encontrarse; 57; 67-69

- entidad estática; 63  
*episteme*; 20  
*epojé*; 8; 9; 49; 53  
*Erlebnis* (vivencia); 8; 9; 10  
    *Erleben* (vivir); 10  
    *Erlebte* (lo vivido); 10  
error de Descartes; 63; 66  
escepticismo; 36  
escuela platónica; 15; 16  
esencia; 7; 12; 20; 47; 49; 62; 71  
estar ahí; 58  
*Estudios sobre el concepto de sensación*  
(HOFFMANN); 7  
Europa; 40; 41  
existencia; 18; 19; 26; 28; 45; 54-58;  
    61; 64; 66; 71  
existencia de las cosas; 64  
existencia de mi yo; 62  
existencia del mundo; 56  
existencialismo; 16  
existir; 44; 45; 57; 58; 62; 64; 66  
experiencia; 10; 40  
experimento; 40  
    contacto directo con la naturaleza; 41
- F**
- fantasía; 54  
fase radical; 73  
Federación de Estudiantes  
    Universitarios (FUE); 30  
*Fedon* (PLATÓN); 2  
fenómeno; 9; 20; 43; 63  
    biológico; 15  
    carácter virtual; 9  
fenomenología; 3-5; 7-10; 16; 35; 52;  
    56; 73  
    ¿qué es fenomenología?; 8  
    comprensión de la fenomenología en  
        España; 10  
    descripción pura de esencias; 9  
    método de *descripción*; 8  
    método de *legitimación*; 8  
fenomenología de Husserl; 4; 5; 7; 8;  
    10; 35; 52; 53; 72  
fenomenología husserliana; 5; 73  
fenómenos; 16; 27; 45  
fenómenos naturales; 26  
filosofar; 32; 34; 42; 46; 48; 51; 56; 67  
    buscar en el mundo su integridad; 48  
    conocer el Universo; 46  
    filosofar es decir; 51  
    filosofar es vivir; 65  
    necesario filosofar; 42  
filosofía  
    absolutamente problema; 42; 47  
    apetito de transparencia; 51  
    autónoma; 49  
    ciencia de la ciencia; 6  
    ciencia sin suposiciones; 49; 52  
    ciencia sin supuestos; 6  
    conjunto de lo que se puede decir del  
        Universo; 52  
    conocimiento del Universo; 42; 44  
    conocimiento esencial de las primeras  
        y últimas realidades; 27

- conocimiento filosófico como teoría;  
35
- contrario del sentido común; 6
- cosa inevitable, nace de la vida  
misma; 46
- deseo de claridad; 51
- disonancia de las opiniones; 36
- edad anti-filosófica; 39
- filosofía antigua; 22; 66
- filosofía romántica; 50
- historia de la filosofía; 36
- imperativo de Autonomía; 49
- nivel ontológico de la filosofía; 7
- objeto indócil al conocimiento; 41
- paradoja; 49; 52
- principio de Autonomía; 49; 50
- principio de pantonomía o ley de  
totalidad; 50
- problema absoluto; 42; 45
- sistema absoluto de conocimiento; 43
- tarea de reformar los principios de la  
física; 42
- teoría de la ciencia; 6
- teoría de la teoría; 6
- teoría del conocimiento al servicio  
del físico; 41
- teoría o conocimiento teórico del  
Universo; 50
- filosofía cartesiana; 62
- filosofía de alta mar; 29; 39; 72
- filosofía de la *razón vital*; 3; 72; 73
- filosofía de la vida; 17
- filosofía griega; 13; 16
- filosofía idealista; 64
- filosofía moderna; 22; 63
- filosofía neokantiana; 5
- filosofía orteguiana; 1; 2; 3; 65; 72
- filósofo antiguo; 60
- filósofos contemporáneos; 15
- finalidad práctica; 48
- física; 25-28; 35; 40-43; 46; 55
- ante-física*; 46
- átomos; 54; 55
- cálculo infinitesimal de Leibniz; 40
- conocimiento de la física; 6
- conocimiento experimental de la  
naturaleza; 40
- consenso social; 41
- cuasi-realidad; 42
- demostración de los hechos sensibles;  
40
- domar el propio objeto de  
conocimiento; 42
- electrones; 54
- fuerzas; 54
- hegemonía de la física; 40
- leyes naturales de Newton; 40
- física es lo que se puede medir; 52
- manipulación de las cosas; 41
- mecánica de Galileo; 40
- meta-física*; 46
- métodos de la física matemática; 40
- no puede prescindir de la filosofía; 46
- nueva ciencia (nuova scienza)*; 40

