

Trabajo de fin de máster

Metafísica desde la razón vital

Análisis de algunos aspectos principales de la metafísica de Ortega

Álvaro Márquez Cabeza
15-6-2018

«No hay, pues, grandes probabilidades de que una obra como la mía, que, aunque de escaso valor, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y elisiones, muy entretejida con toda una trayectoria vital, encuentre el ánimo generoso que se afane, de verdad, en entenderla. Obras más abstractas, desligadas por su propósito y estilo de la vida personal en que surgieron, pueden ser más fácilmente asimiladas, porque requieren menos faena interpretativa. Pero cada una de las páginas aquí reunidas resumió mi existencia entera a la hora en que fue escrita, y, yuxtapuestas, representan la melodía de mi destino personal.

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

Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial¹».

- José Ortega y Gasset.

¹ Ortega y Gasset, José, *A una edición de sus Obras*. En *Obras completas*, tomo VI. Madrid, Revista de Occidente, 1964, p.347.

Resumen

La metafísica de la razón vital, que recorreremos en este trabajo, está contenida en la fórmula que halla Ortega en *Las Meditaciones del Quijote*: «yo soy yo y mi circunstancia, si no la salvo a ella no me salvo yo». A partir de los elementos fundamentales de su metafísica (estructura, escorzo, concepto, perspectiva, etc.) iremos desvelando el significado contenido en esa primera fórmula de 1914.

Palabras clave: razón vital, circunstancia, estructura, escorzo, concepto, perspectiva.

Abstract

Metaphysic of the vital reason, which we develop in this work, is revealed in the sentence that Ortega found in *Meditations on Quixote*: «I am I and my circumstance, and if I don't save it I don't save myself». Thereon his metaphysic's main aspects (structure, foreshortening, concept, perspective, etc.) we will reveal the meaning contain in that first sentence of 1914.

Key words: vital reason, circumstance, structure, foreshortening, concept, perspective.

Abreviaturas

RM: *Rebelión de las masas*.

MQ: *Meditaciones del Quijote*.

IF: *Introducción a la filosofía*.

CV: *Circunstancia y vocación*.

LM: *Libertad y método*.

AO: *Acerca de Ortega*.

AP: "Adán en el paraíso".

HG: *El Hombre y la Gente*.

MT: "Mereología, teoría del conocimiento y metafísica de Ortega como fundamento de la Antropología Metafísica de Julián Marías".

QF: *¿Qué es filosofía? Unas lecciones de metafísica*.

Índice

Introducción.

1. Pensar como saber a qué atenerse.
2. El descubrimiento de la vida como realidad radical.
3. Circunstancia y proyecto.
4. Mereología, teoría del conocimiento y metafísica.
5. Verdad, autenticidad y razón.
 - 5.1. Perspectivismo frente al relativismo.
 - 5.2. Autenticidad: heroísmo y tragedia
 - 5.3. El descubrimiento de la verdad como *alétheia* o apocalipsis.
 - 5.4. Concepto y cultura.
 - 5.5. Más allá de la *alétheia*.
 - 5.6. La vocación.
6. Vida personal y vida humana.

*Descubriendo a la persona a través de la alteridad.

Introducción

Antes de sumergirnos a fondo en la metafísica de Ortega, hay que entender que esta nace como un proyecto de salvación de su circunstancia y, por tanto, iremos viendo como adquiere plenitud de sentido en vista de ella. Toda la obra de Ortega, como Julián Marías nos advierte, es circunstancial y la circunstancia, en la que al filósofo español le va su vida, es España.

Al final de su libro más leído *La Rebelión de las masas*, Ortega nos advertía del gran peligro que sobrevenía al hombre de nuestro tiempo, el cual está inmerso en una actitud vital decadente originada por lo que llamó: la desmoralización de Europa². En este mismo libro nos advierte de los peligros del hombre masa. Éste cree que el mundo ha sido hecho para él y es desagradecido pues no se ocupa en conocer los sacrificios que han sido necesarios para legarle un mundo más lleno de facilidades que cualquier otro pasado. El hombre masa frente a la élite no entiende que la libertad es ponerse al servicio de una instancia superior, libremente el hombre auténtico apela siempre a una norma moral más allá de él. Esta es la clave de nuestro tiempo, la pérdida de moralidad y, por tanto, de autenticidad y libertad que son abandonadas bajo la seducción de un Estado del bienestar que nos lo dé todo sin exigirnos nada a cambio.

«Nunca el hombre-masa hubiera apelado a nada fuera de él si la *circunstancia* no le hubiese forzado violentamente a ello. Como ahora la circunstancia no le obliga, el eterno hombre-masa, consecuente con su índole, deja de apelar y se siente soberano de su vida. En cambio, el hombre selecto o excelente está constituido por una íntima necesidad de apelar de sí mismo a una norma más allá de él, superior a él, a cuyo servicio libremente se pone.»

A esta peculiar situación crítica del hombre presente, con la que Julián Marías empieza también su *Introducción a la filosofía*, es a la que toda su filosofía pretende responder, ofreciéndonos una verdad en la que instalarnos, es decir, una certidumbre a partir de la cuál saber a qué atenernos y un método para penetrar en los problemas que anuncian en sus libros, los cuales no tienen poco de proféticos.

² cf. Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas* (1929). Madrid, Planeta de Agostini, 1985.

Hace poco, Diana, una compañera mía de máster, declaraba que el hombre hoy temía quedarse a solas consigo mismo³. Esta frase nos estremeció a todos, no sólo por su veracidad, sino por las graves implicaciones que esto supone y de las que nos avisa Ortega en *El hombre y la gente* y *La rebelión de las masas*. El mayor valor del hombre europeo es su cultura; ésta no la creamos; nos ha sido dada y, avisa Ortega, si no la cultivamos, tenemos la posibilidad de perderla. Integrar la cultura mediterránea o latina, de superficies, impresionista o alterada, con la cultura alemana de profundidades, meditada, en suma, ensimismada, es el proyecto que acomete Ortega ya en su primer libro de 1914: *Las meditaciones del Quijote*. En él queda expuesta la génesis misma de su metafísica como teoría intrínseca de la vida, junto con el proyecto de creación del hombre europeo que integre esas dos culturas caracterizadas por los dos elementos que adquirirán un mayor desarrollo en el *Hombre y la Gente*: la alteración y el ensimismamiento o, como son expuestos en 1914, la cultura de latencias y la cultura de superficies.

Estos problemas son los que marcan la necesidad de una filosofía radicada en la vida humana, como teoría intrínseca de ella, y que me llevan a intentar instalarme en el pensamiento de la razón vital. En este trabajo me dispongo a intentar hallar los principios mismos de la razón vital contenidos ya en *Las meditaciones del Quijote* y *Adán en el paraíso*, en las que Ortega da con el centro fundamental de su filosofía: «yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo⁴». Para entender esta frase hemos de dar primero un rodeo por la mereología⁵ y la metafísica de Ortega, hasta llegar a su teoría de la vida colectiva y la vida personal cómo una manera única e irreductible de vivir ésta.

³ Ensimismarse en la teoría que expondrá Ortega en el *Hombre y la Gente*. El ensimismamiento es, frente al estar fuera de sí de la alteración, un estar consigo mismo, una interioridad que brota a la luz de la cultura. Cultura es ensimismamiento, llama al hombre a la intimidad consigo mismo, a vivirse en su condición de radical soledad.

⁴ Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote* (1914). Edición de Julián Marías. Madrid, Cátedra, 2014, p. 77.

⁵ Éste es el concepto con el que Francesco de Nigris denomina a la teoría del todo y las partes de Ortega en "Mereología, teoría del conocimiento y metafísica de Ortega como fundamento de la Antropología Metafísica de Julián Marías". Universidad Complutense de Madrid, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 35 (1).

1. Pensar como saber a qué atenerse.

Para entrar en la metafísica de Ortega hemos de entender que el hombre siempre se encuentra en una situación que no ha elegido, que le es dada hecha. Hay dos elementos de necesidad o de no elección fundamentales en la metafísica de Ortega, estos son la vocación y la situación. Ambos son céntricos en su pensamiento, exigiéndole siempre a nuestra vida, que nunca es dada, sino que hemos de hacérsela, un quehacer que la motive, dirigiéndola a unas u otras empresas, a unos u otros destinos.

Como empezamos a ver hay siempre una complicación (co-implicación) de dos elementos que juegan un gran papel en su pensamiento: libertad y necesidad. Cuando vayamos recorriendo el sistema de la razón vital, estos aspectos de su pensamiento van a ir entrando fuertemente en relación y la integración de ambos nos dará las claves para entender la vida humana como proyecto personal, moral y auténtico. Por ahora, empezamos a vislumbrar que la situación nos es dada, pero en ella hay algo que aún no está dado hecho, sino que se está haciendo, eso que se está haciendo es en terminología de Julián Marías, la persona y, de Ortega, mi vida, que es el primer yo de la fórmula central de su pensamiento hallada ya en 1914.

Sin embargo, antes de entrar en el centro de su pensamiento, quedan muchas cosas por justificar. En principio, decíamos yo me encuentro en una situación dada y esta es siempre un repertorio de «exigencias y posibilidades⁶», pero nuestra vida (persona) no está todavía hecha, sino por hacer. Aunque no elegimos la situación, siempre tenemos que responder a ella, tenemos que elegirnos a nosotros mismos en ella y, por muy restringida, por muy acotada que sean mis posibilidades siempre tengo que elegir una, es decir, hay siempre más de una posibilidad. Tomemos el ejemplo de Julián Marías del acantilado:

«Si yo me paseo al borde de un precipicio, entre mis posibilidades se cuenta la de precipitarme por él; pero si estoy cayendo, la caída no es ya una posibilidad para mí; lo será, en cambio, el afrontarla con uno u otro temple⁷».

Como vemos, en cualquier situación que se presente en nuestra vida siempre surgen, como mínimo, dos posibilidades, esa es su libertad intrínseca. Así mismo, tengo forzosamente que hacer algo con ellas, aún si elijo no elegir ninguna, eso ya es una

⁶ Marías, Julián, *Introducción a la filosofía* (1947). Madrid, Revista de Occidente, 1953, p. 95.

⁷ *Ibid.* IF, p. 362.

elección, con lo que siempre tengo que hacer algo con ellas, ese es el carácter de necesidad que me impone mi vida como quehacer. Por tanto, la situación siempre *nos* exige hacer algo con ella, lo que hacemos con ella somos nosotros, lo que todavía no está hecho y es el segundo yo de la fórmula orteguiana⁸.

El «mundo» empieza a dársenos como una estructura que parece clausurada (por la situación), pero que, a la vez, el hombre la abre continuamente; ejerciendo su libertad (su quehacer o proyecto) abre la estructura que parecía clausurada. Necesidad y libertad (circunstancia y proyecto) como venía antes anunciando están co-implicadas, parecen elementos opuestos que entran en tensión, pero ambos son dimensiones de la estructura que reobran uno sobre el otro, abriéndola o clausurándola. Con ello, empezamos a ver el carácter dinámico de la vida, que, frente a la metafísica de raíz parmenídea, se define desde el *hacer* y desde el *ser*. En la vida siempre me encuentro haciendo algo, incluso el pensar ya es un modo de acción y, mediante estas acciones, voy realizando mi vida y voy dejando grabada en ella una imagen de mí. Por ello, Ortega nos advierte continuamente de la necesidad de una metafísica no eleática, es decir, no centrada en el *ser*, que siempre es hierático, inmóvil, sino una consideración de la vida como movimiento, acción, *hacer*.

El «mundo», tal como nos lo presenta Julián Marías, está siempre en movimiento dinámico como una estructura que continuamente se está abriendo y clausurando. Pero ¿cómo se abre y se clausura esa estructura? El mundo es siempre un sistema de creencias en el que estamos instalados y una primera definición de éstas podría ser seguridades, certezas en las que se está. Ellas hacen del mundo algo ordenado, esperado, seguro, pues nos atenemos inconscientemente a ellas para hacer nuestra vida; son certezas en las que estamos y que orientan nuestro hacer, produciendo una espera del mundo. Por ejemplo, frente al empirismo de Hume, yo siempre espero que el sol salga por la mañana, vivo en esa creencia y ella me permite saber a qué atenerme para dedicarme a otras actividades.

Saber no es conocer lo que las cosas son, sino un saber a qué atenernos. Este sistema de creencias o vigencias en el que estamos es el mundo que, como ya vamos viendo, no es una simple estructura física dada y con la que nos encontramos, sino un sistema de creencias que lleva en sí la huella de todas las vidas pasadas, esto es, de la vida colectiva, que penetra en toda vida individual y la posibilita. «La vida individual, en suma, es una

⁸ Ahora sólo estoy exponiendo unos conceptos básicos para orientarnos en la razón vital que posteriormente serán desarrollados menos esquemáticamente.

manera única e irreductible de vivir la vida colectiva, y la verdadera originalidad puede brotar sólo espontánea y forzosamente de la autenticidad y de la fidelidad a la verdad, y no del mero propósito⁹».

Así pues, nos encontramos en un sistema de creencias, que nos aportan seguridades; por ello, cuando éstas se quiebran, sobre todo en las épocas de crisis, el hombre no sabe a qué atenerse; entonces, se pone a pensar. El pensamiento es, como expone Julián Marías y Ortega, un acto que ejecuta el hombre cuando no sabe a qué atenerse, cuando sus certezas o creencias se rompen y tiene que sustituirlas por otras nuevas¹⁰. Decíamos que las certidumbres en las que estamos son las creencias, no somos conscientes de ellas. Cuando estas empiezan a entrar en crisis, se vuelven ideas, se *ideifican*. Por tanto, mientras aquéllas son certidumbres en las que se está, éstas son certidumbres a las que se llega, superando la incertidumbre de las primeras y caracterizándose por su *iluminación*¹¹ y seguridad.

El pensamiento, tal y como acabamos de ver en Ortega, no puede entenderse como abstracción de la realidad, sino todo lo contrario: «pensar es circunstancializar¹²». El pensamiento como hemos visto es un conjunto de actos que realizamos para saber a qué atenernos en una situación problemática, es decir, ante una época de crisis o derrumbamiento de las creencias.

«Y esto es la filosofía: antes que un sistema de doctrinas cristalizadas, una doctrina de liberación íntima que enseña a sacar el pensamiento propio y vivo de todas las ligaduras dogmáticas¹³».

Veamos la significación de esta frase a través de una de las observaciones de Marías en las meditaciones del Quijote, refiriéndose al siglo XIX:

⁹ De Nigris, Francesco, *Libertad y método. El liberalismo desde la perspectiva personal de Ortega y Marías*. Madrid, Fundación universitaria española, 2003, p. 16.

¹⁰ Cf. IF, p. 96.

¹¹ Pongo en cursiva el término *iluminación* porque proviene de una de las metáforas de Ortega en *Meditaciones del Quijote*, que tiene importancia en su pensamiento y sobre la que volveré más adelante.

¹² Marías, Julián, *Circunstancia y vocación* (1973). Madrid, El Alción, 1973, p. 213.

¹³ Ortega y Gasset, José, *La «pedagogía general derivada del fin de la educación (1914)» de J. F. Herbart*. En tomo VI de *Obras Completas*. Madrid, Revista de Occidente, 1964, p. 266.

«¿Cómo va a tolerar un siglo que se ha llamado a sí mismo moderno, el intento de sustituir sus ideas por otras y, consecuentemente, declarar las suyas anticuadas, no modernas?... Por mi parte, la suerte está echada; muy siglo XX¹⁴».

En ambas citas Ortega subraya la necesidad de un pensamiento como un saber a qué atenerse en la vida, ligado a ésta y, puesto que la vida, como veníamos diciendo, es dinámica, así ha de serlo el pensamiento. Por tanto, de nuevo, vuelve a cargar contra la razón clásica (parmenídea decía antes) que busca hieratizar la verdad, apropiársela como algo absoluto que pueda *tenerse*. El dogmatismo es el peligro del pensamiento inauténtico¹⁵ que no busca nuevas certezas que reemplacen a las que se alcanzó y que van perdiendo su vigencia, para «cristalizarlas», es decir, convertir la verdad a la que se ha llegado en absoluta y, por tanto, acabar con la libertad del pensamiento, que como antes decíamos, su función en la vida es desvelar las estructuras que aparecían clausuradas. Por tanto, el pensamiento tiene que ser fiel a la verdad si este no quiere volverse dogmatismo y, en consecuencia, estructura clausurada que ponga fin a la libertad.

Ortega desde el principio de su obra se enfrenta a estas actitudes dogmáticas que clausuran el pensamiento, acotan sus horizontes y convierten la realidad en puro determinismo. De ahí su crítica continua a los sistemas de pensamiento que se han instalado en un hieratismo de la verdad (realismo e idealismo, entre muchos otros sistemas que han entendido la verdad como adecuación) y los continuos dogmatismos que impregnan la ciencia del siglo XIX (sobre todo el darwinismo criticado al final de las *Meditaciones del Quijote*). Estas posturas ofrecen una posición reduccionista de la realidad, intentan hieratizar el pensamiento y, por tanto, despojarlo de su función, la de abrir la estructura de la realidad con el fin de encontrar nuevas certidumbres, en resumen, despojarlo de su función de libertad; este es el «pecado cordial» que proviene de la falta de amor¹⁶. Por ello, la razón vital adquiere la concreción circunstancial que venía postulando, busca hacerse cargo de la realidad y los problemas de su época, con lo que buscará abrir la interpretación de la realidad, cuya estructura había clausurado el dogmatismo. Para ello, Ortega intentará elevar a su raza, reformando el español de su época, llenando la lengua de contenido y, por tanto, rescatando y creando conceptos

¹⁴ Marías citando a Ortega en sus notas a las *MQ*. La cita proviene del tomo I del *Espectador*, p. 21-23.

¹⁵ Por ahora, entendamos que el pensamiento es función de la vida, reobra sobre ella y abre las estructuras que antes parecían clausuradas para llegar a nuevas verdades o certidumbres a las que atenernos. Su fidelidad a la verdad es marca, por tanto, de su autenticidad.

¹⁶ Cf. *MQ*, p. 105.

perdidos, necesarios para que el hombre adquiriera claridad, y se oriente con el pensamiento desde su raza.

El pensamiento es pues un saber a qué atenerse con respecto a una situación crítica y que responde a la necesidad de certidumbre del hombre, pero esto no ha de confundirse con el conocimiento, el cuál es una forma más del pensamiento y, como nos advierte Ortega en la *Rebelión de las masas*, si no se cultiva, desaparece.

En resumen, si queremos definir algo lo tenemos que acotar, tenemos que hallar sus límites, esto es una idea y una ficción, un criterio para atenernos, pero no es nada en sí ni nada en mí, su función es sólo saber a qué atenernos, que es la función del pensamiento. Pero, ese saber a qué atenernos nos permite manejar las cosas, conceptuarlas, que es una tarea que hacemos continuamente; con ello, sabemos a qué atenernos respecto a lo que hay y lo primero que hacemos es hacerlo funcionar «percepto es concepto». Ortega entiende que ser es un siendo y, más bien, un funcionando. Las creencias son verdades que van construyendo la historia misma.

Ortega entiende que verdad quiere decir algo que hacemos cuando pensamos, para saber a qué atenernos. La falta de verdad, cuando aparece en un sistema de creencias en el que estamos viene engendrada por esta necesidad que es saber a qué atenernos, es decir, cuando las creencias pierden esta función, es necesario sustituirlas por otras nuevas. El pensamiento desde el punto de vista de Ortega es el hombre que se encuentra ante las cosas y *le urge* saber a qué atenerse.

2. El descubrimiento de la vida como realidad radical.

La filosofía de Ortega se presenta pues, como superación de todo dogmatismo y, sobre todo, del realismo o idealismo al que se acaba reduciendo la filosofía previa. Con ello busca una nueva perspectiva de la realidad que supere las anteriores y consiga deshacer el nudo en que la filosofía ha entrado.

Realismo e idealismo, entiende desde un principio Ortega, son lo mismo. El realismo nos ofrece una teoría de la realidad según la cual ésta produce impresiones en mí, dejando de ella su huella, es decir, su forma y, mediante las facultades superiores del alma, la razón va abstrayendo mediante un proceso inductivo, consiguiendo así ideas para fijarlas en los conceptos. Su máxima expresión se alcanza en el siglo XIX bajo el positivismo de Comte, del que nos advierte Ortega en las *Meditaciones*: «La realidad es de tan feroz genio que no tolera el ideal ni aun cuando es ella misma la idealizada¹⁷»

El idealismo supone el acento opuesto, las cosas se dan en mí, son en mi conciencia. La conciencia objetiva y representa la realidad. Con lo cual toda presentación es representación. Por tanto, la realidad se reduce a conciencia, *res* cartesiana y el hombre es *res cogitans*, cosa pensante. Así, se afirma la primacía ontológica del yo sobre las cosas, pero ese yo ha sido reducido a cosa, a *res*, sin dar una explicación de ella. La diferencia, nos advierte Julián Marías, entre las cosas y el yo es una diferencia meramente de atributos¹⁸, no se dice en ningún momento lo que es esa sustancia a la que Descartes llama *res*.

