

# CRISIS DE LA MODERNIDAD Y METÁFORA EN ORTEGA\*

Javier Crespo Sánchez

Javier Crespo Sánchez, Universidad del País Vasco.

## RESUMEN

En el presente artículo trataré sobre la concepción orteguiana de la Modernidad. Ello como preámbulo para mostrar otra cuestión que plantearé en relación con esta temática: la teoría y el uso orteguiano de la metáfora en tanto que crítica de la Modernidad. En este sentido, entre los asuntos que me propongo abordar se encuentra la posible conexión entre dicha concepción y el actual debate en torno a la crisis de la Modernidad protagonizado por “reilustrados” y “posmodernos”. Para ello entenderé la concepción de la Modernidad de Ortega como un doble problema: histórico y filosófico. Problema éste que, como también trataré de demostrar, podemos encontrar a lo largo y ancho de toda su obra bajo diversas formulaciones.

## 1.- INTRODUCCIÓN

Casi desde los comienzos de su producción intelectual, Ortega se preocupó por una cuestión, el *problema de la Modernidad*, que será una constante hasta el final de su obra. Al igual que otros muchos asuntos de que habló el filósofo madrileño, podemos encontrar este tema desperdigado a lo largo de sus Obras Completas; si bien se encuentra de forma más o menos explícita y detallada en escritos como *El tema de nuestro tiempo*, *La rebelión de las masas* o *En torno a Galileo*. Como se sabe, se trata ésta de una problemática que en muchos aspectos continúa aún vigente bajo expresiones como *crisis de la Modernidad* o *crisis de la razón*. Motivo por el cual, cuando se cumplen cincuenta años de la muerte de Ortega, podemos decir que su pensamiento permanece aún “a la altura de los tiempos”; según la afortunada expresión que tanto le gustaba repetir al filósofo madrileño. Ya algunos intérpretes de Ortega han apuntado en esta dirección en artículos y libros sobre su filosofía relativamente recientes. Así, por poner un ejemplo, el profesor Anthony J. Cascardi señala que la visión orteguiana de la Modernidad “tiene importantes implicaciones en el debate actual sobre la modernidad y su relación con el posmodernismo”<sup>1</sup>. No obstante, a pesar de consideraciones como estas, la

---

\* Este artículo ha sido realizado gracias al apoyo económico de una beca predoctoral del Gobierno Vasco.

(1) Cascardi, Anthony J., “*The Revolt of the Masses: Ortega’s critique of Modernity*”, trad. de Yarza, Alejandro: “*La Rebelión de las Masas: la crítica de Ortega a la Modernidad*”, en Resina Joan Ramon (ed.). *Mythopoesis: Literatura, totalidad, ideología*, pág. 213, Anthropos, Barcelona, 1992.

cuestión sobre la relación entre Ortega y la llamada crisis de la Modernidad continúa siendo un tema no lo suficientemente atendido. Sobre todo en el ámbito internacional, donde ni siquiera se nombra a Ortega en este sentido.

Como se sabe, el debate filosófico actual sobre la crisis de la Modernidad lo protagonizan básicamente dos frentes contrapuestos formados por partidarios de una reivindicación, del proyecto moderno (filósofos como Habermas, Apel o incluso Rawls) y partidarios de una Posmodernidad que daría cuenta del desbordamiento de dicho programa (por ejemplo Lyotard, desde el *neoestructuralismo*; Vattimo, desde el *pensamiento débil*; o Rorty, a partir del *neopragmatismo*). Debate cuyos orígenes suelen fijarse casi siempre en autores como Nietzsche, Weber, Adorno, Horkheimer o Heidegger, por citar algunos de los más importantes. Una nómina, por tanto, en la que no se suele incluir a Ortega a pesar de que en su obra late todo un diagnóstico de la Modernidad en términos muy semejantes a los de dichos autores. La problemática correlativa a dicha crisis suele girar en torno a cuestiones como el final de la filosofía, la crisis del sujeto, la fragmentación de la razón, la cuestión del relativismo o la historización del conocimiento. Sáez Rueda señala en este sentido que la cuestión fundamental es “si existe algo así como un logos universal o si, más bien lo que entendemos por *verdad* y *racional* está disgregado en una inconmensurabilidad de *aperturas de sentido* histórica o culturalmente condicionadas”<sup>2</sup>. Cuestiones todas estas que, desde el sistema de la razón vital e histórica, fueron abordadas por Ortega de manera expresa y con interesantes aportaciones al actual estado de la cuestión. Sobre el final de la filosofía podemos encontrar importantes consideraciones en *Origen y epílogo de la filosofía* o *La idea de principio en Leibniz*. Respecto a la crisis del sujeto moderno, se trata de un tema que Ortega abordó de lleno a partir de su idea de vida como ámbito ontológico previo al *cogito* cartesiano. Lo mismo que la tematización de la relación entre verdad, razón e historia; de la cual podemos encontrar valiosas reflexiones a partir de su sistema de la razón histórica. Sistema que, sin renunciar a la verdad ni a la razón, sitúa a éstas en el seno de la temporalidad humana. Por tanto, queda bastante que decir aún sobre la concepción orteguiana de la Modernidad y sus posibles relaciones con el debate reciente acerca de la llamada “posmodernidad”. Este artículo no pretende otra cosa que aportar unas pequeñas consideraciones en este sentido que contribuyan a situar a Ortega como filósofo de la crisis de la Modernidad. De modo que, en primer lugar, trataré de mostrar de forma global algunas cuestiones centrales sobre la concepción orteguiana de la Modernidad, como preámbulo de un aspecto más