pésima filosofía; 28  
planos intermedios de conocimiento;  
28  
precisión práctica; 40  
preocupación filosófica de los físicos;  
42  
realidad física; 42; 44  
realidades intermedias; 27  
reformular sus principios; 46  
simple conocimiento simbólico; 41  
teoría física; 54; 55  
triunfo de la física; 40  
utilidad; 28  
utilidad práctica; 40  
verdad derivada por manipulaciones  
humanas; 54  
verdad incompleta y penúltima; 43  
físico; 43  
es un hombre; 46  
físicos; 25; 41; 42; 54; 55  
fuentes vivas de toda la apariencia; 14  
futuro; 69; 70

## G

generaciones  
cambio de las generaciones; 38  
generaciones anteriores; 12; 38  
jóvenes, hombres maduros y viejos;  
38  
*Geworfenheit*  
arrojados; 69  
Grecia; 27; 51  
guerrero; 29

## H

hermenéutica de Heidegger; 73  
historia; 6; 27; 38; 50  
historia de la filosofía; 13; 36; 59  
hombre antiguo; 21; 58; 59  
hombre moderno; 58  
hombre occidental; 16  
hombre primitivo; 58; 59  
humanidad; 28; 29; 39

## I

*Idea del teatro* (ORTEGA); 32  
idea tradicional del ser; 63  
idealismo; 7; 22; 28; 57-61; 64; 73  
antítesis entre vida y filosofía; 59  
carácter antinatural; 59  
idealismo moderno; 24  
suspender la creencia en la realidad  
exterior; 64  
idealismo de Descartes; 64  
*Ideas para una fenomenología pura*  
(HUSSERL); 5  
ideología; 28  
imaginación; 22; 54  
imperativo de autonomía; 6  
imperialismo; 27  
imperialismo de la física; 29; 41; 72  
imperialismo musical; 26  
inducción; 8  
inexistencia; 56  
influencia de Heidegger; 73  
innovación metafísica; 60  
intelecto; 22; 33; 43; 48

interdependencia entre el yo y el

mundo; 24; 66; 72

intimidad; 8; 21; 57; 58; 60; 66

*Introducción a los problemas actuales  
de la filosofía* (ORTEGA); 23

intuición; 7; 8; 17; 52

contenido de la intuición; 8

intuición de lo insensible; 52

intuición esencial; 8

intuición individual; 8

intuición sensible; 52

presencia inmediata; 52

investigación filosófica; 21; 34; 43; 47;  
49

*Investigaciones lógicas* (HUSSERL); 5; 6

método de Jericó; 34; 35

justicia pública; 29

## L

*La idea de principio en Leibniz y la  
evolución de la teoría deductiva*  
(ORTEGA); 73

*La rebelión de las masas* (ORTEGA); 71

*La República* (PLATÓN); 20

las cosas; 22; 57; 58

*Las dos grandes metáforas* (ORTEGA);  
21; 22

*Las tres grandes metáforas* (ORTEGA);  
23

latencia y presencia; 14

*Lebenswelt*

*mundo vital*; 67

*lógos*; 20

## M

manifestación; 20; 51; 63

manifestarse; 12; 57; 63

manifestarse del ser de las cosas; 51

matemáticas; 39; 40

números y la extensión; 39

matemático; 20; 39; 43

materia; 26; 28; 40; 43; 50

materialismo; 28; 50

*Meditaciones del Quijote* (ORTEGA); 3;  
11; 12; 13; 14; 15; 18; 68

*Meditationes de prima philosophia*  
(DESCARTES); 62

*Méditations Metaphysiques*  
(DESCARTES); 63

mente; 21; 22; 45

nuestra mente; 70

primacía de la mente; 57

mente humana; 46

*Metafísica* (ARISTÓTELES); 45;