«El hombre moderno se ha metido en sí, ha vuelto en sí, ha despertado de su inconsciencia cósmica, ha sacudido el sopor que le quedaba de hortaliza, de alga, de mamífero y ha tomado posesión de sí mismo: se ha descubierto. Un buen día va a dar un paso como los usados y nota que tropieza con una cosa extraña, desconocida, insólita: aún no la ve bien, pero la aprieta, y al apretarla nota que es a él a quien le duele, que es él a la vez el apretón y el apretado, que ha tropezado consigo mismo. "Me duele, existo". Cogito, sum¹⁹»

El problema del idealismo es que el ser se reduce a conciencia, entonces el ser real son mis ideas, incluso los actos de la sensibilidad son reducidos a ideas. De una metafísica

¹⁷ Ibid. MQ, p. 243.

¹⁸ Cf. Marías, Julián, *Acerca de Ortega* (1971). Madrid, El Alción, 1971.

¹⁹ Ortega y Gasset, José, *¿Qué es filosofía?* (1929). México, Porrúa, 2004, p. 99.

realista, pasamos a una idealista, la adecuación espontánea de la realidad pasa a ser problemática en el idealismo.

Realismo e idealismo acaban tornándose iguales en su referencia a las cosas. Si el realismo da una descripción de la naturaleza, esa misma descripción procede de una idea previa que la naturaleza deja en mí, por tanto, busca remontarse de la sensibilidad al ideal para adecuarla a la cosa en sí, pero ese ideal es siempre una abstracción que nunca puede llegar a la cosa en sí con sus infinitas *relaciones*. Por otra parte, el idealismo tiene que construir una idea de la cosa en sí, pero dado que a esta siempre subyacen infinitas realidades que la posibilitan, su tarea es infinita, pues habría de contemplarla todas. Por tanto, idealismo es realismo.

El error de ambos nace de haber considerado la verdad como la adecuación del pensamiento a la cosa. La ciencia busca esta misma adecuación del pensamiento a las cosas, con lo que, como veníamos diciendo, se acaba cayendo en posturas dogmáticas. Ortega intuye ya desde *Adán en el Paraíso* (1910) que la realidad no es nada simple ni solitario, sino, «Cada cosa es una relación entre varias²⁰», entiende, pues, la realidad como una producción de infinitud, inalcanzable e inagotable.

Lo que prima en la realidad no es para Ortega las cosas o el yo, no pretende reducir ambas a un concepto abstracto como el de *res*. Él busca la realidad radical, es decir, la concreta, aquélla en que están radicadas las demás. Las cosas y yo estamos, pues radicados en ella, además, puesto que ellas siempre las encuentro referidas a mí, no pueden ser entes aislados como el idealismo y el realismo habían postulado. Por otra parte, el yo al que intenta llegar Descartes, nunca puede ser un yo aislado, pues me lo encuentro siempre con las cosas, si no, volvería a caer en el idealismo. La realidad radical no son las cosas ni yo, sino mi vida, donde radican éstos. Ahora bien, si queríamos alejarnos de toda teoría abstracta, ¿no será ésta otra teoría más que intente suplantar la realidad con nuevos conceptos? Por ello, nos advierte Julián Marías que por vida se entiende aquello que subyace a todas las teorías, es lo que queda al eliminar todas las teorías²¹. La vida es lo que hacemos y lo que nos pasa, no es teoría, sino lo que subyace a toda teoría. Por eso nunca es la vida, sino *mi* vida.

²⁰ Ortega y Gasset, José, "Adán en el paraíso" (1910). En tomo I de Obras completas. Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 474.

²¹ Cf. AO, p.26.

Hasta Ortega y Marías la filosofía no se ha encontrado plenamente con esta realidad radical que es la vida. Ambos nos advierten que no nos encontramos *con ella*, sino *en* ella. Por eso la filosofía, que ha buscado elementos fuera de la vida para alcanzar la realidad en la que radicaban, no ha podido enunciarla nunca de forma tan clara. La filosofía es, pues, para Ortega y Marías un método para remontarse de lo patente a lo latente y, por tanto, a la condición del hacer de los mismos hechos, mi vida como realidad radical. Sólo desde esta condición de la filosofía y de una razón que no se distinga de la vida, reobrando sobre ella, se ha podido llegar a esta afirmación presente en las *Meditaciones del Quijote* y que va más allá de todo realismo e idealismo.

La vida es pues, aquello que está por debajo de todas las interpretaciones, es más, es ella la que las suscita, todo lo demás no es más que elementos suyos. Ella no es una abstracción, sino *mi* realidad concreta, desde la que interpreto todas las demás. Mi vida es el primer yo de la fórmula orteguiana, el segundo yo y la circunstancia son elementos suyos, estructuras analíticas que están radicadas en mi vida²².

A partir de aquí podemos ir tomando una noción de realidad como todo aquello que esté afincado en mi vida, la realidad está pues siempre en la vida, es función de ella. Por tanto, la realidad no es cosa alguna, sino pura fuente de apertura sistemática que permite el afincamiento, la radicación del resto de realidades en ella. Pero, mi vida nunca me es dada hecha decíamos antes, sino por hacer, es *dynamis*, acción, en ella me encuentro con las cosas, y tengo la urgencia de hacer algo determinado con ellas. Ese quehacer al que me llama mi encuentro con las cosas que me circundan soy yo, el segundo yo de la fórmula orteguiana o mi *proyecto*. La vida es pues un quehacer irrenunciable, «algo que tengo yo que hacer aquí y ahora²³».

Ortega nos está diciendo que la vida es finitud y, por tanto, quehacer, si no, nos estaríamos encaminando al predeterminismo. La vida no tiene un método dado²⁴, un camino que

²² La estructura o teoría analítica de la vida es una teoría desde la cual se puede entender la realidad concreta que es mi vida. Por ello, circunstancia y proyecto (2º yo de la fórmula orteguiana) son ingredientes, estructuras analíticas o abstracciones de la realidad radical que es mi vida, donde se dan ya a la vez y ejecutivamente.

²³ Ibid. IF, p. 231.

²⁴ Por eso hay que crear el método. Ese método que hay que crear es la filosofía, cuya función es servir de camino o guía para ir de lo patente o superficie, a lo latente que está actuando de forma *invisible* sobre ello. La filosofía es la *luz* con la que nos apropiamos de lo *invisible*.

consista en que ella sea predicción de sí misma. Por eso la vida es quehacer o *faena* poética, es un quehacer en la que somos actores directos, es ejecutiva y, además, en la medida en que anticipamos nuestro vivir, nos anticipamos y hay una experiencia de anticipación que lleva a una incertidumbre porque no sabemos si va a cumplirse, de ahí el drama de la vida insegura.

La vida que estoy haciendo es la realidad radical. Lo que él busca hacer es un análisis vital, narrativo de la vida humana a través de su propia vida. El proyecto humano genera historia, porque los hombres se dirigen en su vida en función de su época, de su circunstancia; por lo que hay un hacerse que genera un cambio, por eso hay algo que no hemos hecho todavía que ya está existiendo.

Ortega entiende que la vida entera más que intuición es razón, dar razón de mi vida. Por eso la vida forzosamente nos hace libres, anticipándome quien voy a ser en cada momento, en cada siendo, en ese fluir del tiempo. Verdad es autenticar la vida, la vida que es porvenir, que no está hecha, sino que la estoy creando impulsado por una vocación bajo la que *elijo* ponerme a su servicio.

Para hacerse, la vida necesita una teoría de sí, la exige. No es una teoría fáctica, sino intrínseca, la que cada vida tiene mediante un proyecto por el que ella se intensifica y autentifica. Esta teoría intrínseca es la que la misma vida tiene para vivirse y las razones son de la vida humana en cuanto vida humana.

Cada modo de pensar responde a una teoría, a una pretensión de la vida consigo misma y es una reabsorción de la circunstancia, de nuestro encontrarnos en el mundo y requiere una teoría de ese mismo encuentro. Esta tiene una pretensión que exige de una teoría. Por eso es narrativa.

Mi vida es problema e inseguridad, la vida más problemática es la vocacional, porque pretendo encontrarme continuamente como imprescindible como irrenunciable y como un proyecto que desafía a la muerte. Yo puedo pretender muchas cosas en mi vida, la vida se presenta como un conjunto de pretensiones, proyectos, que se dan en forma de *trayectorias*²⁵, esos proyectos ya son circunstanciales, nos las habemos con estos proyectos porque se dan circunstancialmente. Esa espacialización es un trazarnos

²⁵ Cf. Marías, Julián, *Las trayectorias* (1983). Madrid, Alianza editorial, 1982.

imaginativamente²⁶ y encontrarnos más allá de nosotros mismos, en ellos nos trascendemos, porque quién soy es una pregunta que me hago en vistas de otra persona y, previamente, en vistas de una *nostridad* que nos precede.

Así pues, hemos hecho una primera aproximación al descubrimiento de la vida como realidad radical, el primer elemento de la fórmula orteguiana, en el que están contenidos el segundo (el proyecto) y el tercero (la circunstancia). Sin embargo, muy poco hemos dicho aún de ella más que las condiciones de su descubrimiento y es que para entender plenamente qué es vida en Ortega hay que profundizar en los elementos analíticos derivados de ella y que la llenan de contenido.

²⁶ La imaginación, al igual que mi memoria son partes de la circunstancia, son, como mi realidad corporal, circunstancial. Ellas hacen que mi vida sea faina poética, como dice Ortega en las *Meditaciones del Quijote*, pues siempre está inventándose, anticipándose, creando una imagen de sí y, por tanto, anticipando el futuro en vistas del pasado. Es, pues, la imaginación y la memoria el órgano fundamental por el cual la vida fluye en un tiempo biográfico, fluye reabsorbiendo el pasado en vistas del proyecto, es decir, del futuro que acontece imaginativamente en el presente. El proyecto mediante la memoria y la imaginación me permite realizarme a través de los esquemas vitales legados por el hombre, es decir, personalizar mi circunstancia en vistas de mi proyecto. La personalización de la circunstancia es el movimiento al que antes aludíamos al decir que la vida personal es una manera única de vivir la vida colectiva. Por tanto, cada vida personal es posible gracias a esa vida colectiva (el hombre) que transita cada una de las vidas y las llama a personalizarse, a hacer suyos esos esquemas vitales y, en consecuencias, cada una se realiza desde el hombre, desde la humanidad que lleva en sí y a ellas les va también, el hombre. «En suma, la vida humana tiene su raíz en la imaginación, por ser una extraña realidad que, aunque no de la nada, se hace a sí misma incluso como posibilidad, y su autenticidad está condicionada por esa esencial dimensión imaginativa» (IF, p. 378).

3. Circunstancia y proyecto.

Antes de entrar en la perspectiva, hemos de orientarnos a través del concepto de circunstancia. Aquella se articula desde este, pues perspectiva es un punto de vista siempre circunstancial, nunca absoluto (recordemos el pecado cordial de las *Meditaciones*). Perspectiva y circunstancia son dos elementos fundamentales de la razón vital que reobran uno sobre el otro.

Circunstancia, del latín *circum-stantia*, es toda aquello que me circunda, lo que está a mi alrededor. Es la realidad pura e inmediata, ejecutiva, con lo que hemos de evitar todo intento de abstracción de ésta equiparándolo al término de *Umwelt* de Husserl, ligado a la conciencia intencional. Esa realidad no está solamente ahí, no es la circunstancia, sino *mi* circunstancia, es decir, las cosas que me circundan son, como dice Julián Marías, *ofrenda y donativo*²⁷. La realidad nunca me es ajena, no son dos elementos separados yo y circunstancia, sino dos ingredientes del primer yo, mi vida, que es circunstancial y proyectiva. Por ello, las cosas que me circundan siempre son imágenes, proyectos, empresas que me sirven para orientarme; hay, pues, una comunicación intrínseca entre yo y mi circunstancia, de forma que, a cada uno de estos dos elementos le va el otro. «Ofrenda y proyecto son los rasgos iniciales con que se dibuja el diálogo entre la realidad circunstancial y el sujeto quien es circunstancia»²⁸.

La circunstancia es, pues, *ofrenda y donativo o proyecto*. Es una *ofrenda* porque no la elegimos, nos es dada y, por tanto, nos encontramos con ella, pero, advertíamos antes que no es un mero «estar ahí²⁹», sino *donativo, proyecto*, me exige, por tanto, una respuesta, una acción o *quehacer* y, como veníamos diciendo, eso que hago y que no está hecho soy yo. En la circunstancia me sitúo en un panorama que no es mío, pero por el que me veo afectado, ella continuamente me lleva a personalizarla, a hacerme *en* y *con* ella, esta es la personalización de la circunstancia y, por tanto, creación de mundo.

Vivir es, pues, estar en una circunstancia. Como esta es, como decíamos, todo aquello que me rodea, los primeros elementos con los que me encuentro y son ya mi circunstancia

²⁷ Cf. MQ, nota a pie de página (33), p. 65.

²⁸ Ibid. MQ, p. 65.

²⁹ El estar ahí o *Dasein* heideggeriano no puede compararse a la persona en la vida de Ortega por lo que ésta tiene de proyecto y circunstancia. Para Heidegger el existir humano tiene como proyecto descubrir el sentido del ser, mientras que, en la metafísica de Ortega, el proyecto de la vida humana es la salvación personal, es decir, salvar la circunstancia, como indica la síntesis de toda la razón vital: "yo soy yo y mi circunstancia, si no la salvo a ella no me salvo yo".

son mi cuerpo y mi psique. La circunstancialidad de la vida humana nos acontece ya como corporeidad, que es el elemento de ella más próximo, mi cuerpo y su dimensión psíquica, a través de él me encuentro con el mundo, pero a la vez, éste forma parte de él. De esta forma, no me encuentro primero con mi cuerpo y luego, a través de él, con las cosas; ambos hechos se dan a la vez. En mi encontrarme con las cosas me estoy encontrando conmigo mismo entre ellas, estoy localizado entre ellas y esa localización es mi cuerpo. Mi cuerpo me aporta, pues, la localización en el mundo, el dónde que determina la mundaneidad o circunstancialidad, pues el mundo se me a través de mi estructura corporal y desde ella, es carne. El cuerpo es ya la estructura que está debajo de todas las teorías del espacio y las dimensiones, él me localiza, me da un dónde o punto de apoyo desde el que construir mis interpretaciones o teorías de la espacialidad, pero toda teoría del espacio está ya radicada en una estructura corporal que nace de la estructura empírica que es mi cuerpo.

Así pues, las cosas se dan en *mi* circunstancia, estas son para mí, quehacer, pues tengo que hacer algo con ellas, por ello se me presentan como *facilidades* o *dificultades*, son, en suma, *posibilidades*. La circunstancia me muestra siempre como el que se hace con las cosas, de ahí que estas me llamen a ser con ellas, por ejemplo, cuando bebo soy quien bebe de la botella, ella se constituye en mi acción con ella. Las cosas se determinan por su función, «el martillo es la abstracción de cada uno de sus martillazos³⁰», la significación del objeto siempre viene dada por su función en nuestra vida, es decir, los objetos no son realidades ya dadas, sino que los descubrimos realizando sus posibilidades en vistas de nuestro proyecto, nos interpretamos en vistas de nuestro encuentro con ellos o en vistas de un encuentro previo que determine ya su función, lo que facilita nuestro trato con las cosas, pues nos encontramos ya orientados.

Ésta es la función de las creencias, que hacen que las cosas se nos muestren ya interpretadas, es decir, como *facilidades* y, por tanto, nuestra vida puede ocuparse en otros *quehaceres*. El trato con las cosas y las relaciones sociales son más fáciles en las sociedades con más cultura, es decir, aquellas con un mayor número de conceptos y creencias, que hacen que el trato con los demás y con las cosas esté asegurado, lo que produce que el hombre pueda dedicarse a otros *quehaceres*.

³⁰ Ibid. MQ, p. 70.

Esos quehaceres a los que el hombre se dedica son los proyectos que se realizan con las posibilidades, es decir, el proyecto lo es siempre en vistas de la circunstancia, es decir, se hace con ella. La realización de la vida consiste pues en la proyección de unos esquemas propios imaginados sobre una circunstancia, es decir, cada vivir impone la urgente necesidad de elegir entre mis posibilidades³¹ (imaginadas o inventadas). Mi vida, pues, no me está dada, tengo que hacerla en vistas de mis posibilidades y, para ello, tendré que emplear la imaginación y la memoria, pues recordemos que la sociedad me da esquemas vitales que yo puedo realizar con mayor o menor grado de autenticidad sin yo haberlos creado.

La vida es, pues, *faena poética*; como el autor de una novela, elijo entre las posibilidades en vistas de un personaje que ya ha sido creado imaginativamente, anticipando su futuro en el pasado, en el que el tiempo, al ser narración de nuestra vida, se vuelve tiempo biográfico³², proyectivo y circunstancial. Además, puesto que hay que crear ese personaje que somos nosotros y cuya limitación es únicamente su imaginación, esto es su capacidad de proyectarse, su proyecto es intrínsecamente libre y para realizarlo tiene que contar con sus posibilidades, que le son dadas y también las crea. Así la persona las realiza, las elige, creándolas o apropiándose las y las hace reales. Por tanto, las posibilidades son esquemas vitales o virtualidades de los que me valgo para hacer mi vida con ellas, para elegirme libremente en vistas de mi proyecto. En la elección elijo quién voy a ser, dejando atrás el resto de posibilidades o trayectorias, me elijo entre ellas, elijo ser «esto y no otra cosa³³». Pero ¿qué es lo que me hace preferir una trayectoria y, por tanto, vivir una vida desviviendo otras?

La imaginación y la memoria abren los posibles proyectos de vida, pero no son ellas las que me empujan a realizarlos, sino el *deseo* (al que Julián Marías acabará llamando ilusión). Él es la fuerza que me motiva a realizar mis posibilidades en vistas de un proyecto. «El hombre está *pro-yectado*, es decir, lanzado hacia delante. En esta proyección se encierran los caracteres de imaginación, fruición y deseo o impulso, que

³¹ Hay una jerarquía de proyectos, desde los propios y más auténticos, los vocacionales, hasta aquellos que simplemente son «ocurrencias», pudiendo tener una génesis personal o social.

³² Esta expresión aparecerá más veces en este trabajo e irá adquiriendo mayor concreción en vistas de términos que, hasta ahora, no han aparecido. Por ello, me reservo una explicación más exhaustiva del carácter biográfico del tiempo de la vida. Entiéndase por ahora que el tiempo se da en función de la vida, como el resto de realidades, radica en ella y adquiere un sentido, orden o *logos*, en función de ella.

³³ Ibid. IF, p. 367.

hacen posible la vida humana³⁴». Pero, para proyectarme necesito una razón, un *por qué* y *para qué*³⁵, la vida siempre necesita justificar sus acciones, es decir, el vivir siempre necesita un saber a qué atenerse y, dado que el proyecto es personal, he de usar el pensamiento para encontrar esa razón o justificación, ese motivo para realizar el proyecto anticipado imaginativamente.

De esta forma, todo hacer presente se realiza en vistas del *por* y el *para*, ellos le dan su razón o sentido. La totalidad de la vida está, pues, reobrando sobre el presente, sobre cada uno de los haceres que contribuyen a realizar mi proyecto, que es «el motor auténtico de mi elección³⁶». La vida es pues una realidad anticipada en mi proyecto (que al estar por realizar es aún irreal) y, en vistas de este, le urge elegir entre las posibilidades dadas por mi circunstancia para realizarse. La inautenticidad viene por la mala elección entre ellas, que hace que mi proyecto personal falle y, puesto que tengo un tiempo de vida limitado, mi elección ha de ser siempre responsable y moral para que la vida resultante de ella no acabe siendo inauténtica, «el error se paga con la vida³⁷».