---

(2) Sáez Rueda, Luis, *El conflicto entre continentales y analíticos*, pág. 311, Crítica, 2002.

concreto y en total relación con este tema: la teoría y el uso de la metáfora en Ortega.

A este respecto, en su libro *La tradición velada*, Francisco José Martín muestra una interesante contraposición entre el estilo metafórico orteguiano y la forma de hacer filosofía típica de la Modernidad. Dicha contraposición la lleva a cabo en el contexto de su propósito de mostrar “el desvelamiento de una relación de pertenencia o filiación de la obra de Ortega a la tradición humanista”<sup>3</sup>. Una tradición, según este autor, en tensión con el racionalismo moderno emergente a partir de Descartes; en tanto que reductor de todo discurso de conocimiento a su aspecto meramente lógico-deductivo. De modo que en la filosofía de Ortega, puesto que se halla en este sentido más próxima a la brillante prosa de humanistas como Vives o Gracián, que al seco estilo racionalista de Spinoza, Kant o Hegel, por ejemplo, subyacería un ataque a la concepción del lenguaje propia de la Modernidad; amén del vínculo subterráneo con la mencionada tradición humanista. Una concepción, la moderna, que entiende a la metáfora como mero ornamento del discurso y que, en consecuencia, considera que el lenguaje que quiera aportar conocimiento debe proceder por mero análisis y deducción de conceptos. Nunca, pues, empleando imágenes, metáforas o alegorías.

Pues bien, dejando de lado la sugerente pero arriesgada hipótesis que propone Martín sobre el vínculo entre Ortega y el humanismo renacentista, mi intención será simplemente mostrar cómo la teoría orteguiana de la metáfora supone un vuelco importante a la concepción de la metáfora, más que del lenguaje, dominante en la Modernidad desde Descartes. Así, mientras que para autores como Descartes o Locke ésta no constituye más que un atavío literario alejado de toda pretensión epistemológica, para Ortega se trata de todo un instrumento de conocimiento. Algo, por cierto, que sostiene casi todas las teorías actuales de la metáfora. Para ello me centraré en el texto *Las dos grandes metáforas*; aunque el tema de la metáfora lo podemos encontrar en tres escritos más: *Renan* (1909), *Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914) y *La deshumanización del arte* (1925).

## 2.- LA MODERNIDAD COMO DOBLE PROBLEMA

Ortega es plenamente consciente prácticamente desde el comienzo hasta el final de su obra de vivir en un tiempo de crisis absoluta. Ya en el curso filosófico de 1915 titulado *Investigaciones psicológicas* señala que “el *integrum* de la ideología europea atraviesa una hondísima cri-