metafísica; 2; 14

nueva metafísica; 27

metafísica de la *razón vital*; 72

metafísica de la vida humana; 71

metáfora

primera navegación; 2

segunda navegación; 2; 3; 25; 30; 72

tercera navegación; 73

metáfora; 21-24; 32

sello y tabla de cera (primera  
metáfora); 21

- continente y contenido (segunda metáfora); 22
- dii consentes* (tercera metáfora); 24
- quirúrgica operación*; 60
- método de investigación científica; 40
- método deductivo; 52
- método inductivo; 52
- métodos científicos; 26
- métodos de conocimiento científico; 39
- métodos filosóficos; 25
- misticismo; 51
- místico; 50
- mitología; 23; 44
- modernidad; 18; 35; 57; 59
- Multiverso (Multiverse); 45
- mundo; 11; 12; 21-24; 27; 28; 38; 45-48; 50; 52; 55; 56; 64-68; 70; 72
- atributo de la vida; 67
- entorno circunstante; 40
- fragmentariedad del mundo; 48
- fragmento; 48
- ilusión; 55
- mundo corpóreo; 41
- mundo en la Edad Antigua; 22
- mundo en que vivir; 69
- mundo exterior; 55; 56; 60; 64
- mundo circunstante; 35
- mundo vital; 67
- nuestro mundo; 48; 55; 70
- realidad del mundo; 60
- música; 26; 27
- musicalidad; 27
- valor musical de Wagner; 27
- N**
- naturaleza; 27; 28; 40-43; 51; 62
- necesidades *esenciales*; 7
- neokantismo
- neokantismo científico; 39
- Ni vitalismo ni racionalismo* (ORTEGA); 20; 21
- nuestra vida; 65; 69; 70
- nuestro conocimiento; 54
- nueva categoría del ser; 64
- nueva realidad primordial; 66
- nuevo dato radical; 35; 66; 72
- nuevo dato radical del Universo; 65
- nuevo modo de ser; 57
- nuevo tipo de hombre; 28; 29
- O**
- objeto; 8; 9; 20-24; 34; 42; 43; 48; 50; 52; 54; 55; 62
- objeto de investigación; 43; 47
- objeto individual; 8
- objeto pensado; 62
- ocuparse*; 68
- ontología; 51
- ontología antigua; 54
- opinión común; 49
- opinión natural; 49
- organismo; 26
- P**
- para-doxa*; 52
- parecer*; 63
- pasado; 69; 70

- pensado; 22; 36; 37; 62; 64
- pensamiento; 1; 20; 36; 40; 49; 57; 58;  
60-64; 66; 68
- existe *cuando y porque* me doy  
cuenta de él; 58
- no se puede negar; 56
- sujeto del pensamiento; 63; 64
- pensamiento antiguo y medieval; 21
- pensamiento científico; 21
- pensamiento filosófico; 1; 2; 12; 25; 50;  
73
- pensar; 19; 37; 54; 56; 57; 61-65; 67
- percepción; 7; 8; 22; 40; 55
- percepción del mundo; 22
- período de la madurez; 3; 34
- perspectiva; 28; 37; 70
- perspectivismo*
- doctrina de la perspectiva; 19
- phýsis*; 14
- Pidiendo un Goethe desde dentro*  
(ORTEGA); 19
- Pleamar filosófica* (ORTEGA); 3; 25; 27;  
28
- población; 29
- ¿Por qué se vuelve a la filosofía?*  
(ORTEGA); 31
- positivismo; 14; 28
- triunfo del positivismo; 35
- pragmatismo; 41
- pragmatismo americano; 41
- preocupación; 71
- tarea cotidiana; 71
- pre-ocuparse*; 70; 71
- presencias inmediatas; 9
- presente; 38; 69; 70
- presente cósmico; 70
- prima philosophia*; 27
- Primera introducción a la Teoría de la  
Ciencia* (FICHTE); 28
- primitivismo; 18
- principio; 7; 20; 21; 57; 66; 67
- arché*; 14
- principio ascético; 50
- principio metódico; 49
- principio originario; 43
- Principios de metafísica según la razón  
vital* (ORTEGA); 23; 73
- problema absoluto; 49
- problema práctico; 47; 48
- problema teórico; 47; 48
- problemas fundamentales; 26; 28
- problemáticas universales; 28
- profesor de filosofía; 3; 11
- in partibus infidelium*; 3; 11
- profundidad y superficie; 14
- Prólogo a un edición de sus obras*  
(ORTEGA); 2; 15; 25
- Prólogo para alemanes* (ORTEGA); 5;  
23; 73
- psicología; 9