No ser quien se está llamado a ser, esto es, ser inauténtico, es el error propiciado por no saber qué se hace, no entender que vida y razón son dos elementos de MI VIDA y, por tanto, ésta (la razón) tiene que reobrar sobre aquélla (la vida), justificarla para que el hombre sepa siempre lo que se hace, es decir, para encaminar todas sus acciones en vistas de un proyecto que siempre tiene aún en su forma más vaga y que es la fuente de autenticidad de su vida.

Ahora bien, dado que vida y razón no son elementos separados, sino ingredientes de mi vida; la persona, al dar razón de todo hacer, esto es de toda su vida, es, también, responsable de ella. Este es el carácter moral de la vida humana, dado por la responsabilidad de cada uno de sus haceres que están intrínsecamente determinados por su justificación (por qué y para qué).

³⁴ Ibid. IF, p. 368.

³⁵ La razón vital nos lleva siempre a reobrar sobre el principio y fin, ἀρχή y τέλος que constituyen la teoría intrínseca de nuestra vida. La vida es siempre un hacer, pero no un hacer casual, sino un hacer determinado personalmente por un *por* y un *para*, que son la razón o justificación personal de sí misma, es decir, su sentido. Por tanto, aquello que orienta y pone cada una de las acciones de nuestra vida, realizándola en vistas de un *por* o reabsorción de la circunstancia y un *para* o proyecto, generando así un tiempo biográfico en el que *por* y *para* reobran uno sobre otro creando un presente que la persona está haciéndose y, por tanto, es presente personal.

³⁶ Ibid. IF, p. 369.

³⁷ Ibid. IF, p. 372.

Este hacer del hombre viene motivado o proyectado por el proyecto. Cuando el hombre sustituye su proyecto personal que impulsa sus haceres, ya sea por una ideología u otra tendencia que le lleve a desposeerse, a despersonalizarse, a renunciar a su proyecto; entonces se vuelve inauténtico, vacío de sí e inmoral. El proyecto es la fuerza que impulsa a la vida a hacer algo, la mueve siempre en una dirección, por lo que, si aquél falla o se pervierte, ésta se vuelve inauténtica, se despersonaliza porque ha perdido su *late motiv*, su proyecto personal de vida³⁸.

«La vida, bien lo sabemos todos, la vida da mucho que hacer. Y lo más grave es conseguir que el hacer elegido en cada caso sea no uno cualquiera, sino lo que hay que hacer —aquí y ahora—, que sea nuestra verdadera vocación, nuestro auténtico quehacer³⁹».

Esta pretensión del hombre o proyecto es donde radica la primera necesidad moral de la vida humana, que exige siempre autenticidad. Puesto que el proyecto necesita saber a qué atenerse o justificarse en vistas de una circunstancia, la proyección, recordemos, es siempre circunstancial, tiene que alcanzar una perspectiva adecuada de ella, es decir, si la perspectiva acerca de la circunstancia está falseada, entonces el hombre no sabe a qué atenerse y, por tanto, no puede dar razón auténtica de su proyecto. El proyecto siempre es en vistas de la circunstancia, si no tenemos la perspectiva real de ésta, no podemos ponernos en claro acerca de ella y, por tanto, nuestro proyecto no podrá justificarse, es decir, no podrá autenticarse.

Así pues, como vemos, la moral exige la responsabilidad del proyecto, es decir, su justificación o radicación en una circunstancia a través de una perspectiva real de ésta. El

³⁸ Nótese la similitud entre Ortega, Julián Marías y Levinas. En *De la existencia al existente* se dan múltiples coincidencias con este libro, una de ellas en el tratamiento del cuerpo a través de la idea de la localización. La otra es la que aquí nos atañe y es el tema fundamental de su libro: la fuerza que la existencia ejerce sobre el existente y en la que a éste le va su vida. Julián Marías nos advierte que en la vida nos elegimos, realizamos unas posibilidades y no otras, si las elegidas no son personales o auténticas, si no realizamos al existente en la existencia, la vida se vuelve inmoral e inauténtica. Pero, no sólo ella, porque proyecto y circunstancia son dos ingredientes de la vida que reobran uno sobre el otro, por tanto, el fracaso del proyecto conlleva y viene motivado por el de la circunstancia. En otras palabras, al existente le va la existencia, como al yo le va la circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. El vivir no es nada fácil es una tarea tremenda porque en cada una de nuestras elecciones nos va nuestra vida y, como estamos condenados a la mortalidad, más nos vale que nuestro hacer sea en cada momento lo que hay que hacer. Son otras las muchas similitudes entre este libro y la razón vital, véase el capítulo sobre el arte contemporáneo, así como las tesis sobre la *alétheia* no sólo como desvelamiento de las cosas, sino como éstas ya siéndome reveladas (la revelación o apocalipsis como acepción posterior de la *alétheia* griega fue vista por primera vez por Ortega en 1914, en las *Meditaciones del Quijote*).

³⁹ Ortega y Gasset, José, *El hombre y la gente* (1957). En Obras completas tomo VII. Madrid, Revista de Occidente, 1964, p. 104.

proyecto, el quehacer de cada cual, tiene que hacerse cargo de su circunstancia, de ahí que estemos seguros de que el quehacer elegido sea el auténtico quehacer, este es el verdadero compromiso moral. La moral, en Ortega y Marías, no es una moral en vistas de ultimidades, ni de ideales, es el compromiso urgente que exige una fidelidad con la verdad en vistas de un proyecto personal y auténtico que, para serlo, tiene que hacerse cargo de su realidad concreta. Si no salvo mi circunstancia no me salvo yo, en esta frase está contenida la exigencia moral que en la filosofía de Ortega tiene cada vida auténtica. El hombre está, pues, llamado a reabsorber su circunstancia en vistas de su proyecto, este es su destino.

«Hemos de buscar para nuestra circunstancia, precisamente lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detengámonos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: *la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre*⁴⁰».

Esta es la exigencia moral de toda vida humana, la reabsorción de la circunstancia en vistas del proyecto personal, la exigencia de toda vida auténtica. La vida individual es una forma de la vida colectiva que se va autenticando mediante estos dos movimientos que configuran el tiempo biográfico: la reabsorción y el proyecto.

Cuando se falsea una vida, cuando su perspectiva no es real, sino alterada, el hombre se comporta de forma equívoca con respecto a la circunstancia, este equívoco, en el que ciertos hombres se instalan, afecta a su tiempo, pues cada vida individual es una forma de vida colectiva, reobra sobre ella y es legada a las demás. Por tanto, las vidas inauténticas falsean la perspectiva, no se hacen cargo de la circunstancia y esta actitud se va legando a las siguientes generaciones, alterándolas también, haciendo que sean menos frecuentes y cada vez más difícil que se den vidas auténticas. Este es el gran mal que asola a Europa en la última centuria y del que nos advierte Ortega en *La rebelión de las masas*. La masa inunda todos los ámbitos de la vida, siempre ha estado ahí, pero ahora aspira a ser protagonista, a gobernar, comienza su rebelión y adquiere el poder. El mayor peligro que trae el hombre masa es su inmoralidad, no tiene *ethos*, no tiene moralidad y, por tanto, su vida es irresponsable, injustificada, inauténtica. Esta inmoralidad que atenaza a Europa es consecuencia de su historia, sobre todo de su época moderna, la cual ha caído en el

⁴⁰ Ibid. MQ, p.

error de creer que los valores de la modernidad, nuevos y desposeídos de sus raíces, eran valores absolutos, volviéndolos valores hieráticos y dogmáticos⁴¹. El imperio de las masas y, en consecuencia, de la perspectiva falseada e inmoral de la vida, conlleva la pérdida de valor de la verdad y, por tanto, de toda vida auténtica que se ponga a su servicio.

Volviendo al tema que nos ocupa, hemos visto como circunstancia y proyecto reobran uno sobre el otro, como ingredientes indiferenciados de mi vida, el primer yo o la realidad radical. El proyecto para ser auténtico, decíamos, tiene que hacerse cargo de la circunstancia, pero, para ello, ha de tenerla presente, ha de tener una perspectiva adecuada de ella. El órgano por el que está presente la circunstancia íntegra, es decir, como horizonte de latencias, es la imaginación.

Decíamos que el proyecto es una pretensión que mueve la vida de forma *a priori*, lo tenemos aún en la forma más lata, pero está ahí y la impulsa. La vida es pues «previvida imaginativamente⁴²», anticipada mediante la imaginación. Ella anticipa la vida como posibilidad, toma los esquemas vitales que son legados por el *hombre* y, que encuentra en su circunstancia, en la sociedad de su tiempo, que el sujeto se ve llamado a realizar personalmente. Esta es la razón de nuestra precoz afirmación de que la vida individual es una forma de la vida colectiva. Esa forma colectiva es el *hombre*, la *sociedad*, los esquemas vitales abiertos por la circunstancia. La circunstancia, en la que nos encontramos proyectivamente, nos revela creadoramente al *hombre*; la persona, a través de la reabsorción de la circunstancia en vistas de su proyecto personaliza esas formas de vida, esos esquemas vitales, haciendo al *hombre* en su persona; esto es la personalización de la circunstancia en mundo.

La función de la imaginación y la memoria es, pues, presentar esa circunstancia, revelar creativamente al *hombre*, a la humanidad que está ya contenida en nuestra circunstancia, la llevamos con nosotros y, al personalizarla la hacemos nuestra, nos hacemos con ella y, por tanto, la creamos⁴³. El *hombre* es la fuente de creación y su personalización es el acto creador necesario para una vida auténtica. Por tanto, volviendo de nuevo a la *Rebelión de*

⁴¹ Recordar la cita anterior de Ortega en la que hace la crítica a la modernidad y, sobre todo, al siglo XIX, por haberse llamado moderno ante todo tiempo pasado, es decir, por haber impuesto sus ideas y valores como los más válidos de todo tiempo pasado y futuro. De ahí, la gran empresa que Ortega intenta emprender con el siglo XX.

⁴² Cf. IO, p. 375.

⁴³ Cf. Conversaciones y correos con Francesco de Nigris.

las masas, es necesaria una actitud agradecida con el *hombre* que a cada vida le ha sido legado, pues, el agradecimiento supone el reconocimiento de las posibilidades que han sido abiertas para el hombre de cada época; desde el que se impone la necesidad de responsabilidad de la vida individual, llamada a realizarse auténticamente reobrando así con el *hombre* que penetra en todas las formas de vida individual. La plenitud de la vida viene, así, dada por su autenticidad, por su grado de compromiso con su circunstancia, adscribiéndose a una figura determinada ya previamente imaginada.

Así pues, el *hombre* es la fuente de autenticidad de la vida, que cada uno personaliza en vistas de un proyecto personal y auténtico, pero también puede ser la falta de autenticidad si el proyecto es inauténtico. Si nos adscribimos a un esquema vital recibido y no lo personalizamos, es decir, si no nos hacemos cargo de la circunstancia, la vida se vuelve inauténtica.

El *hombre* es siempre un movimiento centrípeto en el que la persona se encuentra envuelto y su actitud puede ser dejar llevarse por éste, despersonalizarse o hacerse cargo de él, crear, a partir de él, una trayectoria propia de vida que resista a su despersonalización, a su homogeneización. Hacerse cargo del *hombre* es el movimiento contrario llevado a cabo por la vida ejemplar y auténtica, es la personalización, la inversión del movimiento centrípeto, que amenaza con destruir a la persona en su homogeneización, volverla *hombre masa*, *gente*. En este movimiento inverso, la persona revela en sí al *hombre* y no el hombre a la persona⁴⁴.

Aún queda un elemento más del proyecto que no ha sido suficientemente explicado, este es la vocación. Ella, decíamos, es la forma más plena del proyecto, la más auténtica. Si la vida es anticipación mediante la imaginación de posibilidades que me encuentro en una circunstancia concreta, ¿qué es lo que me lleva a escoger ésta y no otra empresa o proyecto?

En el caso de la vocación, ésta no es una mera elección, sino un amor hacia una figura de vida que me está llamando a realizarla. Vocación, del latín *vocare*, que quiere decir tanto acción como efecto, incitando a la vida a inclinarse hacia una u otra figura o forma de vida. Pero, en su misma raíz latina se nos da su verdadera significación, *llamada* y *elección* o *respuesta*, ella no la elegimos, pero sí elegimos responder a ella, confiar nuestra

⁴⁴ Nótese la similitud entre esta teoría y la de Levinas (relación entre existente y existencia) y Heidegger (relación entre *Das Man* y *Dasein*).

vida a la vocación, realizándola en función de ésta. Así en la Biblia se nos dice: «*Multi autem sunt vocati pauci vero electi*»⁴⁵ (Muchos son los llamados y pocos los escogidos).

Aunque no elegimos la vocación siempre elegimos responder a ella o no hacerlo. Vivir es encontrarse siempre en una circunstancia determinada tratando con ella, por tanto, toda figura de vida provendrá de ella y, para poder realizarse, tiene que envolver, anticipar un mundo en el cual pueda vivirse esa vida imaginada⁴⁶. El proyecto, cuando es vocacional, nos llama a convertir nuestra circunstancia en un mundo donde ésta sea realizable. Por ello, dice Ortega: «El sentido de la vida no es, pues, otro que aceptar cada cual su inexorable circunstancia y, al aceptarla, convertirla en una creación nuestra. El hombre es el ser condenado a traducir la necesidad en libertad⁴⁷».

El proyecto mientras más auténtico y vocacional sea, más tendrá que personalizar esa circunstancia en un mundo que pueda alojar esa vida auténtica que está lanzando hacia delante. Nos encontramos en una circunstancia dada, esta es la necesidad, pero ponemos nosotros otra, proyectamos una nueva circunstancia imaginada que aloje nuestro proyecto personal, esta es la libertad de la fórmula anterior. Ambas no son elementos separados, la segunda está ya contenida en la primera, toda ella es imaginada desde un tiempo concreto que da las posibilidades para que éste otro se anticipe.

La vocación y el proyecto suponen la alteración de la circunstancia dada en vistas de una nueva vida imaginada que parta de una perspectiva personal y que reobre sobre la circunstancia, en la que ejecuta su vida única e insustituible⁴⁸. Hay, pues, siempre, una conexión y alteración de la circunstancia por aquél que tiene vocación⁴⁹.

Hemos visto, pues, que el motor de transformación de la circunstancia es la vocación y el proyecto auténtico. De ahí la necesidad de que la perspectiva sea siempre *real*, adecuada, que se haga cargo de la situación en la que el hombre se encuentra y no la falsee. La falsedad o engaño es el mayor de los pecados, pues desorienta a generaciones enteras, impidiéndoles adquirir proyectos de vida auténticos. En resumidas cuentas, cuando el

⁴⁵ Vulgata, Mateo, 22, 14. (El resaltado es mío)

⁴⁶ La personalización de la circunstancia en mundo es el ingrediente principal para la exigencia de salvar la circunstancia.

⁴⁷ Ortega y Gasset, José, *Prólogo para alemanes* (1958). En tomo VI de *Obras completas*. Madrid, Revista de Occidente, 1965, p. 44.

⁴⁸ Recordemos que, por esto, porque la vida es única e insustituible, ésta es, como dirá Ortega en *El hombre y la gente*, soledad radical.

⁴⁹ Cf. IO, p- 385.

hombre se instala en la mentira, en la falta de verdad consigo mismo, se quiebra toda posibilidad de moralidad y de proyección circunstancial.

El proyecto, decíamos, necesita de una perspectiva *real* de la circunstancia para saber a qué atenerse. Cuando nuestro tiempo, como es el caso, se instala en perspectivas infieles con la verdad, se hace cada vez más difícil la vida auténtica y sobreviene el imperio de las masas, que, como en el imperialismo, buscan ser omnímodas, abarcarlo todo y dominarlo todo, es decir, totalizar. Permítaseme recordar un pasaje de *Los hermanos Karamazov*, en el que el padre de éstos va a conocer al Stárets Zósimo y le pregunta: «¿Qué puedo hacer para salvarme?», a lo que éste le responde: «sobre todo, no te mientas⁵⁰». La inmoralidad, como bien vio Dostoievski, nace de posturas infieles con la verdad, por ello, el autoengaño, la falta de fidelidad con uno mismo y con la verdad, es la fuente de la inmoralidad que constituyen al hombre masa, siendo éste el peligro de nuestro tiempo, que acaba con la posibilidad de vidas auténticas y plenas durante épocas enteras.

⁵⁰ Dostoievski, Fiodor, *Los hermanos Karamazov* (1880). En www.ataun.net. Publicación online, Luarna, p. 90.

4. Mereología, teoría del conocimiento y metafísica.

Ya hemos visto como el *hombre* es una estructura que media la vida interindividual. Es, como decíamos, una fuerza centrípeta en la que se encuentran las vidas individuales, pudiendo ser éstas despersonalizadas, como es el caso del hombre masa, o personalizadas, es decir, autenticadas en vistas de un proyecto personal de vida que se vea impulsado y no absorbido por la fuerza centrípeta que es el *hombre*. Ahora podremos entender que «la razón vital es personal; en otras palabras: la vida como proyecto significa apertura sistemática que reordena o reabsorbe sistemáticamente las estructuras de elementos que radican en ella, en vistas de una única estructura llamada ‘el hombre’, que es el término medio necesario de la vida interindividual⁵¹».

Así, cada proyecto individual implica y complica al *hombre*. Ésta es la estructura que permite toda vida interindividual, que reobra, a su vez, recreando aquella estructura mayor que es el hombre. Si ésta se pierde por la imposibilidad de proyectos de vida auténticos que hagan que esa estructura facilite el trato con el otro, éste se quebrará, retrocediendo la cultura a una época de barbarie.

Hemos dicho hasta ahora que el *hombre* es una estructura que facilita y, por tanto, media la vida interindividual. Por ello, hemos de adentrarnos bien en el concepto de estructura, fundamental para comprender la mereología de Ortega. Para ello, comencemos con los principios de la metafísica de Ortega expuestos en "Adán en el Paraíso" de 1910 y *Meditaciones del Quijote* de 1914.

En las *Meditaciones* Ortega nos pone ante un bosque en el que la profundidad invisible, pero latente de éste, reobra sobre los árboles de su superficie. Entonces nos advierte, «el bosque está siempre un poco más allá de donde nosotros estamos. De donde nosotros estamos acaba de marcharse y queda sólo su huella aún fresca⁵²».

El bosque no es una realidad abstracta, sino lo plenamente real con lo que me encuentro, con él tengo que habérmelas, pero no existe como una cosa en sí, sino que necesita de mí para ser. Las cosas no son entes en sí, son una misma realidad vital cuyo centro somos nosotros, por ello, nunca nos encontramos con ellas como con ideas y entes abstractos, las encontramos en nuestro trato o relación con ellas. Por tanto, en cuanto que las

⁵¹ Ibid. MT, p.2.

⁵² Ibid. MQ, p. 102.

buscamos, sólo encontramos sus huellas, es decir, el horizonte vital que es el bosque no aparece como nada en sí, sino como posibilidades, actos míos que pueden realizarse, alcanzando con ellos una realidad distinta. La consistencia de la realidad es pues mi hacer o mi vida que está continuamente ejecutándose, realizando las posibilidades que el bosque (la realidad) me ha abierto, pero al realizarlas ya no las tengo a ellas, sino algo distinto de lo que yo soy autor.

Ahora bien, podría pensarse que, al depender las cosas de mí, se está aquí cayendo en el subjetivismo. El bosque no es una realidad en sí ni en mí, no es realismo ni idealismo, sino una realidad en la que me encuentro y, no me encuentro como ingrediente de ella, sino que es algo con lo que me encuentro y en lo que me encuentro, por tanto, necesita de mí para ser, yo le doy su realidad concreta como éste y no cualquier otro bosque. Esas posibilidades que son mías son las que constituyen el bosque, con lo que éste se constituye a través de la relación entre yo y mi circunstancia. En la realización personal de esas posibilidades en vistas de un proyecto que soy yo, las personalizo y, por tanto, las creo. El bosque está dado *a priori* como virtualidad o posibilidad para realizar mi vida y, mediante ella, le doy una realidad, la personalizo, es decir, la creo.

La base de la metafísica de Ortega es, pues, «mirar la realidad desde la vida⁵³», que es ella misma razón, lo que da sentido a esa realidad. La vida es así, ejecutiva, es decir, la realidad misma que haciéndose a través de mí, por tanto, ella (la vida) es la «perspectiva íntegra de lo real⁵⁴». Vemos, pues, como mi vida es la fuente de apertura sistemática sobre las que están construidas el resto de las estructuras: yo y mi circunstancia (lo real con lo que me encuentro). Por ello, decíamos, ellas son ingredientes del primer yo, mi vida, que es la realidad radical y ejecutiva. El ser de las cosas es, pues, en función de mi vida, realidad es lo que comprendo desde ella, pero, a la vez yo me encuentro en ella implicado, interpretándola me interpreto, la realizo en mí y me realizo en ella.