---

(3) Martín, Francisco José, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, pág. 23, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

sis”<sup>4</sup>. En *¿Qué es filosofía?* (1929) anuncia también que “nuestro tiempo es un tiempo de crisis en superlativo”<sup>5</sup>. Y ya en el final de su obra, en *La idea de principio en Leibniz* (1947), advierte desde su exilio lisboeta que “todo está en crisis, es decir, todo lo que hay sobre el haz de la tierra y de las mentes se ha vuelto equívoco, cuestionable y cuestionado”<sup>6</sup>. Este fenómeno de la crisis lo analiza con cierto detenimiento en *En torno a Galileo* (1933) a partir del concepto de *crisis histórica*: aquel periodo de tránsito que tiene lugar cuando “al mundo o sistema de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, sin mundo”<sup>7</sup>. Estas convicciones son las que proporcionan una imagen del mundo que orienta al hombre y le genera seguridad ante la vida. Razón por la cual, una de las graves consecuencias de una crisis histórica no es otra que la desorientación ante la realidad: “El hombre vuelve a no saber qué hacer porque vuelve a de verdad no saber qué pensar sobre el mundo”<sup>8</sup>. En esta tesitura urge inventar nuevos principios para de nuevo *saber a qué atenerse*. Así, aquellos principios que configuraron la imagen del mundo moderna ya no sirven. Es más, muchos de los motivos de esta crisis que vive el hombre del siglo XX se deben a ciertas consecuencias de dicha imagen del mundo. Por ejemplo, el advenimiento de las masas al pleno poderío social. Una consecuencia motivada, según Ortega, por dos de los pilares de la Modernidad: la técnica y la democracia liberal. Con lo que la superación de esta crisis de la Modernidad requeriría, primero, la creación de principios nuevos que contribuyan a la constitución de una nueva imagen del mundo, la cual vuelva a permitir una orientación y seguridad del hombre; y segundo, la corrección de aquellas consecuencias negativas propiciadas por dicha imagen del mundo moderna.

Este es a muy grandes rasgos el planteamiento que el Ortega maduro —a los cincuenta años— realizó sobre la crisis histórica. Ahorabién, como ya he señalado, Ortega es consciente casi desde el principio de su obra de encontrarse en un tiempo de crisis. Ya en el año 1915 afirmaba cosas como que: “fermenta en la conciencia actual un cambio de orientación sólo comparable con el del Renacimiento y que consiste precisamente en la liquidación de los principios renacentistas y, por tanto, en el brinco fuera de sus límites hacia un tiempo nuevo y un nuevo cosmos”<sup>9</sup>. El

(4) Ortega y Gasset, *Investigaciones psicológicas* (1915), en *Obras Completas*, tomo XII, pág. 343, Alianza, 1983. A partir de ahora, todas las citas de Ortega las simplificaré señalando el tomo correspondiente con un número romano, y la página con un número arábigo. En este sentido, utilizaré dos ediciones de sus *Obras Completas*: la edición de 1983 de Alianza y la reciente de 2004 de Taurus. Así, especificaré de cuál se trata señalando el año de edición entre paréntesis al lado del número romano que indica el tomo.

(5) *¿Qué es filosofía?* (1929), VII (1983), 293.

(6) *La idea de principio en Leibniz* (1947), VIII (1983), 280.

(7) *En torno a Galileo* (1933), V (1983), 70.

(8) *Ibíd.*

(9) *Investigaciones psicológicas* (1915), XII (1983), 343.

*problema de la Modernidad*, pues, se trata de un asunto cuyo planteamiento y solución fue recibiendo diversas modulaciones conforme a la propia evolución del pensamiento orteguiano. Dentro de esta evolución, cabe considerar el planteamiento de Ortega sobre la Modernidad como un problema doble: como problema *histórico* y como problema *filosófico*. Dos dimensiones, pues, que se complementan y que aparecen tematizadas desde el principio hasta el final de su obra.

I. En tanto que problema histórico, la cuestión de la Modernidad aparece en el Ortega joven bajo el signo del llamado *problema de España*. Como se sabe, se trata este de un punto que tanto Ortega como su generación de 1914 heredan de regeneracionistas y noventa yochistas. En este sentido, Ortega es en cierta medida continuador de aquella tendencia marcada por hombres como Julián Sanz del Río, Manuel de la Revilla, Francisco Giner de los Ríos o Joaquín Costa, quienes situaron el mal de España, entre otras cosas, en su total alejamiento de las corrientes científicas modernas. Aislamiento que, para estos hombres, tenía en el dogmatismo religioso y el absolutismo político su máxima motivación. En el extremo de esta postura estaba la línea que, precisamente, lejos de considerar este aislamiento como un problema, defendía la grandeza y la singularidad de la tradición hispánica. Así por ejemplo, frente a quienes hablaban de retraso español, Menéndez Pelayo consideraba a Luis Vives, ni más ni menos, como el “renovador del método antes que Bacon o Descartes”<sup>10</sup>.

