

## INTRODUCCIÓN

A pesar de la gran amplitud de temas y la evolución del pensamiento de Ortega, se pueden descubrir con claridad las vigas maestras que recorren todo su desarrollo. Pero aunque estas líneas o direcciones generales estén bastante definidas, la filosofía de Ortega tiene ciertas dificultades de interpretación. Son varios los motivos que lo explican. En primer lugar, la gran amplitud y dispersión de estilos, temas, enfoques, medios; esto hace que su aprehensión unitaria sea compleja y abierta, en la que caben muchos acentos y perspectivas más particulares. A ello se añade la cantidad de trabajos que Ortega dejó inacabados, con vías y temas apenas anunciados, esquemáticamente tratados o no culminados, que apuntan hacia posibilidades no cumplidas. Pero esto no son obstáculos insalvables, pues lo que dejó escrito es suficientemente claro, preciso y completo como para hacerse una idea cabal de su pensamiento y reconstruir su desarrollo.

Pero hay una razón más honda que dificulta la interpretación profunda de su pensamiento, cuyas entrañas pueden pasar fácilmente inadvertidas a una lectura desatenta, superficial o fragmentaria de sus escritos. La producción de Ortega está recorrida en lo más íntimo por unos hilos o nervios que le dan sentido y profundidad pero que quedan a menudo ocultos, como supuestos o elisiones, que, a pesar de estar constantemente por debajo, sólo de vez en cuando salen a la luz o se dejan adivinar; esto hace que su obra dé en ocasiones la sensación de ser deslavazada, vaga, imprecisa o incluso trivial. Ortega no explicita todo lo que dice, sino que lo deja parcialmente en silencio o en penumbra, reclamando que el lector lo recons-

truya poniendo de su parte. Como caracteriza Mariano Álvarez Gómez el modo de pensar de Ortega, “con frecuencia nos deja las piezas para que reconstruyamos el puzzle o nos da los datos del problema para que lo resolvamos por nuestra cuenta”<sup>1</sup>. O, con la imagen de su discípulo Julián Marías, sus escritos son como icebergs, cuyas puntas visibles dejan levemente adivinar el cuerpo que permanece oculto por debajo<sup>2</sup>. Al modo de Sócrates, según recuerda otro discípulo, Paulino Garagorri, el método orteguiano de enseñanza es como si pretendiese esperar a que el lector descubra por sí mismo lo que se está sólo apenas señalando<sup>3</sup>. Por ello, como él mismo indica en unas palabras ya célebres:

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<sup>4</sup>.

Esto implica la dificultad de reconstruir e interpretar los cimientos más profundos de la arquitectura orteguiana. Es una tarea imposible teniendo en cuenta sólo algunas pocas páginas, que se hacen incomprendibles sin otras claves que en ellas están ausentes; de ahí que sea tan frecuentemente malinterpretado. Reconstruir su figura completa y adecuada requiere reunir una gran cantidad de piezas dispersas que a veces no son fáciles de detectar ni de integrar en el conjunto. Todo esto hace que sea una filosofía abierta, viva, que invita al lector a colaborar. En ella se encuentran muchas posibilidades sólo sugeridas y no desarrolladas que añaden nuevas dimensiones y niveles al conjunto, que se abre a nuevas interpretaciones.

Para poner al descubierto la línea fundamental de la metafísica orteguiana, objetivo fundamental de este libro, se han dejado de lado perspectivas cronológicas o genéticas, cuya consideración es en verdad importante para comprender su itinerario filosófico. Hay que tener en cuenta que Ortega sufre una notable y significativa evolución intelectual antes de llegar a las cristalizaciones maduras. Así, tema en verdad habitual dentro

1. M. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Unamuno y Ortega: la busca azarosa de la verdad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 364.