## Q

*¿Qué es conocimiento?* (ORTEGA); 72

¿*Qué es filosofía?* (ORTEGA); 1-3; 6;  
24; 25; 29; 30-35; 39; 40; 42; 46; 52;  
54; 56; 57; 62; 63; 67-69; 71; 72

¿*Qué es la ciencia, qué la filosofía?*  
(ORTEGA); 31

¿*Qué es la vida?* (ORTEGA); 72

¿*Qué es nuestra vida?* (ORTEGA); 31

## R

racionalismo; 18; 19

racio-vitalismo; 19; 20

razón; 20; 38

nueva idea de razón; 18

sinrazón; 38

someter la razón a la vitalidad; 18

*razón histórica*; 73

*razón pura*; 18; 19

*razón vital*; 3; 18-20; 72

razonar; 20

realidad; 1; 9; 13; 14; 16; 19; 21; 22;

24; 40; 42; 47; 48; 57; 58; 66

realidad del mundo; 56

realidad exterior; 58

realidad latente; 63

realidad radical; 24

realismo; 21; 60

realismo antiguo; 23; 60

reducción eidética; 8

reducción fenomenológica; 8

relativismo; 18

religión; 26; 27; 49

Renacimiento; 50

representación; 7

*res cogitans*; 62; 63

revelación; 13; 51

revolución científica; 3

## S

saber filosófico; 50

saber místico; 50

sacerdote; 29

iglesia; 29

salvación eterna; 29

segunda navegación; 2; 3; 25; 30; 72

*Sein und Zeit* (HEIDEGGER); 3; 15; 25;  
68; 69; 70

sensación; 7

“Sensación, construcción e intuición”

(ORTEGA); 3; 5; 6; 52

sentido auténtico; 20

sentido común

verdades adquiridas; 6

sentidos; 20; 27; 39; 55; 66

sentimiento de admiración (maravilla)