En este mismo sentido podemos encontrar tendencias muy parecidas entre intelectuales pertenecientes a la Generación del 14, como Ortega, con respecto a la Generación del 98. Aquí también late la disputa entre modernidad y tradición. Así tenemos por ejemplo la indignación que muestra Ortega a este respecto ante noventa yochistas como Unamuno o Azorín. Al primero le califica de “energúmeno” por afirmaciones como que: “si fuera imposible que un pueblo dé a Descartes y a San Juan de la Cruz, yo me quedaría con éste”<sup>11</sup>. A Azorín, por otro lado, le reprocha la siguiente frase: “hay que proclamar nuestras superioridades actuales. Indigna ver tanto hispanista (¿?) que se cree que España acabó en el siglo XVII.”<sup>12</sup> Así, le recuerda que los mejores filólogos hispanistas se encuentran en Europa, sobre todo en Alemania.

Ortega se mostró siempre absolutamente partidario de la modernización; en detrimento de la, a su juicio, atrofiada tradición española: “¡La tradición! La realidad tradicional en España ha consistido precisamente en el aniquilamiento progresivo de la posibilidad España. No, no podemos seguir la tradición. Español significa para mí una altísima prome-

---

(10) Citado por Cerezo Galán, *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, pág. 66, Biblioteca Nueva (Ed. Universidad de Granada), Madrid, 2003.

(11) *Unamuno y Europa, fábula* (1909), I (2004), 257.

(12) *Ibíd.*

sa que sólo en casos de extrema rareza ha sido cumplida. No, no podemos seguir la tradición; todo lo contrario: tenemos que ir contra la tradición, más allá de la tradición”<sup>13</sup>. Ortega, por tanto, es en cierta medida continuador de la tendencia marcada por krausistas como Sanz del Río o Giner de los Ríos quienes abogaron por la modernización. Por España -dice Ortega- “no han pasado ni Platón ni Newton ni Kant, y con una terquedad incomprensible viene cometiendo, desde hace tres siglos, el gran pecado contra el Espíritu Santo: la incultura, el horror a las ideas y las teorías”<sup>14</sup>.

Como es sabido, la solución orteguiana al problema de España es Europa: “España era el problema y Europa la solución”<sup>15</sup>. Y Europa no significa otra cosa que ciencia, método, rigor y disciplina; esto es, aquellos principios que desde el Renacimiento dieron lugar a la Modernidad en el continente europeo. Por lo que, cabe considerar que el problema de España radicaba, en el fondo, en el anacronismo de no haber pasado por la Modernidad. “Si no hemos tenido matemáticas –señala Ortega-, «orgullo de la razón humana» que decía Kant; si, como es consecuencia, no hemos tenido filosofía, podemos decir muy lisamente que *no nos hemos iniciado siquiera en la cultura moderna*. Estas no son palabras para quien conozca el valor de las palabras: éste es el hecho brutal, indubitable y trágico; ésta es la herida profunda que lleva en medio del corazón nuestra raza, y la hace andar como un pueblo fantasma, *revenant*, sobre un fondo de paisajes nuevos, en cuyo cultivo no ha intervenido para nada y hasta el nombre de cuyas plantas y senderos desconoce”<sup>16</sup>. A este respecto, señala Javier San Martín que: “el *problema de España* es haber quedado congelada en el comienzo de la Edad Moderna, no haber adoptado la modernidad, más aún, haber trabajado reactivamente contra ella, rechazando la necesidad de la teoría, la necesidad de la ciencia, de la razón”<sup>17</sup>. Y en términos semejantes concluye Francisco José Martín: “el problema de España es la conciencia de la diferencia y de la distancia de la Modernidad europea”<sup>18</sup>.

Ahora bien, la situación europea a comienzos de siglo no es ni mucho menos como para hacerse merecedora de ser considerada modelo. Ya desde diversos ámbitos literarios y artísticos de finales del XIX se hablaba de sentimientos como *anxiety*, *étranger* o *absurde*<sup>19</sup>. Nietzsche sacudió el mundo intelectual con su lapidario “Dios ha muerto” y su anuncio del nihilismo. Fenómenos como la *crisis de fundamentos* en cien-

(13) *Meditaciones del Quijote* (1914), I (2004), 793.