2. Cfr. J. MARÍAS, *Ortega I. Circunstancia y vocación*, Alianza, Madrid, 1983, pp. 238-241.

3. Cfr. P. GARAGORRI, *Introducción a Ortega*, Alianza, Madrid, 1970, p. 12.

4. JOG, AE, 1932, VI, p. 347.

de la bibliografía sobre Ortega, es posible distinguir diversas etapas en razón del paradigma filosófico en el que se mueve en cada caso. Es evidente un primer momento neokantiano en su trayectoria a partir de sus primeras estancias en Alemania, iniciadas en 1905. Entre 1911 y más o menos 1913 abandona el estricto paradigma neokantiano de la mano del paradigma fenomenológico, aunque con continuidad entre uno y otro: se trata de un mismo empeño por una fundamentación trascendental de la filosofía como ciencia frente a todo psicologismo y positivismo. El claro marco trascendental en sentido idealista en el que se mueve Ortega no sólo en su etapa neokantiana sino también en la más estrechamente fenomenológica se aprecia en que, igual que Husserl especialmente a partir de sus célebres cinco lecciones del semestre de verano de 1907 que inauguran su giro trascendental-kantiano, también ve en los estados ideales de conciencia, es decir, en la objetivación de los actos de conciencia, el fundamento último y radical de la filosofía<sup>5</sup>. En realidad, es precisamente a través de la husserliana noción trascendental de conciencia y de su intencionalidad como Ortega abandona el idealismo subjetivista del neokantismo, para el que el yo puro era el fundamento absoluto del conocimiento y la filosofía, creador en último término de la objetividad. Ahora no es el yo, sino la correlación intencional sujeto-objeto como estructura básica de la conciencia la que se sitúa en el fundamento; de ahí el empleo de la metáfora de los *dii consentes* como crítica y superación del idealismo subjetivista, que olvida esta correlación<sup>6</sup>. El paradigma fenomenológico fundamental en el que se mueve Ortega durante estos años se aprecia de modo especialmente revelador en el curso impartido en Madrid en 1915 publicado como *Investigaciones psicológicas* y en el curso profesado al año siguiente en Buenos Aires, *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, en los que la superación al estilo husserliano del positivismo y el psicologismo constituye el hilo argumental central<sup>7</sup>.

5. Cfr. JOG, IP, 1916, pp. 625-626, 628.

6. Cfr. JOG, IP, 1916, pp. 579-580.

7. También Silver en su libro ya clásico demostró ampliamente el paradigma esencialmente fenomenológico en el que se mueven las *Meditaciones del Quijote* (cfr. P. W. SILVER, *Fenomenología y razón vital. Génesis de Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset*, Alianza, Madrid, 1978). Pero este autor, por otra parte, señala que Ortega abandonó las posiciones trascendentales de Husserl entre 1911 y 1914, por lo que ya en *Meditaciones del Quijote*, que muestran una deriva existencial de la fenomenología superadora de Husserl, se revela la propia y plena filosofía de Ortega, que conservará sin alteraciones fundamentales (cfr. P. W. SILVER, *Fenomenología y razón vital*, pp. 11-12, 18, 30, 91-100, 116, 128, 162, 166-169). Ahora bien, es indudable que en el curso de Buenos Aires de 1916 Ortega todavía se mueve plenamente en el paradigma tras-

Pero a partir de finales de los años 10 y de modo especialmente evidente en la primera mitad de los años 20, los escritos de Ortega dejan de moverse dentro del paradigma trascendental husserliano para encuadrarse claramente dentro del marco del vitalismo biologicista, en el que ocupan el primer término las influencias de autores como Scheler, Bergson, Simmel o Nietzsche<sup>8</sup>. Durante esta etapa, la preocupación por fundamentar científicamente la filosofía y, correlativamente, todo trascendentalismo de la conciencia prácticamente desaparecen, y el concepto fundamental es el de *vida*, entendida como fuerza o impulso creador de carácter biológico en sentido amplio<sup>9</sup>; la preocupación fundamental es ahora la oposición a todo culturalismo y utopismo racionalista, que tiende a considerar únicamente el mundo de la pura objetividad. La máxima expresión de esta etapa vitalista se puede encontrar en *El tema de nuestro tiempo*.

Sin embargo, a partir de los años 20, en concreto a partir aproximadamente de 1927-28 y en gran parte a raíz de la lectura de *Ser y tiempo*, la noción de vida sufre una radical transformación y su filosofía un giro más metafísico. Si antes la vida era entendida como impulso o fuerza cósmica, al estilo bergsoniano, ahora la entiende como la mutua e indisoluble conexión yo-mundo, estructura metafísica radical de la relación sujeto-objeto; pero lejos de recaer en el puro trascendentalismo de esta correlación, la interpreta ahora como co-actuación, como inmediata mundanidad del yo, estructura que se convierte no sólo en la realidad radical, sino en el origen último de los problemas filosóficos, que toman así un sesgo existencial. Éste es el paradigma definitivo en el que se mueve su

centesimal de la filosofía husserliana, como también es indudable que entre *Meditaciones del Quijote* y *¿Qué es filosofía?* el pensamiento de Ortega sufre variaciones fundamentales. De todos modos, como señala Silver, es innegable a la vez la influencia que, junto con la de Husserl, Ortega recibió a principios de los años 10 de Aristóteles, Brentano y Scheler en una línea realista y antiidealista (cfr. P. W. SILVER, *Fenomenología y razón vital*, pp. 79-85, 99-100, 116), por lo que su adscripción al trascendentalismo husserliano fue relativamente breve, problemática y posteriormente combatida con denuedo.