Como vemos, yo soy siempre el centro del «bosque» desde el cual interpreto, es decir, le doy su realidad, su ser⁵⁵ a las cosas. Mi vida es, por tanto, la realidad radical que se está haciendo ejecutivamente.

⁵³ y ⁵² Ibid. LM, p. 38.

⁵⁵ Cuando me refiero aquí al ser, no es el ser de Heidegger ni de la tradición filosófica. Ese ser es aspectualidad, abstracción, imagen que dejan de sí las cosas como función de un hacer mío que realiza sus posibilidades. Por ello, «El martillo es la abstracción de sus martillazos» (MQ, meditación preliminar)

A menudo, la historia, no sólo de la filosofía, sino también de la ciencia y de la religión, ha puesto como centro de la realidad, como realidad radical, una perspectiva que siempre es histórica y radicada en mi vida, es decir, me la encuentro siempre en la vida y ella misma le da su razón o sentido. Por tanto, estas visiones alteran a la persona, la subordinan a una perspectiva que ha de servir de centro en el trato con las cosas y acaba reduciéndola, también, a cosa. Cuando el centro no soy yo, sino otra cosa, ya sea Dios, la realidad, o cualquier otra, la persona se vuelve función de esa otra perspectiva y, por tanto, se revela ésta como una realidad secundaria. Comprendamos así que el descubrimiento de la realidad radical que es mi vida no es baladí, sino la revelación de la persona, por primera vez en la historia, como fuente de apertura sistemática y, por tanto, como núcleo desde el cual poder realizar una metafísica que sea teoría intrínseca de mi vida, pues no parte de una teoría o abstracción de mi vida, sino desde ella misma, desde su realidad ejecutiva y concreta. Como consecuencia de esto, podemos entender a la persona, como fuente de creación, pues ésta tiene que habérselas con una realidad que no está dada, se encuentra en ella y se hace con ella, la revela y se ve llamado a realizarla *personalmente* en vistas de un *quehacer* propio, que soy yo, lo que aún no está hecho.

Así pues, espero que se haya entendido esta metáfora esencial para entender la filosofía de Ortega y que constituye el primer capítulo de las *Meditaciones del Quijote*. El bosque y yo somos, pues, realidades irreductibles que necesitan la una de la otra para ser. En la metáfora está contenida la primera parte de la formulación sobre la que vertebra su filosofía: yo soy yo y mi circunstancia.

Lo dicho hasta ahora es sólo la mitad de la explicación de esa metáfora de Ortega con la que comienza su metafísica. Justificado el punto de partida de toda interpretación, mi vida que soy yo encontrándome en el bosque (circunstancia) y teniendo que hacer algo con él. Ahora tendremos que ahondar en el concepto de estructura y perspectiva al que constantemente se alude en esta metáfora.

El bosque, dice Ortega, consta de «árboles que veo» y otros «que no veo», es una «naturaleza invisible⁵⁶». Con ello, Ortega nos introduce a una nueva visión de la realidad, que rompe con la ontología tradicional; se trata de un principio estructural de la realidad, que se nos manifiesta como un conjunto de patencias o superficie, a las que subyace una «naturaleza invisible» los elementos latentes de esa realidad que permanecen ocultos.

⁵⁶ Ibid. MQ, p.100.

Esta condición no es negativa, la invisibilidad del bosque son los elementos que están latiendo, están a la espera de que se los patentice, «la condición misma de lo profundo, menesteroso de patentización⁵⁷». La latencia y la patencia son principios estructurales de la realidad y del conocimiento. Lo latente *está* oculto, latiendo como posibilidad que puede irrumpir en nuestra vida, por eso contamos con ello, pero no lo tenemos⁵⁸. Por ello, «el bosque huye de los ojos⁵⁹».

La realidad no es la suma de dos estructuras, sino una misma donde lo patente oculta el horizonte latente de ésta. Lo latente son, pues, elementos con los que contamos, pero no podemos aspirar a tenerlos, esto es lo que Ortega llama «el pecado cordial», no respetar las distintas claridades o formas de presentación de lo real, es decir, «cada cosa tiene su propia condición y no la que nosotros queramos exigirle o imponerle⁶⁰».

Este pecado cordial es un caso de «manía» o «ceguera». La filosofía es el camino o método para ir de lo patente a lo latente. Por ello, cuando se impone un ideal, cuando se quiere hallar un punto absoluto que desvele toda la realidad o, lo que es lo mismo, cuando se quiere eliminar la «naturaleza invisible» que es la condición de toda realidad, entonces la filosofía se vuelve utopismo y la razón, racionalismo.

No hay una perspectiva absoluta, la filosofía es ciencia general del amor, el filósofo ha de ver las cosas en su relación, profundizar en la realidad para ver el reflejo de sus relaciones con el resto, religarlas, integrarlas en una perspectiva de lo real vista a través de un escorzo o idea y no de un ideal que aniquile toda realidad, la reduzca a un sólo punto de vista y, por tanto, la totalice. La metafísica de Ortega es una lucha contra el dogmatismo y el utopismo que ha dominado en el pensamiento contemporáneo. Por ello, la perspectiva ideal ha de hacer de cada cosa el centro virtual del mundo, ampliándola continuamente de forma que las cosas se revelen en todas sus relaciones, que son como vasos comunicantes por los cuales en cada cosa puede verse el reflejo del resto que obran sobre ella. Así, cada cosa revela la estructura bajo la que están insertas todas ellas: la naturaleza. En Ortega se impone el respeto a la realidad, la necesidad de no suplantarla con kalendas, ideales o utopismos.

⁵⁷ Ibid. CV, p. 226.

⁵⁸ Cf. Notas de Julián Marías en MQ, p. 101.

⁵⁹ Ibid. MQ, p. 101.

⁶⁰ Ibid. CV, p. 227.

Antes decíamos que la realidad se me presentaba como una sola estructura constituida por dos elementos que están complicados: lo latente y lo patente. Recuérdese que la realidad nunca es una cosa en sí, sino una cosa con la que cuento y en la que me encuentro, por tanto, necesita de mí para ser. Entonces, si la realidad adquiere la forma de una estructura, la naturaleza, formada por elementos patentes y latentes, tendremos que incluir un tercer elemento que le dé a esa realidad su forma o estructura, ese soy yo. «La materialidad de la vida de cada cosa es inabordable; poseamos, al menos, la forma de la vida⁶¹».

La realidad se me hace patente, con sólo abrir los ojos me percato pasivamente de ella, escucho los ruidos del bosque y el canto de la oropéndola⁶², «sin necesidad de deliberar, apenas oigo, los envuelvo en actos de interpretación ideal y los lanzo lejos de mí; los oigo como lejanos⁶³». El sonido no es lejano, lo hago yo lejano, al pasivo mirar, inmediatamente, le sucede un acto de interpretación mío, por el que jerarquizo y estructuro los sonidos, los hago cercanos o lejanos, les doy uno u otro sentido, es decir, les doy un orden. El sujeto reconoce y proyecta una estructura que no es suya sino de la realidad, pero que necesita de él para ser. «Si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando, un ver que es mirar⁶⁴».

En la fórmula «percepto es concepto», Ortega da en 1910 con los principios de esta teoría, que desenredara el nudo causado en la filosofía por idealismo y realismo. El ver, por sí solo, no dice nada sobre la realidad, ésta necesita un mirar activo que penetre en ella descubriendo sus estructuras, su orden, cada vez más sistemático, contenido en perspectivas cada vez más amplias de la realidad; todo ello, parte de un acto de amor: hacer de cada cosa el centro virtual del universo de forma que cada una muestre sus relaciones con todas las demás⁶⁵. Por tanto, no es ni realismo, pues las cosas necesitan de mí para ser, soy yo quien desvela sus conexiones, dándoles un orden (*logos*) que revela su estructura, ni idealismo, ya que las estructuras no son mías, sino que las desvelo, haciendo de cada cosa el centro virtual del universo, y proyecto.

⁶¹ Ibid. AP, p. 484.

⁶² Cf. MQ.

⁶³ Ibid. MQ, p. 108.

⁶⁴ Ibid. MQ, p. 115.

⁶⁵ Desde esta postura se entiende que la filosofía es, ante todo, religación y, por tanto, acto de amor.

Ortega nos pone en las *Meditaciones* el ejemplo del azul desteñado. Al ver el color azul desteñado, vemos el color actual desde un color anterior que nos pareció más esplendoroso, su recuerdo nos hace ver éste en un momento de ruina, vemos el color actual con el pasado, dándole a éste una cualidad virtual que nos produce una pesadumbre⁶⁶. Este es un ver interpretando y el núcleo de la interpretación es lo que Platón llamó idea, que hace que el ver sea interpretar.

El azul que vemos ahora es el patente, es la superficie que se dilata cuando «lo vemos en su segunda vida virtual», es decir, cuando lo interpretamos o lo vemos escorzándose, desde la profundidad que está latiendo, generando en nosotros una sensación de pesadumbre, que da lugar a una dilatación de la materialidad de lo real. En vistas del escorzo, la realidad azul se dilata y adquiere un carácter más profundo como es el de azul desvaído. El ver pasivo no existe, interpretar es ver las cosas ya desde un escorzo en el que están integrados visión e idea a través de un acto mío.

El desvaído es una cualidad nueva que le sobreviene y es generada por ese acto de interpretación mío. Pero no es gracias a una cualidad reflexiva mía, la realidad es ejecutiva, ver es ya mirar y «percepto es concepto». Al mismo tiempo, el *hombre* lo percibe y lo interpreta, tiene una dimensión histórica; la persona, el individuo está instalado en esa perspectiva que le ha sido legada por el hombre, por tanto, no ha de habérselas con toda la realidad, sino sólo con aquella que le resulte problemática.

Por tanto, mediante los conceptos contamos con las cosas, pero cuando ellas nos fallan, nos percatamos de ellas en cuanto problemas, entonces ejecutamos el pensamiento sobre ellas para saber a qué atenernos y obtenemos las ideas. Para Ortega, el saber, no es, pues, eruditismo, sino necesidad para ponerse en *claro* con respecto a la realidad, lo cual, nos lleva a la auténtica cultura.

Así pues, bajo la superficie, bajo lo patente, hay *trasmundos* latentes y no por ello menos reales. Mediante la interpretación el hombre halla esos *trasmundos* que laten en la superficie, pero, para ello, ha de valerse del escorzo. Escorzo, dice Julián Marías, es a la vez «la *visión* y lo *visto*⁶⁷», vemos la realidad desde un *punto* de vista propio y concreto, es decir, desde nuestra circunstancia y, también desde nuestra interpretación de ella o perspectiva, que recordemos, nunca es la única.

⁶⁶ Cf. MQ, p. 177.

⁶⁷ Ibid. CV, p. 231.

Ambas constituyen el acto por el cual percibo la realidad, pero, además, la realidad se me da escorzándose, ella misma es escorzo, se me da en perspectiva, es decir, cualquier cosa patente se me da ya escorzada, obligándome a verla desde una profundidad que está latiendo en ella; la cosa en sí, vista desde ningún escorzo es nada, no puede desvelar sus contenidos, pues como vimos la «pura materia» no existe, necesita de un acto mío para revelarse. Bajo el mundo que vemos con sólo abrir los ojos, hay unos mundos (*trasmundos*) más profundos, que necesitan de un acto mío para revelarse. Vemos, pues, como Ortega enlaza perfectamente la teoría de la realidad con la epistemología a través de los conceptos de latencia, patencia, escorzo, perspectiva y estructura.

Todos estos elementos nos posibilitan entender la teoría de la realidad en Ortega, que se muestra íntegra en el último de estos elementos: estructura. Antes hemos hecho alusión al carácter estructural de la realidad, éste es el concepto clave al que sólo se puede llegar a través de los elementos anteriores y al que ahora podremos dar un mayor sentido.

La primera definición que da Ortega de estructura es la de «elementos más orden⁶⁸», esa estructura no es una teoría abstracta, ella tiene una realidad distinta de los elementos y el orden. No hay cosa aislada decíamos antes, citando a Ortega, la cosa aislada tiene muy poca realidad, «Diríase que cada cosa es fecunda por las demás; diríase que se desean como machos y hembras; diríase que se aman y aspiran a maridarse, a juntarse en sociedades, en organismos, en mundos⁶⁹». La realidad está compuesta por elementos, pero éstos no se dan aislados, sino entre otros elementos con los que entran en relación unos con otros y alcanzan con ellos una mayor *fecundidad*⁷⁰, es decir, se agrupan en estructuras cada vez mayores y más sistemáticas.

Antes decíamos que la Naturaleza era la mayor de las estructuras y las otras funcionan en esta como elementos de esa estructura mayor, actuando bajo una jerarquía. Ahora bien, Ortega no cae en una visión naturalista del hombre en la que sí caen las ciencias naturales y que lleva a Ortega a criticar, al final de las *Meditaciones del Quijote*, a la interpretación

⁶⁸ Ibid. MQ, p. 141-142.

⁶⁹ Ibid. MQ, p. 143.

⁷⁰ El *hombre* es la estructura en la que la persona está instalada. El orden o sentido de la estructura ha de venir dado por la persona, de forma que cada una muestre a través de una vida ejemplar, en relación amorosa con las demás, y un proyecto auténtico, su compromiso con esa estructura en la que está instalada. Cada persona lleva, pues, dentro de sí al hombre y, por lo que acabo de decir, en su vida le va el hombre.

evolucionista del hombre, que lo reduce a mero elemento de la Naturaleza, movido por ella bajo el principio de la adaptación.

«El organismo que parecía una unidad independiente, capaz de obrar por sí mismo, es inserto en el medio físico, como una figura en un tapiz. Ya no es él quien se mueve, sino el medio en él. Nuestras acciones no pasan de reacciones. No hay libertad, originalidad. Vivir es adaptarse: adaptarse es dejar que el contorno material penetre en nosotros, nos desaloje de nosotros mismos. Adaptación es sumisión y renuncia. Darwin barre a los héroes de la faz de la tierra⁷¹».

Como vemos la reducción de la persona como simple elemento de una estructura en la que se comporte en función de ella aniquila toda idea de libertad y, por tano, de persona. Por ello, en la metafísica de Ortega, la persona, yo como mi vida, no es un mero elemento de la estructura, sino que interviene en su constitución, me encuentro con ella y me hago con ella, pero en ningún caso puede haber predeterminación.

Mediante nuestra atención ordenamos los elementos que se dan en la realidad, este orden que yo pongo se da a través de las relaciones que descubro⁷² en la estructura misma de lo real en la que me encuentro. Cuando hacemos de un objeto el centro virtual del universo, mediante un acto de atención lo proyectamos desvelando sus conexiones con las cosas circundantes, así vamos de ella hacia las otras. La hieratización de la perspectiva es el dogmatismo, el pecado cordial, tomar una perspectiva como absoluta, no dejando que se revele a través de las demás, por tanto, traicionando la exigencia de veracidad de la realidad, que empuja siempre a ir de una cosa a las otras, transitando sus conexiones que se van revelando para hacer de cada una el centro y, por tanto, ampliando nuestra perspectiva singular y concreta en perspectivas cada vez más íntegras que profundicen en la realidad.

La profundidad de toda cosa es el reflejo que hay en ella de las demás, ese reflejo son virtualidades o escorzos desde los cuales ver a cada cosa. Por ello, la realidad es vista en escorzo, es decir, desde una perspectiva. Mediante ella, los elementos con los que nos encontramos adquieren un orden que es dado por nosotros, pero que encontramos previamente a través de sus relaciones; todo éste proceso revela el carácter estructural de la realidad en el que cada individuo participa desvelando las relaciones de cada uno de

⁷¹ Ibid. MQ, p. 244.

⁷² Alétheia o apocalipsis (desvelamiento o revelación).

sus elementos y dándoles un orden a través de una perspectiva o escorzo desde el que la realidad pueda desvelarse, mostrando así su carácter estructural.

Así pues, el papel del sujeto es desvelar el carácter estructural de la realidad. Para ello ha de ver el reflejo de cada cosa en las demás, pero no sólo el reflejo material, su relación con el resto de las cosas patentes, sino su relación con el resto de las cosas que no nos son patentes, es decir, las relaciones que subyacen y forman las profundidades o latencias y, por ello, Ortega llama a la forma más elevada de reflejo: sentido.

El sentido subyace a la materialidad⁷³ de la cosa y constituye su interpretación. Materialidad y sentido son dos dimensiones de la cosa, la primera es la nuda realidad a la que sobreviene la segunda, la realidad interpretada o con sentido⁷⁴. La humanidad nos lega un sentido de la realidad, es decir, una realidad ya interpretada como conjunto de facilidades y dificultades con las que el hombre hace su vida. La materialidad de la vida es lo que tenemos cuando la vida no se interpreta, es el movimiento centrípeta del que antes hablábamos, que ejerce el hombre sobre la persona; pero, recordemos que este movimiento de inercia también posibilita que la persona pueda tener un proyecto auténtico, al facilitar su trato con las cosas que aparecen ya interpretadas como facilidades o dificultades. Cuando la realidad cambia, hemos de darle un nuevo sentido, hemos de interpretarla desde otro punto de vista, porque la circunstancia ha cambiado, por tanto, hemos de reabsorberla.

Las cosas, pues, nos están llamando a interpretarlas, a verlas desde un escorzo, idea o sentido (*lógos*); sin el escorzo las cosas se revelarían como pura nada. Incluso el ejercicio de ver una cosa pretendiendo no escorzarla, es decir, no verla desde una idea, sino desde su pura materialidad, es ya un acto interpretativo en el que la interpretación de las cosas como pura materialidad hace de escorzo o idea para que pueda verlas. Por tanto, la búsqueda de la descripción de las cosas en sí es imposible, ellas se me dan

⁷³ Ésta es la cosa cuando no se la interpreta, cuando no se le da un sentido. Ésta es ya, como nos advierte Julián Marías, una interpretación penosa que nos incita a ver la cosa desde un escorzo determinado, es decir, desde una idea que contempla la realidad desde un solo punto de vista que la petrifica al no ponerla en relación con el resto. La verdad exige siempre ampliar el punto de vista, es la instalación continua en una perspectiva que desvele cada vez más conexiones de la realidad y, por tanto, que vaya de una cosa a otra haciendo de cada una el centro virtual del universo.

⁷⁴ Dado que percepto es concepto, nunca nos encontramos con la nuda realidad, siempre con una realidad interpretada que me llama a revelarla personalmente a través de mi proyecto.

interpretándolas o desde una interpretación ya dada, es decir, vistas desde un escorzo o idea.

Yo soy el sujeto de todas las interpretaciones desde las cuales voy desvelando la realidad en sus conexiones. El ver pasivo no existe, siempre es un acto mío el que lanza la cosa más allá de mí en el que la materialidad y el escorzo se funden, dando lugar a aquello que llamamos realidad o *mundo*.

A través de la idea, se manifiesta la materialidad de la cosa⁷⁵, la idea o escorzo, recordemos es el órgano de la profundidad visual, desde la cual, las cosas manifiestan su sentido. Las cosas, pues, me llaman a interpretarlas dándoles un sentido en vistas de las demás, por tanto, a desvelar sus estructuras a través de sus conexiones. La realidad se me da ya interpretada (materialidad), pero ella de por sí no me vale, yo tengo que darle un sentido, tengo que condensarlas u objetivarlas. Esta es la reabsorción de la circunstancia.

La reabsorción de la circunstancia es su personalización, su incorporación a nuestro proyecto personal. Hacemos nuestra vida con la circunstancia, la asumimos y le proyectamos un sentido o *logos*, en resumen, imponemos a lo real nuestro proyecto personal, le damos un sentido que antes no tenía convirtiéndolo en mundo, circunstancia y con él hacemos nuestra vida. El hombre personaliza las cosas «mundificándolas», dándoles un sentido en función de su proyecto, así la incorpora a éste y la reabsorbe. Las cosas no se dan por una parte y yo por otra, sino una en función de la otra, yo y circunstancia, los dos juntos obrando a la vez, son mi vida, la persona o el primer yo.