(14) *La conservación de la cultura* (1908), I (2004), 152.

(15) *La pedagogía social como programa político* (1910), II (2004), 102.

(16) *Pidiendo una biblioteca* (1909), I (2004), 237. La cursiva es mía.

(17) San Martín, Javier, *Ensayos sobre Ortega*, pág. 23, UNED, Madrid, 1994.

(18) Martín, Francisco José, “La difícil conquista de la modernidad”, *Ardipiélagos* (“A propósito de España inventebrada”), n.º 58, Noviembre de 2003, pág. 88.

(19) Martín, Francisco José, “Don Juan o el sentido ético-estético de la cultura en Ortega”, en *Ortega y Gasset pensat ore e narrat ore dell’Europa, quaderni di Acme*, 48, 2001, Milano, pág. 189.

cia o las vanguardas en arte dan cuenta del resquebrajamiento de principios culturales que parecían absolutos. En fin, la propia Guerra Mundial que estalla en 1914 se muestra como buen síntoma de que Europa se halla enferma. Algo de lo que Ortega dará buena cuenta sobre todo a partir de los años veinte. De modo que, ya no España, sino Europa misma y la Modernidad de que es heredera se constituyen como el auténtico problema.

A partir de los años veinte Ortega sostiene que la cultura moderna se ha hieratizado. Iniciada por el hombre del siglo XVII como respuesta a lo que su circunstancia le imponía, se ha convertido en un petrificado repertorio de soluciones que ya no valen para el hombre del siglo XX. Es más, como ya he señalado en la introducción, no sólo no valen como remedio cultural para los problemas del siglo XX, sino que además los principios subyacentes a la imagen del mundo moderna habrían provocado una serie de consecuencias negativas que sería absolutamente necesario solventar. Consecuencias que analizará Ortega con bastante detalle en *La rebelión de las masas*. Entre otras cosas, denunciará una tremenda secuela de la concepción moderna de razón: la asimetría entre su magnífica capacidad para resolver problemas materiales por un lado –motivo del fabuloso “crecimiento de la vida” occidental–, y su ineptitud para hacer lo propio respecto a problemas humanos. Ortega, pues, como años más tarde harán frankfurtianos como Horkheimer, denuncia el carácter meramente *instrumental* en que habría degenerado la razón moderna. “Un buen día –señala Ortega en otro texto posterior a *La rebelión de las masas*– se echó de ver que mientras la inteligencia y la razón resolvían cada vez más perfectamente innumerables problemas, sobre todo de orden material, habían fracasado en todos sus intentos de resolver los otros, principalmente morales y sociales, entre ellos los problemas que el hombre siente como últimos y decisivos”<sup>20</sup> (V, 523-4). En este sentido, Ortega denunciará la exclusiva potenciación de la razón en su dimensión científico-técnica o en la estratégico-política; en detrimento de su genuina dimensión *crítica y legitimadora-normativa*. Una cuestión que no voy a desarrollar aquí, pero que bien puede servir para iluminarnos sobre algunos excesos que hoy se defienden en nombre de la llamada “postmodernidad”. Excesos que tienen que ver, precisamente, con la renuncia a esta dimensión crítica y normativa de la razón que bien puede condenarnos a meros relativismo, decisionismos y emotivismos de dudosas consecuencias.

II. Por otro lado, en tanto que problema filosófico, la Modernidad para Ortega es aquella etapa de la historia de filosofía caracterizada por hallar una nueva solución al milenarismo problema de la relación entre Pensar y Ser. Esta solución es el idealismo; opuesto a la que a este mismo pro-

---

(20) *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia* (1940), V (1983), 523-4.