8. Cfr. N. ORRINGER, *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía? de Ortega*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984, esp. pp. 13, 120; J. SALAS, "Ortega lector de Simmel y el problema del individualismo", en Ch. Rodiek (coord.), *Ortega y la cultura europea*, Peter Lang, Frankfurt am Mein, 2006, pp. 69, 80, o A. OVEJERO BERNAL, *Ortega y la posmodernidad. Elementos para la construcción de una psicología pospositivista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pp. 35-40.

9. "Vida es llanamente el sistema de las funciones orgánicas, 'biológicas'. Cada especie de ser vivo tiene las suyas específicas. Vida es vida animal y no conozco otra" (JOG, Carta a Unamuno, 1/8-12-1917, en L. ROBLES, *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, El Arquero, Madrid, 1987, p. 180).

filosofía madura, ya reconocible en su curso de 1929 publicado como *¿Qué es filosofía?*<sup>10</sup>.

Como se puede ver, esta división de cuatro paradigmas sucesivos en la filosofía de Ortega es asimilable a la planteada por Morón Arroyo<sup>11</sup>. Ahora bien, para este autor las cuatro etapas forman cuatro sistemas análogos que prácticamente impiden hablar de un pensamiento unitario en Ortega<sup>12</sup>. Sin embargo, no sólo hay muchos elementos comunes en las diversas etapas, sino que parece necesario otorgar un papel interpretativo preponderante al último de los paradigmas, en el que derivan y concluyen sus intenciones y preocupaciones filosóficas. En este sentido cabe decir que su filosofía madura es la filosofía más propia de Ortega, la que da unidad a toda su trayectoria, que viene preparada por los tanteos anteriores, por las tendencias o caminos que consideró en su juventud y que luego en parte abandonó. Aunque algunos de ellos son sugerentes posibilidades por las que no transitó, se pueden considerar en muchos casos como inicios erráticos de una filosofía en formación, que ocupan por ello un papel muy secundario en el desarrollo posterior, si es que no se transforman a fondo o simplemente desaparecen. Esta preponderancia interpretativa de la filosofía madura de Ortega es, por tanto, el supuesto y clave de las páginas que siguen.

\* \* \*

Este libro es parte de mi tesis doctoral, defendida en la Universidad de Navarra en el verano de 2009, que, bajo el título *Dos soluciones a un problema común: Eugenio d'Ors y Ortega y Gasset*, estudiaba las relaciones tanto biográficas como, sobre todo, filosóficas de los dos intelectuales cumbre de la llamada Edad de Plata de la cultura española: tema tan apasionante como poco estudiado. Aunque revisadas, en estas páginas no he querido prescindir del tono académico y el aparato crítico propio de una tesis doctoral, con gran número de citas y referencias a los textos orteguia-

10. Orringer ha descrito pormenorizadamente el conjunto de influencias filosóficas que Ortega va lentamente asumiendo hasta finales de los años 20 y que confluyen en este curso de 1929, en que comienzan a decantarse críticamente; por supuesto, Heidegger ocupa un lugar destacado como incitador de esta maduración (cfr. N. ORRINGER, *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía? de Ortega*).

11. Cfr. C. MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid, 1968.

12. Cfr. C. MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*, esp. pp. 440-441.

nos, apoyo irrenunciable en un trabajo básicamente exegético como el presente. Quizás en él se pueda echar en falta una introducción y contextualización biográfica de toda la labor intelectual de Ortega y un análisis más detallado de su formación y evolución filosófica; algo que sin duda tendría gran interés y ayudaría a comprender y valorar mejor su pensamiento, pero que estorbaría en estas breves páginas. Espero en un futuro no muy lejano publicar la parte de la tesis en la que presento la fascinante figura intelectual de Ortega desde esta perspectiva histórico-biográfica. Aquí simplemente pretendo ofrecer una sintética introducción general a la filosofía oteguiana; aunque no es precisamente escasa la bibliografía que se ocupa del mismo objetivo, creo ofrecer aquí algunas claves fundamentales muy poco atendidas y desarrolladas en las interpretaciones habituales, pero esenciales para comprender a fondo el pensamiento de Ortega.

Es, por supuesto, muy larga la lista de las personas e instituciones con las que mi gratitud está en deuda y sin las cuales este trabajo no habría podido ser realizado. Me sería imposible, por tanto, hacer una enumeración concreta sin caer en injustas ausencias ni ocupar una cantidad desproporcionada de espacio. Me limitaré a expresar aquí sólo dos breves menciones; el resto queda bien vivo y presente dentro de mí. En primer lugar, quiero agradecer al Profesor Rafael Alvira su aliento, tiempo y consejo en estos años de trabajo investigador. En segundo lugar, todo mi afecto y cariño hacia mis padres; no es necesario decir por qué.