La circunstancia se nos da como un conjunto de facilidades y dificultades para vivir, sobre las cuales nos proyectamos y las interpretamos, le damos su realidad, en cuanto que las hacemos para nosotros o, como lo llamé antes, las personalizamos. Así, reabsorbemos una circunstancia que es pura materialidad y la interpretamos en vistas de un proyecto. En esa reabsorción de la circunstancia nos la apropiamos, la proyectamos lejos de nosotros hacia un futuro donde ella nos aloje. Interpretamos, pues, la circunstancia en vistas de nuestro proyecto, es decir, en vistas de quién queremos ser. Damos, pues, sentido a la circunstancia en vistas de un proyecto. La circunstancia es siempre mía, se va

⁷⁵ Recordemos que percepto es concepto. La percepción es un acto mío en el que el percepto es visto a través del concepto, desvelando aquél a través de éste las dimensiones materiales de la cosa.

personalizando en un mundo, por tanto, «revelando sus conexiones, revelo una idea de mí⁷⁶»

Así pues, materialidad es la realidad con la que nos encontramos y el sentido es el mundo que hacemos proyectándonos en vistas de ella, reabsorbiéndola. Ambas entran en tensión, pues la interpretación que proyecto sobre lo real y la inercia que ejerce esto siempre amenazan con aniquilarse la una a la otra. Si triunfa la idea, «la materialidad pasa por alto y queda suplantada; con otras palabras, se impone una interpretación determinada, aunque sea ejerciendo violencia sobre la materialidad; esta es la situación de Don Quijote⁷⁷». A esta situación la llama Julián Marías alucinación, en ella vivimos alucinados porque el sentido o idea aniquila la materialidad. El proyecto de Don Quijote de ser caballero fuerza a la circunstancia que se lo impedía, de forma que ésta se vuelve una alucinación, una pérdida de conexión con la realidad. La situación inversa es la de la desilusión, en ella la materialidad se impone y es el proyecto o idea lo que acaba reabsorbido por la circunstancia.

Como vemos la reabsorción de la circunstancia es un movimiento dinámico constituido por dos movimientos: la absorción del proyecto por la circunstancia y la absorción de la circunstancia por el proyecto. La realidad nunca deja dominarse del todo, como bien nos muestra el segundo tomo de *Don Quijote de la Mancha*, ella es irreductible. El hombre trata de personalizar la circunstancia haciendo de ella mundo, pero ella cosifica al hombre reduciéndolo, atándole a una realidad que limita sus proyectos y a la que está destinado a trascender si quiere emprenderlos, dando lugar a otra que no es menos realidad y a la que Ortega ha llamado mundo. La vida se da en esta tensión dramática entre el proyecto y la circunstancia que le da su carácter de heroísmo o tragedia.

Adviértase que cuando Ortega habla en la *Rebelión de las masas* de la desmoralización de Europa, se está refiriendo a esto mismo, a lo que Julián Marías llama desilusión. La materialidad es esa circunstancia ya interpretada que está llamada a ser reabsorbida, a darle un sentido personal y auténtico. Cuando la materialidad adquiere una perspectiva «absoluta» de la realidad, como es el caso del siglo XIX con su apelativo moderno, impide toda reabsorción de la circunstancia por las generaciones anteriores y, por tanto, hace

⁷⁶ Ibid. MT, p. 25.

⁷⁷ Ibid. CV, p. 238.

cada vez más difícil que se den vidas auténticas y contribuye al resentimiento trágico de la vida.

Mundo es pues *mi* circunstancia, ese *mi* es capital, pues ella ya ha sido reabsorbida en vistas del proyecto, con lo que aparece personalizada en mundo. Sin el proyecto, la circunstancia no se volvería mundo, así realidad y ficción se integran en la vida humana en un mundo del cual soy yo el personaje principal, aquél que radica el resto de las realidades en la suya propia, que es, por ello, la realidad radical y desde ella les da un sentido o religa.

5. Verdad, autenticidad y razón.

A la teoría de la realidad de Ortega, articulada a través de los conceptos de estructura y perspectiva, podría objetársele que la teoría del conocimiento integrada en su ontología y mereología, nos lleva a un relativismo de la verdad. Este prejuicio es comprensible, pues muchas de las epistemologías que han sido acuñadas bajo el término perspectivismo han terminado haciendo de la perspectiva una alusión a la realidad o pseudo-realidad⁷⁸. Sin embargo, la formulación de la realidad en perspectivas es mucho más profunda en el filósofo español, desde la que construye una teoría de la verdad como autenticidad y a la que contribuye Julián Marías con los sentidos de la verdad y añade a ella el sentido de instalación o estar en la verdad.

5.1. Perspectivismo frente al relativismo.

Hasta ahora ha podido verse como es el punto de vista personal el que crea el panorama⁷⁹, es decir, le da un sentido en función de su proyecto reabsorbiendo la circunstancia y personalizándola en mundo (panorama). Por ello, antes de ser la perspectiva un elemento de su teoría del conocimiento, lo es de la realidad. Por tanto, no es el sujeto el que proyecta la realidad, ella ya tiene una estructura propia a la que se atiene éste para alcanzar la verdad. Esa estructura necesita del sujeto para revelarse, éste se posiciona desde diversas perspectivas que van desvelándola conforme se van integrando en perspectivas más amplias de lo real.

Esta posición, como ya hemos visto, elimina todo posible absolutismo. La perspectiva desvela las partes de la realidad. Cuando se intenta hacer de la parte, la realidad por entera, entonces ella se convierte en un punto de llegada, por tanto, una perspectiva hierarizada que aniquila toda otra que pretenda ampliar su visión de lo real. La perspectiva total, la absoluta, es Dios y «es precisamente la infinitud de todos los puntos de vista posibles, la

⁷⁸ Véanse los perspectivismos de Nietzsche, Teichmüller o Vaihinger. Éstos son previos al de Ortega, pero éste va mucho más allá de ellos, superando el subjetivismo al incorporar a la persona como elemento fundamental que revela la estructura en la que está inserta, dándole un sentido personal y, por tanto, nuevo a ésta.

⁷⁹ Cf. AP, p. 475.

integración jerárquica de todas las perspectivas⁸⁰». Por tanto, el dogmatismo o absolutismo del intelecto son calificados por Ortega y Julián Marías como «satanismo».

En Ortega la realidad se revela en perspectivas y ellas son el medio de acceso a la verdad. Traicionar a la verdad es no ser fiel a su carácter de perspectiva, absolutizarla y, por tanto, no entender que ella es siempre en la integración con todas las demás en una estructura y bajo un orden, *lógos* o sentido. La verdad en Ortega no es pues una actitud abstracta, que Ortega repudia constantemente cuando se vuelve intelectualismo y eruditismo, sino una misión desde la cual ver la realidad fluyendo bajo todas las teorías.

Esa misión de verdad que tiene el hombre consiste en revelar la realidad manteniéndose fiel a su punto de vista, desde él desvela una porción de la realidad. «Solo entre todos los hombres llega a ser vivido lo humano⁸¹». Por ello, Ortega llama a los españoles a contemplar el mundo desde su raza en las *Meditaciones*. Dentro de cada raza, cada individuo es un órgano de ella y cada uno, si es fiel a su circunstancia y a su punto de vista, desvela una porción de la realidad y de esa estructura que llevamos dentro de nosotros, con la que hacemos nuestra vida personal, que es el hombre.

Cada uno de esos individuos comparte, en mayor o menor proximidad, una estructura que los complica, pero si la estructura es lo común, el proyecto, sus deseos e ilusiones, aportan el carácter individual que hace que su perspectiva sea propia y, si es fiel a sí misma, es decir, si no se suplanta con otra, desvela una porción esencial de la realidad que no puede ser vista desde ninguna otra.

Todos estos elementos, que constituyen la visión individual, son elementos de la perspectiva que, si es mía, también lo es de la realidad; es más, ella necesita de la mía para ser⁸². La realidad es una estructura que se constituye y organiza a través del hombre, del que cada individuo participa. La persona es, pues, como veníamos diciendo, la fuente de apertura sistemática⁸³ de la realidad.

⁸⁰ Ibid. CV, p.175.

⁸¹ Cita de Goethe en CyV, p. 178.

⁸² Recuérdese en la parte anterior comenzábamos con el ejemplo de Ortega del bosque que me necesita a mí para revelarse. No soy yo el que crea su realidad, pero es un acto mío el que lo desvela, el que muestra sus estructuras dándoles un orden y un sentido que es personal, radicado por tanto en mi vida. La realidad necesita, pues, de mi realidad para ser.

⁸³ Con sistemático nos referimos a la organización de las estructuras en sistemas donde cada uno de sus elementos está más individuado, es decir, tiene un sentido o función significativa con respecto a los demás. De este modo, una estructura es más sistemática cuando cada uno de sus elementos es

5.2. Autenticidad: heroísmo y tragedia.

Circunstancia y perspectiva quedan desde las *Meditaciones del Quijote* enlazados a través de la vida individual que es a su vez, personal y circunstancial. Recuérdese la exposición de la reabsorción de la circunstancia en el apartado anterior, donde concluíamos que la vida, tal y como Ortega la entiende, es una tensión dinámica entre dos polos: heroísmo y tragedia.

Heroísmo es una dimensión de la vida humana. Decíamos que éste era el carácter del hombre cuando reabsorbe su circunstancia en vistas de su proyecto, personalizándola y convirtiéndola en mundo, entiéndase, en mundo humano.

El hombre, al igual que el héroe, no se contenta con la realidad, tiene que reformarla en vistas de su proyecto, de forma que aquélla aloje a éste. Para ello, el héroe quiere ser él mismo, yendo más allá de los usos sociales, de las creencias, en suma, de toda circunstancia, el héroe se proyecta a sí mismo y el resto de proyectos dependen de este primero. La *Iliada* comienza con la ofensa de Agamenón a Aquiles, pidiéndole que le dé su botín y, con ello, que se subordine a él y le rinda pleitesía; pero éste no lo hace porque se mantiene fiel a su proyecto, el ser el más grande de todos los griegos, aquél al que todos reconozcan y, por ello, está dispuesto a morir antes que subordinarse a Agamenón.

En la figura de Aquiles vemos la figura del héroe como ejemplo de autenticidad. «Frente a las presiones exteriores de *lo otro*, *la mismidad* del héroe que quiere ser él mismo y hacer que de él emerjan sus actos⁸⁴». La heroicidad es ese movimiento de reabsorción de la circunstancia en vistas del proyecto que imprime sobre la vida un esfuerzo que resiste al movimiento contrario por el que la circunstancia intenta absorber el proyecto. Este es el héroe o bien el hombre auténtico, aquél que se mantiene fiel a sí mismo, a su proyecto; su vida se desarrolla como resistencia ante la «vida común u ordinaria», «Cada movimiento que hace ha necesitado primero *vencer a la costumbre e inventar una nueva manera de gesto*. Una vida así es un perenne dolor, un constante *desgarrarse de aquella parte de sí mismo* rendida al hábito, prisionera de la materia⁸⁵».

indispensable para el orden de ella, de forma que si se prescindiese de uno de sus elementos, el orden variaría y, por tanto, la estructura cambiaría.

⁸⁴ Ibid. CV, p. 213.

⁸⁵ Ibid. MQ, p. 227-228.

El héroe se libera, pues, de lo que llamo aquí vida común u ordinaria, ese *se* del que nos hablará Levinas con el nombre de existencia o Heidegger con el de *das Man*.

El héroe de Ortega, como nos hace ver Julián Marías, no es sólo el que resiste frente a lo exterior, sino el que resiste desgarrando partes de sí mismo; esta es la exigencia de la autenticidad o heroicidad, la persona está parcialmente enajenada, es parcialmente inauténtica y ha de deshacerse de esa parte de la propia vida para autenticarse. La reabsorción de la circunstancia no es, pues, sólo un movimiento para personificar la circunstancia, también la persona tiene que hacerse a sí misma, desprendiéndose de aquellas partes de sí que anulan su proyecto y que, como nos advierte Julián Marías, vienen sobre todo de lo social⁸⁶.

El héroe quiere ser lo que todavía no es, por ello, tiene que poner toda su *voluntad* en conseguirlo. El héroe va de lo real a lo ideal, de lo que es ahora a lo que todavía no es, pero está anticipando; él quiere ser él mismo, pero, dado que todavía no lo es, ha de anticiparlo, ha de proyectarse y pone toda su voluntad en ese proyecto: ser quién quiere ser; a esto es a lo que Ortega ha llamado tragedia.

En el proyecto va el destino del hombre, si el destino es trágico es porque este lo ha elegido. Aquiles, frente al resto de héroes griegos, conoce su *Moirá* o destino. En la *Iliada* a éste se le presenta la posibilidad de irse o quedarse y elige quedarse siendo fiel a su proyecto, ser el más grande de los griegos. Aquiles acepta su rol trágico, pues se siente vocado, llamado a ser el más grande de los griegos, pero como vemos, el destino no se le da a Aquiles, como a ninguno de nosotros, como imposición, sino propuesto, él debe elegir ante ese amor o destino que encamina su proyecto. Finalmente, Aquiles elige ser fiel a éste, adopta su papel de héroe trágico.

Por tanto, no elegimos la vocación; con ella, al igual que con la circunstancia, nos encontramos, pero sí que tenemos libertad a la hora de responder a ella, nuestro proyecto y nuestra vida son la respuesta a éste. «La vida, bien lo sabemos todos, la vida da mucho que hacer. Y lo más grave es conseguir que el hacer elegido en cada caso sea no uno cualquiera, sino lo que hay que hacer —aquí y ahora—, que sea nuestra verdadera vocación, nuestro auténtico quehacer⁸⁷».

⁸⁶ Cf. CV, p. 214.

⁸⁷ Ibid. HG, p. 104.

Así pues, lo que Ortega llama heroísmo es el carácter más personal y auténtico de la vida humana y que aparece ya en las *Meditaciones del Quijote*. Bajo la figura del héroe está contenida la exigencia primera y última de la vida humana, la de autenticidad o fidelidad con uno mismo. De ahí la importancia de ponerse en claro con uno mismo, la claridad con respecto a uno es necesaria para que la vida se ponga al servicio del proyecto, que es siempre un acto de libertad. Éste es el carácter definitorio de la élite en la *Rebelión de las masas*. Por ello, defendía antes el autoengaño como el peor de los pecados hacia uno mismo, mediante él nos alteramos y justificamos la renuncia a nuestro proyecto en pos de la circunstancia que toma la forma de una necesidad ante la cual no he podido hacer nada; de héroe pasa, entonces, a ser víctima. Hemos visto, pues, un primer carácter de la verdad en Ortega y Marías, la verdad como autenticidad o fidelidad a uno mismo.

Sin embargo, el héroe tiene siempre medio cuerpo fuera de la realidad, intenta forzar a la realidad para que se revele como lo que él anticipa imaginativamente, por ello, se enfrenta siempre a su inercia, a la fuerza contraria de la realidad que se resiste a ser absorbida y por eso ejerce su fuerza o absorción del proyecto. Este es el caso de César y el de Don Quijote.

«La vulgaridad no nos irrita tanto como las pretensiones. De aquí que el héroe ande siempre a dos dedos de caer, no en la desgracia, que esto sería subir a ella, sino de caer en el ridículo. El aforismo: «de lo sublime a lo ridículo no hay más que un paso», formula este peligro que amenaza genuinamente al héroe. ¡Ay de él como no justifique con exuberancia de grandeza, con sobra de calidades, su pretensión de no ser como son los demás, «como son las cosas»! El reformador, el que ensaya nuevo arte, nueva ciencia, nueva política, atraviesa, mientras vive, un medio hostil, corrosivo, que supone en él un fatuo, cuando no un mixtificador. Tiene en contra suya aquello por negar lo cual es él un héroe: la tradición, lo recibido, lo habitual, los usos de nuestros padres, las costumbres nacionales, lo castizo, la inercia omnímoda, en fin.

Todo esto, acumulado en centenario aluvión, forma una costra de siete estados a lo profundo. Y el héroe pretende que una idea, un corpúsculo menos que aéreo, súbitamente aparecido en su fantasía, haga explotar tan oneroso volumen. El instinto de inercia y de conservación no lo puede tolerar y se venga. Envía contra él al realismo, y lo envuelve en una comedia⁸⁸».

⁸⁸ Ibid. MQ, p. 67.

Ahora bien, esto no es siempre negativo, pues el héroe corre el peligro de alucinarse, de que su proyecto se vuelva utopía, de suplantar a la realidad con la fuerza de su proyecto, por ello, ésta se resiste como gato panza arriba y le vuelve a sí mismo, a quién es y no a quién quiere ser, intentando vivir en el futuro, se olvida el héroe del presente y en esta situación héroe trágico se vuelve cómico.

«El héroe anticipa el porvenir y a él apela. Sus ademanes tienen una significación utópica. Él no dice que sea, sino que quiere ser. Así la mujer feminista aspira a que un día las mujeres no necesiten ser mujeres feministas. Pero el cómico suplanta el ideal de las feministas por la mujer que hoy sustenta sobre su voluntad ese ideal. Congelado y retrotraído al presente lo que está hecho para vivir en una atmósfera futura, no acierta a realizar las más triviales funciones de la existencia. Y la gente ríe.

Presencia la caída del pájaro ideal al volar sobre el aliento de un agua muerta. La gente ríe. Es una risa útil: por cada héroe que hiere, tritura a cien mixtificadores⁸⁹».

Así pues, la vida se vuelve tragicomedia. La comedia se asienta sobre la tragedia, evita que el héroe viva alucinado y lo pone de nuevo en la realidad. Este es el caso de Don Quijote de la Mancha, el cuál en la primera parte vive alucinado; absorbido por su proyecto de ser caballero andante fuerza su circunstancia en vistas de su fidelidad a su proyecto, pero en la segunda parte, ésta acaba venciendo, vuelve a traer a Don Quijote a la realidad y ha de abandonar su proyecto de caballero. Sin embargo, su proyecto nunca acaba siendo aniquilado y es Sancho, el burlón, el comediante, el que se vuelve el personaje trágico, se ve contagiado por el proyecto de Don Quijote. Así, la novela de Cervantes camina entre el fino hilo de la tragedia y la comedia. Me atrevo a decir que Don Quijote a través de la autenticidad con su proyecto salva a Sancho, el comediante, el burlón que le sigue a todas partes. Ésta es pues, la salvación de la circunstancia que se da a través de la reabsorción en vistas del proyecto y que da la finalidad a la metafísica de Ortega.

Como vemos la reabsorción de la circunstancia es un movimiento dinámico constituido por dos movimientos: la absorción del proyecto por la circunstancia y la absorción de la circunstancia por el proyecto.

⁸⁹ Ibid. MQ., p. 68.

La realidad nunca deja dominarse del todo, como bien nos muestra el segundo tomo de Don Quijote de la Mancha, ella es irreductible. El hombre trata de personalizar la circunstancia haciendo de ella mundo, pero ella cosifica al hombre reduciéndolo, atándole a una realidad que limita sus proyectos y a la que está destinado a trascender si quiere emprenderlos, dando lugar a otra que no es menos realidad y a la que Ortega ha llamado mundo. La vida se da en esta tensión dramática entre el proyecto y la circunstancia que le da su carácter de heroísmo o tragedia.

Don Quijote con su proyecto de caballero andante y con su fidelidad a su proyecto acaba salvando a Sancho, que viene a representar al hombre español, que vive en la comedia, en el sensualismo y necesita una buena porción del heroísmo de la actitud meditativa que muestra continuamente Don Quijote a Sancho. Léase pues, siempre, la obra de Ortega como un proyecto de salvación de la circunstancia, que le da sentido a la primera cita con la que yo empezaba este trabajo.

5.3. El descubrimiento de la verdad como *alétheia* o apocalipsis.

La interpretación de Ortega de verdad como *alétheia* o *apocalipsis* es uno de los puntos capitales de su filosofía y va estrechamente ligada a su teoría de la iluminación. El hombre tiene una misión⁹⁰ de claridad, decía Ortega en el capítulo de «la luz como imperativo», sobre la realidad patente que se impone violentamente, ante la que nuestra actitud es pasiva, hay otra realidad latente que no ejerce violencia sobre nosotros, por ello, a menudo, olvidamos su existencia. La filosofía, decíamos antes, es un camino o método para ir de lo patente a lo latente, es un camino, pues, de patentización.