origen de la filosofía; 45

ser cósmico de la antigüedad; 61

ser del pensamiento

ser activo, dinámico; 58

ser humano biológico y vital; 18

ser idea; 58

siglo XVI; 40

siglo XIX; 29

siglo XX; 16; 17; 26

simbología; 41

sinfonías; 27

obras artísticas universales; 27

- sistema espacio-tiempo; 45  
sistema filosófico del idealismo; 57  
sistematización; 1; 5; 25; 73  
“Sobre el concepto de sensación”  
(ORTEGA); 3; 5; 7-9; 34  
“Sobre la fenomenología” (ORTEGA);  
72  
*Sobre la naturaleza* (PARMÉNIDES); 13;  
14  
*Sobre la realidad radical* (ORTEGA); 72  
*Sorge* (cuidado); 70; 71  
subjetividad; 21; 23; 24; 35; 57; 58; 64;  
66  
subjetivismo; 64  
sujeto; 10; 21-24; 37; 62; 64  
superación del idealismo; 3; 20; 35; 60  
superación del realismo y del idealismo;  
23  
superar la dualidad yo-mundo; 68  
superar la modernidad; 60  
sustancia; 62; 63; 66
- T**
- tarea de la filosofía orteguiana; 60  
tarea del filósofo; 45  
tarea del hombre; 13  
teatro; 31; 57; 64  
    profanidad del teatro; 32  
técnica; 29; 46  
    cultura de los medios materiales; 29  
*Teeteto* (PLATÓN); 21; 22  
temporalidad; 37  
teoría
- sistema de conceptos; 50  
teoría de la *razón*; 20  
teoría de la verdad; 13; 15  
teoría neokantiana; 5  
terminología hermética; 36  
términos técnicos de la filosofía  
    orteguiana; 68  
terrorismo de los laboratorios; 3; 39; 41  
tesis idealista; 21  
tesis realista; 21  
*thaumázein* (admiración, maravilla); 45  
tiempo; 7; 37; 38; 60; 70  
tiempo cósmico; 70  
tiempo lineal; 70  
tiempo real interior; 70  
totalidad; 44  
tradición judío-cristiana; 16  
tradicional categoría del ser; 61  
tres posibilidades de teoría del  
    conocimiento; 5
- U**
- Unas lecciones de metafísica* (ORTEGA);  
73  
universalismo; 50  
Universo; 14; 19; 23; 27; 43; 45; 46; 48;  
49; 52; 54-57; 60; 61; 64-66; 72  
dimensiones paralelas (Multiverso);  
45  
Multiverso; 45  
todo cuanto hay; 42; 43; 44; 49  
todo lo que existe; 44  
todo lo que hay; 44; 45; 49; 57

- totalidad; 48  
utilidad práctica; 41
- V**
- verdad; 6; 8; 11-15; 18; 19; 26; 28; 36;  
37; 41; 51; 55; 56; 61  
*adaequatio rei et intellectus*; 12  
*alétheia*; 3; 12-15; 51  
historicidad de la verdad; 35; 36  
verdad de las cosas; 14; 52  
*veritas*; 13  
verdad científica; 26; 43; 44  
conocimiento de una parte del  
Universo; 43  
exacta pero insuficiente; 44  
verdad filosófica; 43; 44  
inexacta pero suficiente; 44  
verdad física; 27  
verdad radical; 66  
*Verdad y perspectiva* (ORTEGA); 19  
verdadera realidad; 14  
verdades supuestas; 49  
verdades teóricas; 51  
vida; 10; 15; 18; 19; 24; 26; 32; 35; 45;  
46; 49; 53; 59; 67-71  
actividad continuamente proyectada  
hacia adelante; 69  
atributo temporal; 69  
binomio vida/cultura; 17; 18  
continuo devenir; 66  
correlación entre el yo y el mundo;  
35  
dimensión de fatalidad; 69  
es lo que somos y lo que hacemos; 67  
esencia de nuestra vida; 65  
finalidad; 69  
fuerza de la vida; 18  
horizonte limitado de posibilidad; 69  
mi vida; 65; 66  
nuestra vida; 40; 65; 68-71  
nuestra vida es un hacer; 69  
nuevo dato indudable del Universo;  
65  
nuevo dato radical; 72  
ocuparse de algo; 69  
realidad primaria; 65  
temporalidad de la vida; 70  
vida biológica; 15  
vida cambiante; 18  
vida como *pre-ocupación*; 70  
vida cotidiana; 16; 40  
vida del hombre; 16  
vida humana; 15; 18; 38; 46; 67; 71  
vida humana individual; 35  
vida natural; 53  
*Vida como ejecución (el ser ejecutivo)*  
(ORTEGA); 72  
vida cultural española; 32  
vida noble; 71  
vida vulgar; 71  
virir; 55; 56; 65-71  
decidir lo que seremos; 69; 70  
determinar nuestro futuro; 69  
dirigirse hacia el mundo; 45  
encontrarse en el mundo; 68

- es hallarse; 68  
lo que hacemos y nos pasa; 67  
estar en contacto con el mundo; 45  
ocuparse del mundo; 45  
ser transparente a sí mismos; 67  
visión; 24; 34; 50; 52; 64  
visión perspectivística; 24  
vitalismo; 16; 19  
*vivencia*; 8-10  
*voluptuosidad*; 36
- W**
- wagnerismo; 27
- Y**
- yo; 10; 12; 15; 23; 24; 32; 58; 60; 62-  
66; 68; 72  
yo idealista; 60