blema se dio en Grecia y la Edad Media: el realismo. Para Ortega, en todos los sistemas filosóficos anteriores a él, más allá de las peculiaridades de cada uno, subyace, o bien una tesis realista, o bien una tesis idealista. Según la primera tesis, el Ser consistiría en una suerte de estructurade esencias inalterables e independientes que las cosas tienen en sí y que es exterior al sujeto que las piensa. Sujeto que no deja de ser una *cosa* más dentro del resto de cosas que configuran el mundo: “El mundo antiguo partía ingenuamente de que las cosas están ahí por sí mismas, apoyándose las unas en las otras, haciéndose posibles las unas a las otras, y todas juntas formando el universo, la totalidad de las cosas, la *omnitudo realitatis* (...) Ser quería decir «hallarse ahí», «estar ahí»; y «ahí» quería decir el ámbito inmenso del cosmos, por otro nombre la naturaleza. El sujeto no era sino una porciúncula de ese universo, y su conciencia un espejillo”<sup>21</sup>. Todo lo contrario de la tesis idealista, cuya actitud inspiradora no es otra que la duda ante la verdad de esta exterioridad inmediata al sujeto. Así, “los objetos sólo tienen realidad en cuanto que son ideados por el sujeto –individual o abstracto. La realidad es ideal”<sup>22</sup>. Desde el idealismo, el ser de las cosas obedece al pensar del sujeto sobre éstas. Las cosas dejan de ser *en sí*, para pasar a ser *para mí*. He aquí la tesis inaugurada por Descartes que, según Ortega, funda la Modernidad superando filosóficamente a la Edad Media. Como él mismo señala, “la superioridad del idealismo procede de haber descubierto una cosa cuyo modo de ser es radicalmente distinto del que poseen todas las demás cosas. Ninguna otra cosa del Universo, aun suponiendo que las haya, consiste fundamentalmente en ser para sí, en un darse cuenta de sí misma (...) Se trata, en efecto, de la noción más peculiar a la modernidad”<sup>23</sup>.

Para Ortega esta última solución al problema entre pensar y ser, entre conocimiento y realidad o, si se prefiere, entre sujeto y objeto, tampoco es válida ya que no es suficientemente radical. De modo que considera la superación del idealismo como la auténtica misión filosófica de su tiempo: “Decir, pues, que nuestra época necesita, desea superar la modernidad y el idealismo, no es sino formular con palabras humildes y de aire pecador lo que con vocablos más nobles y graves sería decir que la superación del idealismo es la gran tarea intelectual, la alta misión histórica de nuestra época, *el tema de nuestro tiempo*”<sup>24</sup>. Sobre la solución que propone Ortega diré algo al final del artículo. De momen-

(21) *Investigaciones psicológicas* (1915), XII (1983), 385. En este sentido también señala en *¿Qué es filosofía?* (1929) que: “El mundo antiguo en su totalidad sólo conoce un modo de ser que consiste en exte riorizarse, por tanto, en ab rirse u ostentarse, en ser hacia afuera. De aquí que al hallazgo del ser, esto, es, la verdad, llamasen “descubrimiento” a llh2geia, manifestación, desnudamiento” (VII (1983), 372).

(22) *Kant: Reflexiones de centenario* (1924), IV (1983), 39.

(23) *¿Qué es filosofía?* (1929), VII (1983), 372.

(24) *Ibíd.*, 392.



to me interesa destacar los momentos por los que pasó la maduración de esta solución superadora de la Modernidad en Ortega. Estos se pueden resumir en tres etapas: (1) hasta 1911, (2) de 1911 a 1929 y (3) de 1929 a 1955.

1. Si nos fijamos en ciertas reflexiones que Ortega dejó escritas en su época de estudiante en Marburgo bajo la influencia del neokantismo defendido por sus maestros de entonces (sobre todo el de Cohen y Nartop), cabe sostener que, al menos hasta 1911, era Ortega partidario de algunos principios filosóficos típicos de la Modernidad. Por ejemplo, la idea de un yo puro, superior al yo pasional, capaz de aspirar a valores y verdades universales. En este sentido, en una carta desde Marburgo enviada el 12 de junio de 1907 a su por entonces novia Rosa Spottorno, le señala tesis tan reveladoras como las siguientes: “Hay dos mundos, el mundo de la sensación y el de la verdad; aquel es momentáneo como la sensación, éste es eterno, el mundo normal, el mundo de  $2 + 2 = 4$  cuya igualdad sigue siéndolo esté uno triste o alegre. Este mundo de la verdad, de lo que es en verdad –diría Platón–, es en el que vivimos cuando pensamos científicamente, el otro es el que construimos con nuestro buen o mal humor, con nuestro buen o mal parecer. Si mi vida intelectual se entrega a este mundo, mi vida intelectual no será verdadera, no estará conforme con lo que las cosas son en verdad: en cambio cuanto mayor energía de régimen científico logre, será mi vida intelectual más fuerte, más honda, más verdadera”<sup>25</sup>.