La realidad, como habíamos visto, se divide en distintos planos o estructuras; la primera, la más patente, exige de nosotros sólo que abramos los ojos, pero bajo ellas hay otras estructuras que laten, que subyacen a la primera y que exigen de nosotros un ejercicio mayor que el de abrir los ojos. Para hacerlas patentes, para desvelarlas, hay que quererlas, ellas «viven apoyadas en nuestra voluntad». Mediante el escorzo, «el órgano de la profundidad visual», penetramos en esa realidad que antes sólo era latente y la hacemos

⁹⁰ El hombre, habría que aclarar, no tiene una misión, sino que él mismo es esa misión. Ella le constituye, pero no como una facultad más, sino como un quehacer al que el hombre ha de responder. El hombre, como veremos más adelante, tiene una necesidad de claridad por la que ilumina las cosas mediante el concepto, captándolas en sus límites dentro del *sistema de realidades*.

patente, en nuestro camino hemos dado con una realidad distinta y más amplia que la que teníamos antes de emprenderlo; la superficie de la realidad necesita este acto nuestro para dilatarse. La realidad está ya ahí, no procede de nuestra voluntad, pero, necesita de ella para que, mediante un acto nuestro, su estructura sea desvelada; es nuestro quererlas el que nos impulsa a *hacerlas* patentes o *desvelarlas*.

Para desvelar las estructuras latentes de la realidad, para hacerlas verdaderas, hay que amarlas decía Ortega en las *Meditaciones*. Es, pues, necesario ese acto libre nuestro al que le subyace una fuerza que no nos pertenece y que nos impulsa. El amor hacia las cosas es lo que impulsa a la *alétheia* que, como ahora entendemos, no es una condición de las cosas, sino nuestra. El hombre tiene una misión de claridad, de arrojar luz sobre la verdad y desvelar sus estructuras; ser hombre, dice Julián Marías, es «iluminar, clarificar, hacer claridad sobre las cosas, y así descubrirlas, revelarlas o desvelarlas, patentizarlas y ponerlas de manifiesto, hacerlas *verdaderas*⁹¹».

Alétheia es una condición del hombre que le impulsa a desvelar la realidad, a buscarla y esta búsqueda es siempre amorosa. Véase lo que dice Ortega del amor en *¿Qué es filosofía?*:

«El amor busca para que el entendimiento encuentre», unas líneas más abajo continúa diciendo: «El que busca no tiene, no conoce aún lo que busca y, por otra parte, buscar es ya tener de antemano y presumir lo buscado. Buscar es anticipar una realidad aún inexistente, predisponer su aparición, su presentación. Una vez despierto y nacido el amor consiste en emitir constantemente una atmósfera favorable, como una luz leal, benévola, en que envolvemos al ser amado —de suerte que todas las otras calidades y perfecciones que en el haya podrán revelarse, manifestarse y las reconoceremos⁹²».

Lo que subyace a toda la metafísica de Ortega es una teoría del amor. La persona se encuentra en una circunstancia que no ha elegido, por ello, su vida le mueve a personalizarla, a hacerla suya, a dar sentido de la estructura desde su vida personal, a que sea cada uno de los elementos los que den sentido al sistema. Ésta es la exigencia fundamental de la realidad, la necesidad de religación y la filosofía que es un camino o método mediante el que se quita el velo a la realidad, se la desvela (*alétheia*), se la hace

⁹¹ Ibid. CV, p. 269.

⁹² Ibid. QF, p. 101.

patente y se busca siempre lo más latente de ella, su fuente o, como lo llama Ortega en las *Meditaciones*, su «hontanar».

Ahora vemos que la verdad es condición nuestra y que exige de un acto nuestro para desvelar la realidad. Por ese carácter de la verdad, como camino del cual sólo quedan las huellas de nuestro andar, ella ha de ser emprendida; no es llegada sino camino; no se puede dar; es algo a lo que sólo se puede aludir o señalar mediante metáforas para que cada uno lo emprenda. Cada trayectoria de vida auténtica y fiel a la verdad deja en la historia esas huellas que llaman a las personas a continuar el camino que otros ya emprendieron.

«Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad. 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 ésta sólo 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 nosotros⁹³».

5.4. Concepto y cultura.

Hemos expuesto brevemente el descubrimiento de la verdad como *alétheia* en las *Meditaciones*, así como su función de patentización de las estructuras latentes de la realidad y su significación en la vida humana. Aún nos queda por ver cómo se lleva a cabo ese *acto* o *hacer* que es propio de la condición humana.

En las *Meditaciones* Ortega nos habla de dos tipos de hombres «los meditadores» (la cultura germánica) y los «sensualistas» (la cultura latina); los primeros viven en las dimensiones profundas de la realidad, mientras que los segundos viven en la superficie⁹⁴.

⁹³ Ibid. MQ, p.109-114.

⁹⁴ Nos advierte Julián Marías que ninguno de los dos tiene un carácter negativo, ambos son vitalidades distintas que Ortega integra en su vida. La integración de ambas en la idea de una cultura europea es la propuesta que se nos da en las *Meditaciones*. Por tanto, entiéndase por Europa no sólo la unión de países, sino la unión de «dos castas de hombres».

El concepto es el órgano de la profundidad, mientras que el de los sentidos lo es de la superficie. Ahora bien, si el escorzo era el órgano de la profundidad visual en el que la visión se fundía con un acto intelectual, el concepto es su «correlato intelectual⁹⁵». El concepto es una virtualidad referida no a las cosas aisladas, sino a éstas en su conexión; nos da, pues, su estructura.

El concepto, pues, nos da los límites virtuales de cada realidad, de forma que se nos hacen presentes como esquemas o estructuras donde los objetos actúan como elementos que se relacionan entre sí. El concepto no abstrae el ser de la cosa, sólo retiene sus límites, sus conexiones, su relación con el resto, «el concepto expresa el lugar ideal, el ideal hueco que corresponde a cada cosa dentro del sistema de las realidades⁹⁶». Estas conexiones que apresa el concepto son su *lógos*, mediante el cual podemos hacer de cada cosa el centro virtual del universo y ponerla en conexión con las demás.

Cuando Ortega nos decía «percepto es concepto» en "Adán en el paraíso" o Julián Marías «percibir es concebir», nos estaba anticipando a su teoría del concepto. Éste está ya dentro de la percepción, nos ofrece el contexto, los límites dentro del *sistema de realidades*⁹⁷, sin el cual la percepción sería imposible. Al no existir cosa aislada, sino un universo lleno de conexiones, cada cosa debe ser apresada mediante un concepto, mediante unos límites virtuales que nos permitan percibir la cosa desde una perspectiva concreta, pues cada una implica al universo entero; la ficción de totalidad que es el ideal del arte y de la que nos habla Ortega en "Adán en el paraíso" es, precisamente, entender que la realidad es inabarcable, por ello, realiza sus posibilidades, las proyecta e interpreta sobre una totalidad ficticia que es el cuadro. Percepción es pues sensibilidad y concepto, es decir, percepto es concepto. Sin ambos no podríamos tener una visión de la realidad. La visión necesita al concepto para operar dentro de un horizonte o del *sistema de las realidades*.

Así pues, mediante el concepto aprehendemos las cosas en sus conexiones. En la teoría del concepto entendemos una de las máximas de Ortega, razón y vida son lo mismo, aquélla es función de ésta, «esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Cómo si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!⁹⁸».

⁹⁵ Cf. CV, p. 259.

⁹⁶ Ibid. CV, p. 261.

⁹⁷ Expresión de Ortega y que es acuñada por Julián Marías en CV.

⁹⁸ Ibid. MQ, p. 150-151.

El concepto no nos da «la carne de las cosas», sino la forma, el sentido o *lógos* de las cosas. Mediante el concepto apresamos la realidad, nos hacemos con ella, él nos permite captar la realidad de forma plena, mientras que la sensación sólo nos da la materia difusa de la realidad. La «naturaleza invisible» del bosque se ilumina mediante el concepto, se hace patente, clara y segura. Ese bosque problemático sobre el que antes fluían las sombras y oíamos el cantar de extraños animales, ahora lo encontramos interpretado, arroja sobre nosotros un aire familiar y acogedor; la circunstancia, que antes era problemática ha sido *reabsorbida* mediante la luz y el concepto, mostrándonos así, un mundo más amplio al que poder atenernos. Con ello, nuestra vida se amplía, porque ahora puede hacerse con esa circunstancia que ha personalizado, ha ampliado convirtiéndola mediante el desvelamiento de su *lógos* o sentido, en mundo⁹⁹.

Por tanto, el pensamiento reobra sobre las cosas y de ellas adquiere sus conceptos, que «caen en nuestro poder». Así, poco a poco, el hombre ha ido conceptuando la realidad, poseyéndola y construyendo un suelo desde el que poder elevarse de sus elementos más superficiales a los más profundos; «Si nada es seguro bajo nuestras plantas, fracasarán todas las conquistas superiores¹⁰⁰».

La condensación de conceptos en sociedades forma la cultura. Ella es un producto de las vidas personales que partiendo de unos conceptos y, por tanto, de unas facilidades, interpretaron la realidad, desvelando sus estructuras; éstas se convierten en verdades a las que se ha llegado y son legadas a sus descendientes como creencias o verdades en las que se está¹⁰¹, contribuyendo así cada vida personal a generar la cultura en la que otras se instalarán. De ahí que Ortega diferencie entre dos tipos de cultura que se dan en Europa: la impresionista, aquella que está condenada a recrearse continuamente desde la nada, y la progresista, aquella que mantiene un suelo, una realidad interpretada ya desde la que cada persona parte alcanzando así nuevas alturas.

⁹⁹ En este trabajo voy, a medida que expongo los conceptos fundamentales de la metafísica de Ortega, dándole mayor concreción a las partes de su sistema. Por ello, comienzo dando una breve indicación de proyecto y circunstancia, que se va dilatando en vista de los contenidos de su metafísica.

¹⁰⁰ Ibid. MQ, p. 155.

¹⁰¹ En las *Meditaciones*, Ortega expone esta doctrina diciendo que las verdades, una vez sabidas, adquieren una costra utilitaria, sirven, pues, ya no como verdades, sino como recetas útiles. Por tanto, tengamos en cuenta que alétheia nunca es el punto al que se llega, sino al que se está siempre por llegar, emprendiendo para ello un *pathos* (camino o método), que es la filosofía.

La vida individual, sin la vida colectiva, sería azarosa, insegura y peligrosa. Es la vida colectiva la que da a cada persona la posibilidad de realizar nuevos proyectos que se asienten sobre un mundo menos problemático, sobre un suelo de conceptos o cultura que da la seguridad para que el individuo alcance nuevas alturas. Si ese suelo se quiebra o se rechaza, la vida se vuelve problemática, hay que volver a crearlo y eso hace que el quehacer sea siempre hacer algo desde la nada, con lo que las alturas vitales que puedan alcanzarse son, a menudo, más bajas que si se partiese de una realidad ya interpretada; esta es ya la cultura progresista.

Nos encontramos, pues, instalados en una cultura con la que *contamos* para realizar un proyecto personal. Pero, recordemos, ésta es sólo un instrumento, un artificio para volver a las cosas y poseerlas mediante el *logos* o sentido que las va ligando en su firme estructura. Así, se va creando la cultura que va sometiendo a las cosas, poseyéndolas, para que los proyectos personales puedan estar apoyados en ella. La cultura va generando una seguridad necesaria para que la vida de las personas instaladas en ella pueda realizar proyectos que alcancen nuevas metas.

Ella, a través de los conceptos que la integran, nos ofrece *claridad* o dominio de los esquemas de una realidad que mediante ellos (los conceptos) poseemos. La cultura nos ofrece una interpretación de la vida en la que la persona está instalada, ella es la herramienta para la dominación de lo vital en cuanto que inquieto, inseguro y azaroso. Por tanto, nos ofrece maneras de saber a qué atenernos frente a la realidad espontánea, porque ya ha interpretado ésta, es decir, le ha dado un *logos* o sentido. Pensar desde la raza, como decía Ortega, es la forma de reabsorber la circunstancia a través de la claridad y seguridad que ésta nos ofrece.

De ahí que Ortega haga una reflexión sobre la situación de España, como una cultura impresionista, que cada hombre tiene que construir por sí mismo de nuevo sin poder legarla al siguiente. Así, España ha generado grandes hombres, pero éstos han tenido que construir el suelo sobre el que caminan. «Nuestros grandes hombres se caracterizan por una psicología de adanes. Goya es Adán -un primer hombre¹⁰²». Recuérdese que antes decía, «cada genial impresionista vuelve a tomar el mundo de la nada¹⁰³».

^{102y 92} Ibid. MQ, p. 155.

El concepto, al ser el órgano de la profundidad, lo es también de la posesión, se hace con la estructura de lo real, lo que le da una seguridad que permite el progreso, la conquista de nuevas alturas. «Porque cultura no es otra cosa sino esa premeditada, astuta, vuelta que se toma con el pensamiento —que es generalizador— para echar bien la cadena al cuello de lo concreto¹⁰⁴».

Goya es la metáfora con la que Ortega se refiere a la cultura española como una cultura impresionista, de hombres de casta sensualista. Ello es porque sus cuadros, a la vez que nos emocionan, nos estremecen, no sabemos a lo que atenemos al verlos, nos arrojan a un mar de inseguridad; «es siempre problemático lo que vierte el atroz aragonés en nuestros corazones¹⁰⁵». La cultura, como el concepto, tiene una función instrumental, cada hombre tiene que pensar desde su raza, desde su cultura y, con ella, aprehender la realidad, apresarla. Mediante la *cultura* se adquiere seguridad, una *claridad* para que lo *latente*, el *logos* o sentido de las cosas se patentice (*revelación, alétheia o apocalipsis*) y queden *organizadas* en una *estructura* a la que Ortega llama *el sistema de las realidades* en las que cada cosa queda *interpretada* en vistas de un *escorzo*, es decir, en *perspectiva*.

Como vemos, todos los conceptos que Ortega va introduciendo en las *Meditaciones del Quijote* están complicados entre sí formando una estructura sistemática a la que éste llamará: razón vital. Esta es la prueba de que su filosofía es sistemática, cada uno de los elementos de ella es inseparable del resto y en cada uno está contenido el sentido o *logos* del sistema.

5.5. Más allá de la *alétheia*.

Como hemos visto, Ortega no hace simple metafísica u ontología, como se venían haciendo en Europa, sino, como la denomina Julián Marías, una *teoría metafísica de la vida humana*. La *alétheia* o desvelamiento de las estructuras que subyacen a la realidad patente no es más que una parte de lo que significa verdad en esta teoría metafísica de la vida humana y es a ésta a la que se refiere la verdad en su sentido más pleno, que

¹⁰⁴ Ortega y Gasset, José, *Vieja y nueva política* (1914). En el tomo I de *Obras completas*. Madrid, *Revista de Occidente*, 1966, p. 284.

¹⁰⁵ *Ibid.* MQ, p. 156.

anunciábamos en el capítulo *Autenticidad: heroísmo y tragedia*, es su carácter de autenticidad.

El proyecto siempre lo es de sí mismo, se constituye en el estar a solas el hombre consigo mismo. En este estar a solas con uno mismo, que es la persona, se encuentran dos elementos analíticos que la constituyen: el yo actual y el proyecto. No hablamos aquí de dualismo, pues este análisis no es más que una abstracción de los elementos que forman una misma realidad, la persona con su carácter futurizo y, por tanto, proyectivo. La persona es proyecto, por eso, la verdad como autenticidad exige que ella sea fiel consigo misma, con su proyecto; si incumple esta exigencia, se altera, abandona ese fondo insobornable que no se resiste a la desorientación al que el hombre le somete. Frente a la cultura y el mundo recibido, la persona tiende siempre, sobre todo en su juventud, a romper con él, como vimos que hacía el héroe, y apelar a su fondo insobornable, a su proyecto. El carácter de insobornable quiere decir auténtico, resistente como lo que es a las tentaciones que la sociedad ejerce sobre él; su fondo insobornable es su carácter heroico.

«Hablando yo antes -escribe Ortega- de un cierto fondo insobornable que hay en nosotros. Generalmente ese *núcleo último e individualísimo de la personalidad* está soterrado bajo el cúmulo de juicios y maneras sentimentales que de fuera cayeron sobre nosotros. Solo algunos hombres dotados de una peculiar energía consiguen vislumbrar en ciertos instantes las actitudes de eso que Bergson llamaría el yo profundo¹⁰⁶». La persona, al igual que la realidad, también está formada por patencias y latencias; la autenticidad consigo mismo le exige, pues, manifestar su yo profundo o latente, actuar de acuerdo a él en todo momento, si no lo hace es lo que Ortega llamó: un *farsante*. Vemos pues, como la *alétheia* no es sólo el desvelamiento o revelación de la realidad que está oculta, sino de nosotros mismos, de nuestro fondo insobornable.

Así pues, la verdad, en su exigencia de autenticidad, comunica la exterioridad y la interioridad del hombre en un movimiento dinámico que le hace patentizar su proyecto auténtico y, por tanto, profundo, y, en vistas de él, reabsorber su circunstancia. En la autenticidad lo latente del hombre se hace patente y esta es la última acepción de verdad o *alétheia*, que es a la vez su primera exigencia.

¹⁰⁶ Cita de Julián Marías en CV, p. 277. Refiriéndose a la obra de Ortega *El Espectador*, II, p. 82.

La filosofía, que como hemos visto se caracteriza por su fidelidad a la verdad¹⁰⁷, exponía Ortega en la *Meditación preliminar* de las *Meditaciones del Quijote*, es «la ciencia general del amor», cuyo ideal es hacer de cada cosa el centro virtual del universo, descubriendo sus conexiones y yendo de una a otra, religándolas. Con ello, la *alétheia* de la cuál es instrumento la filosofía, revelaba un fondo amoroso hacia la realidad, cuya pretensión última, como hemos visto a través de la metafísica de Ortega es su salvación mediante la reabsorción de la circunstancia.

Ahora, la *alétheia* se nos ha revelado también como misión de autenticidad de cada persona con su fondo insobornable. Así, la *alétheia* adquiere otro principio que la motiva y que ya no es el amor a la realidad, sino a uno mismo, que se expresa a través de la fidelidad al fondo insobornable, al proyecto. Éste, en su forma más auténtica, es vocación, llamada a la que estamos obligados a responder emprendiéndola o ignorándola. Amor siempre es en Ortega vocación o llamada, tanto para llevar a plenitud a la realidad como para emprender un proyecto personal y auténtico. Entiéndase que estas dos misiones, impuestas por la fidelidad a la verdad como *alétheia*, son inseparables, una conlleva la otra, reabsorbiendo una a la otra como reabsorbe el proyecto a la circunstancia.

¹⁰⁷ Recordar el pecado cordial que es el pecado capital y que se basa en una falta de amor.

5.6. La vocación.

La vocación, del latín *vocare*, estar llamado, se corresponde, como expuse antes, de dos partes: el estar llamado o *vocare* (la acción) y nuestra respuesta (el efecto) que proviene del sufijo *-ción*¹⁰⁸. En la misma raíz de la palabra vocación está contenida su significación, como algo que nos es dado, pero que exige nuestra libre realización.

La vocación consiste, pues, en verse llamado a realizar personalmente una figura o esquema determinado de vida, que reverbera en nuestro interior, late queriendo manifestarse y nos empuja a realizarlo en nuestra vida. Esa vida late en nosotros llamándonos a patentizarla, pero, por lo pronto, es un esquema o proyecto que ha sido realizado por otros y lo encontramos a través de nuestro contorno social. El fondo de nuestra individualidad está afincado en una circunstancia en la que nos encontramos y en un tiempo en el que nos ha tocado vivir.

El proyecto implica la circunstancia, no puede ser ajeno a ésta, su fondo son esquemas que encuentro en ella y que a través de mi vocación me siento llamado a realizarlos personalmente. Pero, este *personalmente* es decisivo. La vida que anticipamos en el proyecto, la encontramos ya realizada a través de otras vidas con las que me encuentro en mi circunstancia y que me dan un esquema de vida que me llama a realizarlo. Nos encontramos en un sistema de creencias y en una estructura social sobre la que vivimos, ella nos posibilita el tener proyectos a través de las formas de vida históricas con las que me encuentro. La vocación es personal, pero, también histórica, afincada en una circunstancia, que, al igual que ella, me es dada.

Ahora bien, la vocación, aunque es circunstancial y, por tanto, proviene de una situación histórica y sociedad determinadas, no es estática. No empuja a la persona a quedarse en ella, sino a reinventarla, a anticipar un mundo que aún no ha sido dado mediante la realización del proyecto. Esto supone la alteración de una circunstancia ya dada, pero, esta misión a la que nos encamina la vocación no es un subjetivismo de ésta, no es sólo anteponer un mundo imaginado a un mundo en el que se está, sino que el mundo imaginado proviene de una circunstancia en la que se está, la situación histórica está llamando a ese hombre a alterar la circunstancia en vistas de un proyecto personal. Así,

¹⁰⁸ El sufijo *-ción* proviene del latín *-tion* que expresa la acción y el efecto. En el caso de vocación la acción es la llamada o *vocare* y el efecto, es decir, la respuesta a esa llamada.

Julián Marías, justifica todos los utopismos en *desideratas*, en proyectos de vida personales que tienen una función histórica, es decir, a los que la historia estaba llamando.

Así pues, la vocación es una llamada histórica, afincada en la circunstancia, pero que pretende alterarla en vistas de una vocación y perspectiva personal que la reabsorbe para crear un mundo anticipado imaginativamente en el proyecto. La vocación supone, pues, una esencial conexión y alteración de la circunstancia, es una llamada a realizar personalmente la circunstancia y, por tanto, a salvarla, a reabsorberla y personalizarla haciendo mundo.

Toda innovación histórica tiene, pues, de fondo, unas vidas individuales que reobran sobre la vida colectiva; ello supone la personalización en vistas de un proyecto que, si bien su raíz es histórica y circunstancial, su realización es personal e imaginativa, lo que da lugar a un nuevo *mundo* del cual la persona es creadora.

La vida vocacional se puede definir como la realización personal de la vida colectiva. La vocación es, pues, el amor hacia un esquema o figura de vida que encontramos en nuestra circunstancia y que nos llama a reabsorberla en vistas de él, a personalizarla.

Recordemos la figura de Julio César en la *Rebelión de las masas*. En la figura de César vemos el ejemplo perfecto de lo que hasta aquí venimos hablando. Su vocación y su magnífica perspectiva que pone en claro su circunstancia, le llevan a tomar el *mando* de la historia, que siempre avanza a través de unos pocos hombres que están dispuestos a cargar con la inmensa responsabilidad de llevarla a la espalda. Él busca la creación del verdadero estado moderno, superando la circunstancia en la que se encuentra y que estaba entrando en crisis (el Estado-ciudad). Este suponía: «un Estado donde los pueblos más diversos colaboren, del que todos se sientan solidarios. No un centro que manda y una periferia que obedece, sino un gigantesco cuerpo social, donde cada elemento sea a la vez sujeto pasivo y activo del Estado. Tal es el Estado moderno, y esta fue la fabulosa anticipación de su genio futurista. Pero ello suponía un poder extrarromano, antiaristócrata, infinitamente elevado sobre la oligarquía republicana, sobre su príncipe, que era sólo un *primus inter pares*. Ese poder ejecutor y representante de la democracia universal sólo podía ser la monarquía con su sede fuera de Roma¹⁰⁹».

¹⁰⁹ Ibid. RM, p. 172.

César es el ejemplo de la función histórica de la vocación personalizada en la vida individual. Él, gracias a la *claridad* de su intelecto, anticipa un mundo históricamente realizable a la circunstancia en la que se encuentra y que había comenzado a entrar en crisis. Su esquema vital es circunstancial, lo toma de la antigua Grecia y de Alejandro Magno, pero en la realización personal se distancia radicalmente de éste. Lo único que los empareja es el esquema vital, «la idea de un reino universal¹¹⁰»; César realizando ese esquema o vocación a la que se ve llamado, la personaliza y se encamina hacia algo muy distinto a Alejandro, que le lleva a la creación del Estado-nación moderno, la realización personal del esquema histórico es, pues muy diferente en Alejandro y César. Por tanto, no hay que entender la raíz circunstancial de la vocación como una repetición continua de vidas ya dadas en la historia, sino de esquemas, de figuras vitales que hay que encarnar, llenar de materia, manteniéndose fieles a ellas y, por tanto, a sí mismos, para crear un mundo que se anticipa, se pretende, sobre una circunstancia en la que se está.

Sin embargo, recuérdese el final de César que, como un *héroe*, acaba teniendo un final trágico. «La cerrazón imaginativa del romano, representada por Bruto, se encargó de asesinar a César -la mayor fantasía de la antigüedad-. Nos importa mucho a los europeos de hoy recordar esta historia, porque la nuestra ha llegado al mismo capítulo¹¹¹». El mundo, decíamos antes, ejercía una fuerza contra la persona y su proyecto, dándose ambos como una tensión dinámica entre el hombre y la persona. Por tanto, cabe la posibilidad de que al imponerse el mundo sobre la persona que intenta cambiarlo mediante su proyecto, aquél venza y éste quede incumplido.

La circunstancia, a menudo, tolera las flexiones que el proyecto quiere imponerle, pero cuando nos encontramos con proyectos tan auténticos como el de César que pretende mover a la historia misma, entonces ésta ejerce una mayor fuerza contra el proyecto y lo hace fracasar. No todas las vocaciones son históricamente realizables y ejemplo de ello son las de César, Séneca o Don Quijote. Por ello, como es el caso de este último, el proyecto huye y se defiende de la vocación frustrada, transfiriendo al sujeto a un plano imaginativo, que es a lo que antes nos referimos con el estar *alucinado*.

¹¹⁰ Ibid. RM, p.171.

¹¹¹ Ibid. RM, p. 166.

A través de la vocación volvemos a ver una alusión al tema último de este trabajo y que, en la obra de Ortega, enlaza con las tesis de las *Meditaciones del Quijote*. Éste es el de la vida personal como forma de la vida colectiva y que nos lleva a reflexionar sobre un término hartado usado en este trabajo y que aún no hemos justificado: el hombre. Para ello, partiremos de la obra póstuma de Ortega *El hombre y la gente*, en la que se encuentra su teoría de la vida social y que, junto a la *Estructura social* de Julián Marías, completan la metafísica expuesta en su primera obra, las *Meditaciones del Quijote*.

6. Vida personal y vida humana.

Cuando empezábamos el análisis de la metafísica de Ortega, decíamos que esta procedía de una ética que se concretaba en la meditación preliminar mediante su teoría de la filosofía como ciencia general del amor. El *Hombre y la gente* es el punto de llegada de la metafísica de Ortega y, en él, el papel del amor no es menos esencial que en su primera obra. Sus primeras tesis, que tenían como principio esa idea del amor, desembocan en una teoría de la vida humana fundada en la alteridad y cuyo fin último es la revelación de la persona a través del otro y la nostridad. Por tanto, la metafísica de Ortega va evolucionando desde una idea del amor que se concreta, al final de su vida, en una teoría de la vida humana que llevamos cada uno dentro de sí y que parte de la *nostridad* para acabar revelando a la persona que es el principio (*ἀρχή*) y final (*τέλος*) de la razón vital.

Recuérdese ahora la fórmula, hallada en 1914, en la que toda esta filosofía está contenida: «yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo». Yo, mi vida como sinónimo de la persona, es el principio y término de la filosofía de Ortega sobre la que gira este trabajo. Por tanto, una vez desvelado el centro de la fórmula, ahora nos queda por ver el término que es también el principio de ésta.

Toda la metafísica de Ortega parte de mi vida como la realidad radical, es decir, donde radican el resto de las realidades, entre ellas la sociedad. Ortega habla de vida y no de existencia, como se ha venido usando en la filosofía contemporánea. Existencia es, para Ortega, lo que surge y resiste, lo que *está ahí* resistiéndonos, cortándonos el paso; lo existente es la realidad, aquello con lo que tenemos que contar. Existir no es el hombre, el yo que lo que hace es vivir contando con las cosas que le resisten, que existen por y para él.

En el *Hombre y la gente* Ortega dice que la vida humana es radical soledad. «Y como esto acontece con mis decisiones, voluntades, sentires, tendremos que la vida humana sensu stricto por ser intransferible resulta que es esencialmente soledad, radical soledad¹¹²». No significa esto que sólo exista yo, sino que mi vida, la realidad radical, por no poder ser vivida por otro, es radical soledad. El hombre se encuentra con las cosas y, entre ellas, con otros hombres, con los que puede compartir su soledad. Esta radical soledad es lo más humano, el «quedarse solo es quedarse solo de los demás¹¹³». Desde

¹¹² Ibid. HG, p. 105.

¹¹³ Ibid. AO, p. 162.

ese sentimiento de radical soledad emerge en el hombre la necesidad de compañía, de amistad, de filiación, de sociedad, de compartir su soledad con los otros; el amor es el intento de «canjear dos soledades». Así, en *Acerca de Ortega* nos recuerda Julián Marías esta cita del *Hombre y la gente*:

«Nuestra Señora de la Soledad es la Virgen que se queda sola de Jesús, que lo han matado, y el sermón en la semana de la Pasión que se llama el sermón de la soledad, medita sobre la más dolorida palabra de Cristo: *Eli, Eli\ lamma sabacthani — Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* — ‘Dios mío, Dios mío / ¿por qué me has abandonado? / ¿Por qué me has dejado sólo de ti?’ Es la expresión que más profundamente declara la voluntad de Dios de hacerse hombre —de aceptar lo más radicalmente humano que es su radical soledad. Al lado de eso la lanzada del centurión Longinos no tiene tanta significación.

Y este es el momento para recordar a Leibniz. No voy, claro está, a emplear ni un instante en entrar en su doctrina. Me limito a hacer notar a los buenos conocedores de Leibniz que la mejor traducción de su palabra más importante —mónada— no es unidad, ni tampoco unicidad. Las mónadas no tienen ventanas. Se hallan recluidas en sí mismas —esto es idealismo. Pero en su último sentido, la concepción de Leibniz de la mónada se expresaría de la mejor manera llamando a las mónadas ‘soledades’. También en Homero un centurión da una lanzada a Afrodita, hace manar su deliciosa sangre de hembra olímpica y la hace correr gimiendo al padre Júpiter, como cualquiera damisela *well-to-do*. No, no: Cristo fue hombre sobre todo y ante todo porque Dios le dejó solo —*sabacthani*¹¹⁴».

Así pues, razón vital quiere decir narración que hago de mí mismo. Me encuentro solo, como naufrago en este mundo, y mi vida es la teoría intrínseca de mí que estoy narrándome, pero puede pasar no acepte esa radical soledad. Dios se hace hombre al aceptar la radical soledad y, por tanto, que nunca logre hallar tierra. Jesús se siente desamparado en la cruz, sin padre ni hijos, tiene que conquistar la filiación y la hermandad, pero no la tiene ya, la tiene que conquistar. La soledad es la potencia de infinita compañía, es la condición humana más honda que lleva a amar al prójimo, a filiar y a hermanarse con él, porque su vida como radical soledad es un problema que engendra la necesidad de compartirla con el otro, de esa necesidad surge el hombre como función de ella y yo y tú son órganos del hombre. No es la nada el miedo radical del hombre,

¹¹⁴ Ibid. HG, pp. 107-108.

como postuló Heidegger, sino el ser nadie, la soledad radical puede ser posibilidad de infinita compañía o de ser nadie, la verdadera muerte.

Entendamos ahora otro significado de amor en la metafísica de Ortega como soledades compartidas, sentir la soledad del otro porque él está en la misma faena¹¹⁵, eso es la solidaridad. Cuando hay experiencia profunda de la misma soledad se abre la posibilidad de hermandad. La soledad es, así, potencia de compañía o potencia de estar solo que condena la soledad a la solitud, al aislamiento¹¹⁶. La soledad es la condición humana, el desamparo, la desligación que lleva a la religación a través del amor y la filosofía. Cristo mismo se hace hombre, asume su condición de radical soledad muriendo en la Cruz y, por ello, religa, de nuevo al hombre con el Padre. La condición dramática de la vida humana es, pues, su condición de radical soledad.

Esta condición de radical soledad de la vida humana lleva a Ortega a replantearse la doctrina de la *alétheia* de las *Meditaciones del Quijote*, dándole otra acepción: la del latín *veritas*. En la vida en sociedad el hombre realiza un pseudo hacer, actúa en función de unos usos sociales o creencias que no ha creado, que no son suyos y, por tanto, no se hace plenamente responsable de su hacer. Para ello, el hombre necesita retirarse, necesita hacer filosofía o *Anábasis*, «La filosofía es retirada, *anábasis*, arreglo de cuentas de uno consigo mismo, en la pavorosa desnudez de sí mismo ante sí mismo¹¹⁷». Por eso la filosofía, dice, no es ciencia, sino indecencia, es decir, vuelta a nosotros mismos en nuestra desnudez y, por tanto, faltos de todo lo exterior, de las creencias y usos en los que se está, pudiendo hallar lo que de nuestro hay en nosotros, para así ser auténticos con nosotros mismos¹¹⁸.

En la palabra *veritas* (decir), se pone a Dios como testigo de nuestro decir, pero, dice Ortega que Dios es el que está oculto, su presencia consiste en su ausencia, de modo que no hay en ese decir que es verdadero, nada que las oculte; ellas ya no son vistas desde el hombre, sino desde mí mismo, es decir, no las contemplo desde las creencias en las que inconscientemente estoy, sino desde mí mismo, desde mis propias ideas a las que he llegado, haciéndome yo responsable de ellas, personalizando así la realidad en cuanto que

¹¹⁵ Recuérdese que la vida, por su carácter de ser naufrago y, por tanto, su necesidad de narrarse a sí misma, es *faina poética*.

¹¹⁶ Ésta diferencia se expresa en los términos ingleses: *loneliness* y *solitude*.

¹¹⁷ Ibid. HG, p. 145.

¹¹⁸ Véase el capítulo de este trabajo: Autenticidad: heroísmo y tragedia.

me encuentro solo con ella y la refiero solamente a mí, la contemplo, pues, desde mi proyecto. Entonces, dice Ortega, es cuando las cosas me revelan su verdad, pues ya «no hay nada entre ellas y nosotras», me muestran su rostro¹¹⁹, esto es la verdad.

«Verdad significa las cosas puestas al descubierto, y esto significa literalmente el vocablo griego para designar la verdad —*alétheia, aletheúein*—, es decir, desnudar. En cuanto a la voz latina y nuestra —*veritas, verum*, verdad— debió provenir de una raíz indoeuropea —*ver*— que significó ‘decir’ —de ahí *ver-bum*, palabra—, pero no un decir cualquiera, sino el más solemne y grave decir, un decir religioso en que ponemos a Dios por testigo de nuestro decir; en suma, el juramento. Mas lo peculiar de Dios es que al citarlo como testigo en esa nuestra relación con la realidad que consiste en decirla, esto es, en decir lo que es realmente, Dios no representa un tercero entre la realidad y yo. Dios no es nunca un tercero, porque su presencia está hecha de esencial ausencia; Dios es el que es presente precisamente como ausente, es el inmenso ausente que en todo presente brilla —brilla por su ausencia—, y su papel en ese citarlo como testigo que es el juramento, consiste en dejarnos solos con la realidad de las cosas, de modo que entre éstas y nosotros no hay nada ni nadie que las vele, cubra, finja ni oculte; y el no haber nada entre ellas y nosotros, eso es la verdad. El maestro Eckehart —el más genial de los místicos europeos— llama por eso a Dios ‘el silente desierto que es Dios’¹²⁰».

Así pues, es el pensamiento, como función de la vida, el que tiene que salvar; la historia de la filosofía es la historia del hombre y la capacidad para narrarse en esa historia es el camino de la responsabilidad en la que a cada persona le va el hombre que lleva en sus entrañas. Ese camino es encontrarse con el hombre, con la gente y encontrarme con el prójimo que es el más próximo, el tú. El último, pues, del que me doy cuenta en la tragicomedia de la vida es de mí. Analíticamente hallamos los tres elementos: yo, tú y nosotros; pero, empíricamente, yo soy el último en encontrarme, lo que también significa

¹¹⁹ Esta expresión la encontramos también Levinas. Véase el capítulo de la luz en *De la existencia al existente* (publicado en 1947), donde expone una teoría de la luz que se asemeja a la de Ortega de las *Meditaciones del Quijote*. Más tarde, adviértase, habla sobre el arte de vanguardia, exponiendo tesis similares a las que Ortega había llegado en la *deshumanización del Arte* (1925) y «Adán en el paraíso» (1910). Así mismo, el rostro humano ha sido uno de los temas desarrollados por Julián Marías y que alcanza su formulación sistemática en su *Antropología metafísica* (1970). Con todo ello, Levinas, al igual que Ortega y Julián Marías, desvelan un pensamiento que está a la altura de sus tiempos, habiendo superado los supuestos fenomenológicos en los que la verdad es la adecuación del intelecto a las cosas mismas.

¹²⁰ Ibid. HG, p. 145.

es que para encontrarme necesito hacerlo a través de los otros dos elementos indispensables.

Tomamos conciencia de nosotros mismos en el proceso de la reabsorción de la circunstancia en vistas de nuestro proyecto, mediante él personalizamos la circunstancia, que se vuelve «mi mundo», revelando así una imagen de nosotros mismos. Me apercibo gracias a la circunstancia, que es todo aquello con lo que me encuentro y no es mi proyecto, por tanto, esa nueva realidad que se revela y que es la imagen que tengo de mí, va mediada por una serie de estructuras, entre ellas cuerpo, psique, imaginación, memoria, que son también mi circunstancia, pero bajo ellas, la sociedad que lleva dentro de sí la historia del hombre, como historia de la relación entre yo y tú que es la nostridad.

Me encuentro así con el prójimo, primero a través de mis padres y mi familia, en vistas de los cuales, me legan una cultura, unos usos y unas creencias que son las de la sociedad o el *hombre* de mi época, que es la suma de los hombres de épocas pasadas, es historia del hombre o *humanidad*. En vistas de ello adquiero unos esquemas vitales con los que realizar mi proyecto y, también unos conceptos desde los que puedo comprenderme; por tanto, voy descubriendo quién soy yo, el problema que mueve a la vida humana, en vistas de esa nostridad en la que me encuentro.

En consecuencia, la persona sólo puede serlo porque lleva al hombre dentro de sí. Ésta es la estructura fundamental que le permite realizar el proyecto personal, comprenderse e interpretarse en la realidad, en suma, responder a la pregunta quién soy que es el problema fundamental que impulsa nuestra vida. Así, Adán, el primer hombre, el hombre solo, sin ningún otro para comprenderse es imposible, carece de conceptos para interpretarse, para comprenderse en vistas de otro que le está ya comprendiendo¹²¹. Entonces, ¿por qué Ortega titula a ese artículo de 1910, en el esbozará las cuestiones radicales que desarrollará sistemáticamente en las Meditaciones del Quijote cuatro años más tarde, "Adán en el paraíso"?

Adán no es el primer hombre, porque no existe un primer hombre, el hombre se da a través de una nostridad que se revela para el encuentro con el otro y desde la que ese otro se va personalizando en un tú o prójimo. Adán es el problema de la vida, no es nadie, sino el hombre, la humanidad que lleva en sí el problema de la vida:

¹²¹ Cf. MT, p. 26.

«Cuando Adán apareció en el Paraíso, como un árbol nuevo, comenzó a existir esto que llamamos vida. Adán fue el primer ser que, viviendo, se sintió vivir. Para Adán la vida existe como un problema.

¿Qué es, pues, Adán, con la verdura del Paraíso en torno, circundado de animales; allá, a lo lejos, los ríos con sus peces inquietos, y más allá los montes de vientres petrefactos, y luego los mares y otras tierras, y la Tierra y los mundos?

Adán en el Paraíso es la pura y simple vida, es el débil soporte del problema infinito de la vida.

La gravitación universal, el universal dolor, la materia inorgánica, las series orgánicas, la historia entera del hombre, sus ansias, sus exultaciones, Nínive y Atenas, Platón y Kant, Cleopatra y Don Juan, lo corporal y lo espiritual, lo momentáneo y lo eterno y lo que dura..., todo gravitando sobre el fruto rojo, súbitamente maduro del corazón de Adán. ¿Se comprende todo lo que significa la sístole y diástole de aquella menudencia, todas esas cosas inagotables, todo eso que expresamos con una palabra de contornos infinitos, VIDA, concretado, condensado en cada una de sus pulsaciones? El corazón de Adán, centro del universo, es decir, el universo íntegro en el corazón de Adán, como un licor hirviendo en una copa. Esto es el hombre: el problema de la vida¹²²».

La metafísica de Ortega está, pues, construida sobre esta primera estructura, sin la cual no podríamos hablar de la persona. La realidad es interpretada gracias a esa primera estructura, desde la cual puedo personalizar la circunstancia, adquiriendo una comprensión de mí mismo a través de la presencia del prójimo en mi vida.

Vivir no es un acto que realizo por inercia, sino una tarea fundamental, que me impone encontrarme en el mundo en vistas del prójimo. Mi mundo es el resultado de la personalización de la circunstancia, es la creación de proyectos tomados de las trayectorias que me son legadas por el *hombre* y que, mediante mi *vocación* me están llamando a realizarlas, haciéndolas propias, personalizándolas. Mi mundo se forma a partir del *hombre*, «el mundo en general», en el que he sido introducido por mi familia a través de la educación en unos usos sociales y unas creencias en las que se está¹²³.

¹²² Ibid. AP, p. 480.

¹²³ Cf. Mt, p. 27.

Ese *hombre* es, pues, el término medio que media entre el yo y el tú, es el «él», con el que me confundo al creer que esas creencias son mías. Ese «él» es al que nos referimos cuando hablamos de *nostridad*. Mediante ella el otro se me presenta no como un *alter ego*, otro yo, sino como un reciprocante, alguien que también está en esa estructura que es el *hombre* y que nos alberga a todos, por tanto, no será el total desconocido y podré esperarme de él una forma de trato. Esa espera en el trato me revela al otro como reciprocante, alguien de quien espero una respuesta. Ésta es la primera forma de trato, en la que el otro, el reciprocante, no es todavía tú, no tiene rostro, no está personalizado, pero tampoco es totalmente ajeno a mí.

Así pues, en el trato interindividual, el otro se va personalizando, es decir, se va haciendo tú, me va desvelando su rostro; veo al otro desde un perfil de su vida y me veo a mí interpretándome como un reciprocante. Entre yo y tú ha acontecido, previamente, el suceso de la historia del hombre de la que se deriva la sociedad. Lo primero que nos encontramos no es un yo ni un tú, sino una sociedad y unos usos sociales desde los que nos encontramos, por lo pronto, con individuos, elementos de esa sociedad con los que ya no cohabito¹²⁴, sino con los que convivo. Mientras no tengo una relación de encuentro personal, lo que acontece es la gente, el impersonal *vivirse* de las personas en la sociedad; ese *se hace* referencia a lo que Ortega llamó usos sociales, dictados por la sociedad, es decir, por *nadie* determinado. Estos usos no tienen sentido para el individuo, los ejecuta en vistas de ese *se hace* que es la sociedad como una estructura que nos abarca a todos y a nadie. «Los usos son formas de comportamiento humano que el individuo adopta y cumple porque, de una manera u otra, en una u otra medida, no tiene remedio. Le son impuestos por su contorno de convivencia: por los «demás», por la «gente», por... la sociedad¹²⁵».

La sociedad es el término medio de la relación interindividual, la *nostridad* viene de una idea inevitable del hombre en la que nuestros padres nos educan y de la que es portadora la sociedad. Estar abierto el pensamiento a la vida significa poder significar el trato interindividual a través de una sociedad, ese es el proyecto del *Hombre y la gente*.

¹²⁴ La cohabitación es la forma previa a la convivencia, en ella los individuos están aún *despersonalizados*, sin rostro. Las sociedades son las que van transformando la *cohabitación* en convivencia, en la que el otro no es aún un tú, pero sí es ya un reciprocante.

¹²⁵ Ibid. HG, p. 76.

El hombre ha sido creado por cada una de las vidas individuales que lo han habitado, la vida humana lleva intrínseca una potencia de creación que empuja a cada uno a crear mundo y a dejarlo cristalizado en la sociedad. Ella es el hombre que se ha ido haciendo a través de la historia y es la tarea de la vida humana, hacer el hombre.

Me toca vivir en una circunstancia que yo no he inventado, tengo unos usos sociales que son lo que se dice o lo que se hace, ese *se* es nadie, pero a la vez es alguien. Usos son el conjunto de vigencias en los que la vida se encuentra, pero hay usos que tienen posibilidad de variación y estos son las ideas. Usos sociales son las creencias en las que se está y de las que no somos conscientes, simplemente las ejecutamos «como el autómatas practica sus movimientos mecánicos¹²⁶».

En el hombre la persona se encuentra acogida porque le permite concebir al otro como reciprocante, es decir, esperas de él un trato, una respuesta que hace que el encuentro con el otro sea seguro. Nótese que en las comunidades de Alaska donde algunos hombres viven aislados de toda sociedad, el trato con el vecino siempre es tosco y arriesgado, pues no hay unas normas de vida en común ni unos usos sociales que permitan la seguridad y orienten en el trato con el prójimo.

Así pues, las creencias, el sustrato más profundo de los usos, facilitan la vida. Ellas nos traen seguridad en la convivencia con el otro y nos permiten dedicarnos a nosotros mismos. Ese *se* no es solo alteración sino posibilidad de ensimismamiento.

Ser hombre es no estar seguro de serlo, esa inseguridad es lo que le mantiene en ese drama; en ese titubeo metafísico, ser hombre implica tener que hacerse personalmente a sí mismo. El hombre es personalmente responsable de su realidad, es la única especie sobre la faz de la tierra que puede destruir su raza y su mundo, pero también puede crearlos. La técnica es, así, un poder del hombre para hacer algo que todavía no hay, es una fabricación de lo que todavía no hay, es crear un poder, hacer algo que el hombre no poseía. Al animal no le va creadoramente el universo, no puede destruir su especie. El hombre, sin embargo, vive en un drama, puede deshumanizarse, volverse nadie, renunciar a su radical soledad, a su capacidad de ensimismamiento. Por tanto, «a la persona le va el hombre¹²⁷».

¹²⁶ Ibid. HG, p. 76.

¹²⁷ Cf. Apuntes sobre el seminario del *Hombre y la gente* del profesor Francesco de Nigris. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, curso 2018-2019.

La cultura, como nos decía Ortega en las *Meditaciones*, es humanización, es decir, la inevitable personalización del hombre, personalizamos nuestra circunstancia creando mundo, que es la circunstancia anticipada y realizada por y para el hombre. Por ello, los hombres en sociedades con poca historia, como es el caso del ejemplo anterior de Alaska, tienden a la alteración, las cosas le llaman a estar fuera de sí continuamente, ha de habérselas con una realidad que es insegura y, por ello, no tiene tiempo de ensimismarse; cultura es ensimismamiento.

En la cultura accedemos a la comprensión que el hombre ha hecho de su propia historia, ese acceso es creador, porque el hombre entiende la historia haciendo su propia historia, realizando la historia personalmente. Ella nos pasa, es nuestra misma vida, para comprendernos, pues, hemos de narrarnos históricamente; éste es el compromiso creador. La historia siempre me acontece a mí y la voy realizando conforme la voy desvelando, yo soy persona circundada por los otros hombres (lo exterior a mí) y, mediante la cultura penetro en esa nostridad, la desvelo. El pasado ya es una imaginación de futuro que se está anticipando o proyectando, es decir, lo esperamos en el pasado y, por tanto, el pasado es ya creación de futuro. Ambos no son dimensiones estáticas, no se dan como retención ni proyección, sino como proyecto que da sentido al tiempo como tiempo biográfico, por tanto, este se genera mediante la reabsorción de la circunstancia.

*Descubriendo a la persona a través de la alteridad.

Veníamos diciendo, al principio de este trabajo, que la vida individual es una forma de la vida colectiva, ahora podemos entender esta afirmación. El problema de la vida radica en responder a la pregunta ¿quién soy? A ella respondemos ejecutivamente, viviendo y, para ello, proyectando una imagen de nosotros mismos. La vida exige, pues, ser personalizada, es decir, distinguirse del hombre para ensimismarse, para encontrarse en radical soledad a partir de unas estructuras y desvelar la imagen de sí que va dejando su proyecto.

Por tanto, la persona necesita encontrar esa imagen de sí misma que está continuamente proyectando hacia el futuro y reabsorbiendo en el pasado. Esa imagen que la persona adquiere de sí es única, porque la vida es radical soledad, es decir, personal e intransferible y, por tanto, la persona es el sujeto que realiza esos proyectos, forjando con ellos una imagen de sí mismo. Pero, como habíamos visto en el capítulo anterior de este

trabajo, el yo es lo último con lo que me encuentro y, para ello, necesito primero de unas estructuras desde las que vivo y a un prójimo desde el cuál me encuentro como radical soledad.

El hombre funciona, así como una idea previa desde la cuál los proyectos personales cobren un sentido. Lo primero que acontece, pues, es la nostridad, ese nosotros que media antes de yo y tú y que la vida necesita para realizarse. Ya hemos visto en el apartado anterior el sentido del hombre como nostridad, dándonos unos usos sociales y revelándonos al otro como reciprocante. Ahora han de darse los otros dos elementos: tú y yo. Para ello, hemos de penetrar en la teoría de la alteridad de Ortega y su distinción en el *Hombre y la Gente* de la alteridad tal y como la planteó Husserl en las *Meditaciones Cartesianas*. Aunque en este trabajo no me he parado a hacer la distinción entre la obra de Husserl y la de Ortega, éste último, junto con Julián Marías y Francesco de Nigris, dedican no pocas páginas a distanciarse de la fenomenología, sobre todo en las interpretaciones contemporáneas de la obra de Ortega que han intentado reducirla a una variante del pensamiento fenomenológico. Podríamos dedicar todo este trabajo de fin de máster a ésta cuestión, pero, como no es el tema que nos ocupa, intentaré mostrar la distancia de estas filosofías a través de la idea de alteridad, para luego reconducirla al tema que sí nos ocupa aquí: el descubrimiento de la persona. Para ello, me valdré del libro de Francesco de Nigris *Libertad y método*, ya antes citado en este trabajo.

Así pues, para Husserl me encuentro con el otro en «mi intencionalidad¹²⁸», como alter ego, otro que no soy yo, pero que se me parece, en suma, es proyección de mí. Esto supone una trasposición de mi cuerpo, gracias a una idea que ya tengo de mí y que me permite proyectar al otro como semejante o «alter ego». A esto, Ortega le objeta que la vivencia que tengo de mi cuerpo procede de la perspectiva de mi vida, que es siempre propia y ajena a la del otro con el que me encuentro¹²⁹. Hay una diferencia radical entre yo y el otro, por eso éste último no puede provenir de la proyección de aquel, el pensamiento, así

¹²⁸ La intencionalidad es el concepto con el que Husserl intenta alejarse del idealismo. Mediante él liga la conciencia a las cosas. En Brentano ya todo fenómeno psíquico contenía ya dentro sí un objeto, por tanto, todo fenómeno psíquico contiene una referencia fenoménica, que no tenía por qué ser real, a un objeto. Para Husserl, la referencia al objeto se da mediante una vivencia intencional, en la que siempre hay contenida una referencia del objeto. Intencionalidad es, pues, esa propiedad de la vivencia de dirigirse a, de referir al objeto, por lo tanto, conciencia de algo. Ese consciente de algo quiere decir, tener un fenómeno ante la conciencia que es ya, en Husserl, conocer. La esencia de la intencionalidad es, pues, la correspondencia entre noesis, el puro acto de la conciencia y el noema, el resultado de la noesis, el objeto resultado del acto de conciencia que está refiriendo intencionalmente al noema.

¹²⁹ Cf. LM, p.131.

formulado, sería, en expresión de Levinas, totalizante¹³⁰, es decir, aniquilaría al otro como una mismidad distinta de la mía; contemplándolo desde mí anularía su personalidad, su individualidad. De ahí la importancia de la consideración de la persona como radical soledad de Ortega, como vida irremplazable que necesita realizarse a sí misma. Por tanto, lo que a Husserl le falta es formular un tercer elemento que permita que el otro se me revele y, este es, como hemos hartado repetido, el hombre. Desde él decíamos, el otro se me presenta ya como «reciprocante» de mis actos, es decir, con el que ya puedo tener un mínimo trato porque aparece bajo una misma estructura que nos acoge a ambos.

Este estadio es, por lo pronto, lo que llamábamos antes *nostridad*. En ella tengo ya en cuenta al otro, convivo con él a través de una sociedad. Este otro no está todavía personalizado, lo personalizo a través de mi trato con él en esa sociedad, revelándoseme como un tú. A través de la nostridad, del hombre abstracto que posibilita nuestra relación, *asegurándonos* en el trato con el otro. Conforme *intimamos*, profundizamos en nuestro trato con ese tú, éste se va desvelando como una «personalidad proyectiva única¹³¹». En esa intimidad, me comprometo a ser yo mismo, es decir, personalizo el trato con el tú trascendiendo los usos sociales que permitieron nuestra primera forma de trato. En esta forma de intimidad aparezco yo, me revelo al tú, que es ya prójimo, con el que me comprometo a mostrarme como soy, es decir, tengo una exigencia de verdad con él, de autenticidad que se desvela en el trato.

Recuérdese ahora la vieja fórmula del cristianismo: «Ama al prójimo como a ti mismo». En el trato hemos desvelado al otro como prójimo, como tú y, por tanto, como mismidad distinta de mí, como radical soledad con la que comparto la mía. El amor a uno mismo se da por la claridad, por la autenticidad con respecto a uno mismo que lleva a la persona a trascender los usos sociales para encontrarse a sí mismo a través de una relación creadora con el prójimo. Decíamos anteriormente, en este trabajo, que la persona debe ser fiel consigo misma, con su proyecto, que, como hemos descubierto ya, responde a la pregunta quién soy; ésta fidelidad con uno mismo es indispensable si se quiere amar al prójimo, pues para que la relación auténtica, en la que se desvela el otro como prójimo, se dé, es necesario que me muestre como quien *verdaderamente* soy, es decir, revelándome o

¹³⁰ Cf. Levinas, Emmanuel, *Pensando la existencia en Husserl y Heidegger* (1949). Traducido por Manuel E. Vázquez. Madrid, Síntesis, 2009.

¹³¹ Ibid. LM, p. 133.

desvelándome desde las huellas que van dejando en mi vida el hacer que la constituye, mi pretensión o proyecto.

Así pues, hecho el movimiento en el que la persona se desvela en último lugar, partiendo desde el hombre; ahora hemos de hacer el movimiento inverso, volviendo de la persona al hombre.

En la relación personal con el otro y con el prójimo, las creencias legadas por el hombre pueden intensificarlas o restringirlas, produciéndose así la posibilidad de asociación tanto como su opuesta, la «disociación». En ésta última el individuo se opone a la sociedad, va contra ella intentando cambiarla. Este movimiento es propio de las épocas de crisis, donde el individuo siente que sus creencias y, por tanto, el hombre de su tiempo, flaquean, entonces tiene que crear otras nuevas. Véase de nuevo el ejemplo de Julio César, el cual, según nos dice Ortega en la *Rebelión de las masas*, vive en una de las épocas más críticas de la historia. En plena crisis de la democracia, prácticamente desaparecida y los gobernantes se sucedían en cortas tiranías que lo que hacían era desestabilizar la situación, César se hace con el *mando* y trae consigo un nuevo proyecto común que, suponía la destrucción de la creencia anterior en pos de una nueva a la que atenerse en esa situación de crisis de Roma. El proyecto de éste falla finalmente, porque la creación del Estado moderno necesitaba de la suma de los proyectos personales de los romanos, los cuales se mantienen en la creencia anterior hieratizándola e impidiendo toda posibilidad de progreso.

Así pues, mientras que «para Husserl el otro es *alter ego*, para Ortega yo soy *alter tú*¹³²». Para Husserl la realidad se da a partir de un yo que es el sujeto de conciencia intencional, por la que se constituyen el resto de objetos y, entre ellos, el *alter ego*. Husserl está ya presuponiendo un yo desde el que se constituye toda la realidad a través de la conciencia intencional y, por tanto, acaba cayendo de nuevo la filosofía en el idealismo. Ortega, en cambio, halla la teoría intrínseca de la realidad, en la que me encuentro y desde la que me narro mi vida, es decir, la vida ya reabsorbida en vistas de un proyecto que la personaliza, la hace mía.

Ortega parte de la perspectiva de la propia realidad haciéndose, desde la que desvela sus estructuras y a mí a través y como término de ellas. Husserl no puede entender la alteridad, porque ésta remite a la persona como idea de trascendencia, que, a través de unas

¹³² Ibid. LM, p.135.

estructuras consigue encontrarse viviendo a través de ellas y que vuelve siempre sobre ellas reabsorbiéndolas en vistas de un proyecto, de una pretensión futuriza que reobra sobre su pasado y lo reinterpreta, concretándose así la persona en un presente que es siempre anticipación de futuro y reabsorción de pasado; este es el primer yo, la imagen que adquirimos de nuestra vida¹³³.

Mi vida es pues irrenunciable y totalmente distinta al resto de las realidades que la circundan. Es persona, es decir, única, irrenunciable e irrepetible. Dentro de ella va la humanidad, que es una suma de proyectos formada por el encuentro de personas únicas frente a las otras. A su vez, la persona necesita de esa idea de hombre para vivir, para encontrarse a sí misma a través del trato con el otro generado por la nostridad. La persona en su vida, por tanto, va realizando personalmente a la humanidad que lleva dentro de sí, creando, a su vez, a través de ella, lo que no le ha sido dado en su vida: yo.

Recorremos la fórmula de la razón vital para volver al principio de ella, pero en la vuelta encontramos que el principio (*arkhé*) es, a su vez, el fin de nuestra búsqueda (*telos*); aprendemos, pues, en el recorrido, que el origen sólo puede revelarse (*Apokálypsis*) en vistas del fin y en ese camino la vida va desvelando (*alétheia*) las estructuras de la realidad que le permiten desnudarse (*alethéuein*) ante el prójimo, revelándose así, el principio y el final de la fórmula: yo como principio y término de mi vida.

¹³³ Cf. LM, p. 136.

Bibliografía

José Ortega y Gasset:

Libros:

- Ortega y Gasset, José, *¿Qué es filosofía?* (1929). México, Porrúa, 2004.
- Ortega y Gasset, José, *A una edición de sus Obras*. En *Obras completas*, tomo VI. Madrid, Revista de Occidente, 1964, p.347.
- Ortega y Gasset, José, *El hombre y la gente* (1957). En *Obras completas* tomo VII. Madrid, Revista de Occidente, 1964.
- Ortega y Gasset, José, *El tema de nuestro tiempo* (1923). Madrid, El Arquero, 1976.
- Ortega y Gasset, José, *Ideas y creencias* (1940). Madrid, El Arquero, 1970.
- Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas* (1929). Madrid, Planeta de Agostini, 1985.
- Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote* (1914). Edición de Julián Marías. Madrid, Cátedra, 2014.
- Ortega y Gasset, José, *Prólogo para alemanes* (1958). En tomo VI de *Obras completas*. Madrid, Revista de Occidente, 1965.
- Ortega y Gasset, José, *Vieja y nueva política* (1914). En el tomo I de *Obras completas*. Madrid, Revista de Occidente, 1966.

Artículos:

- Ortega y Gasset, José, «Adán en el paraíso» (1910). En tomo I de *Obras completas*. Madrid, Revista de Occidente, 1966.
- Ortega y Gasset, José, «La ‘pedagogía general derivada del fin de la educación (1914)’ de J. F. Herbart». En tomo VI de *Obras Completas*. Madrid, Revista de Occidente, 1964.

Julián Marías:

- Marías, Julián, *Acerca de Ortega* (1971). Madrid, El Alción, 1971.
- Marías, Julián, *Circunstancia y vocación* (1973). Madrid, El Alción, 1973.
- Marías, Julián, *Introducción a la filosofía* (1947). Madrid, Revista de Occidente, 1953.

- Marías, Julián, *Las trayectorias* (1983). Madrid, Alianza editorial, 1982.

Francesco de Nigris:

Libros:

- De Nigris, Francesco, *Libertad y método. El liberalismo desde la perspectiva personal de Ortega y Marías*. Madrid, Fundación universitaria española, 2003.

Artículos:

- De Nigris, Francesco, «La razón vital de J. Ortega y Gasset la analítica existencial de M. Heidegger». Universidad Nacional de Colombia, Ideas y Valores, 2012, 61, n. 148, pp. 115-129
- De Nigris, Francesco, «Mereología, teoría del conocimiento y metafísica de Ortega como fundamento de la Antropología Metafísica de Julián Marías». Universidad Complutense de Madrid, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 2018, 35 (1), pp. 205-232.

Apuntes de los cursos:

- De Nigris, Francesco, *Filosofía española*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, curso 2017-2018.
- De Nigris, Francesco, *Lectura de textos*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, curso 2017-2018.
- De Nigris, Francesco, *Seminario de metafísica*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, curso 2017-2018.
- De Nigris, Francesco, *Seminario sobre El hombre y la gente*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2018.

Otras referencias:

- Dostoievski, Fiodor, *Los hermanos Karamazov* (1880). En www.ataun.net. Publicación online, Luarna.
- Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo* (1927). Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid, Trotta, 2012.
- Levinas, Emmanuel, *De la existencia al existente* (1947). Traducido por Patricio Peñalver. Madrid, Arena libros, 2016.

- Levinas, Emmanuel, *Pensando la existencia en Husserl y Heidegger* (1949). Traducido por Manuel E. Vázquez. Madrid, Síntesis, 2009.