Otra típica idea moderna que Ortega defiende en esta etapa es la concepción de la realidad como re-presentación de un sujeto: “La Realidad no existe, el Hombre la produce. La realidad no es lo que se ve, se oye, se palpa –sino lo que se piensa; lo visto, oído, palpado es sólo apariencia [...] La tierra parece llana; pero es redonda. ¿Dónde es redonda? ¿en los ojos? No, en los ojos es plana. ¿Pues dónde es redonda? En la Astronomía, en la Geografía; los ojos tuyos y míos, los ojos de la carne que no piensan la ven plana; pero los ojos de la ciencia la ven como redonda”<sup>26</sup>. También podemos encontrar en el joven Ortega un clarísimo entusiasmo por la ciencia moderna y el progreso tecnológico que ésta permite. Recordemos en este sentido que la ciencia y el desarrollo tecnológico eran para Ortega la piedra angular para enmendar el problema de España.

2. Ahorabien, a partir de 1911 se percibe en los escritos filosóficos de Ortega un claro distanciamiento respecto a los supuestos onto-epistémicos de la Modernidad. Distanciamiento que lleva a cabo a partir de la Fenomenología, en la que Ortega atisba la apertura de un horizonte nuevo. Ya en *Investigaciones psicológicas* (1915), un texto bajo mani-

---

(25) Ortega y Gasset, José: *Cartas de un joven español (1891-1908)*, carta n° 177, pág. 556, ed. de Soledad Ortega, El arquero, Madrid, 1991.

(26) *Ibid.*, carta n° 175 (Marburgo, 3 de junio de 1907), pág. 551-2.

fiesta influencia fenomenológica, plantea la problemática filosófica de la Modernidad. Es más, señala que: “para el filósofo no es dudoso que su misión, hoy, está en acometer de nuevo la inmensa, incalculable tarea de rehacer según nueva planta los cimientos mismos de la conciencia general e intentar nueva solución al problema primario de las relaciones entre ser y pensar. Se trata, pues, nada menos que de un nuevo reparto de jurisdicciones entre el sujeto y el objeto”<sup>27</sup>. Los motivos de su crítica a la modernidad filosófica a partir de esta etapa giran en torno a cuestiones como la emancipación de las ciencias particulares respecto a la filosofía, el constructivismo teórico<sup>28</sup> propio de esta época, la reducción idealista del Ser al Pensar, el triunfo de la dimensión físico-matemática de la razón o la concepción naturalista del ser humano. En resumen, cabría señalar como propuesta básica en este periodo su idea de que la cultura, la ciencia o la razón han de ser afeerradas a la vida<sup>29</sup>.

3. Por último, desde la etapa de madurez del filósofo madrileño (1929-1955), cabe considerar su crítica de la Modernidad a partir de su progresivo rechazo de la Fenomenología, en tanto que último reducto del idealismo; y a partir de su afán por reorientar la tradición metafísica occidental. Respecto a esto último, se trata de un propósito paralelo al que Heidegger sugiere en *Ser y Tiempo, el cual tuvo su plasmación a partir de un proyecto de reforma de la noción de Ser*<sup>30</sup>; mientras que en Heidegger se trataba de una *Destruktion* de la historia de la ontología<sup>31</sup>. Como ya hemos visto, Ortega sostiene que hasta Descartes el ser había sido tratado como *substantia*, dando lugar al realismo; hasta que, con la propia filosofía de Descartes, el ser se interpretó como *pensamiento*, dando lugar al idealismo. De modo que la superación de esta última interpretación del ser como pensar sería la que Ortega considera como el *tema de nuestro tiempo*. Esto es, la superación del idealismo sin caer, claro está, en el antiguo realismo.

Dejando de lado ahora a Heidegger, en el caso de Ortega, más que proponer una *Destruktion* al estilo del alemán, se propone una *superación* del idealismo. Ortega llega a emplear en este sentido el término hegeliano de *Aufhebung*. Esto es, una superación que asimile y a la vez se levante sobre lo superado: una “absorción”, tal y como lo traduce el propio Ortega: “lo absorbido desaparece en el absorbente y, por lo mismo, a la vez que abolido, es conservado”<sup>32</sup>. Esta superación la lleva a cabo Ortega proponiendo una tesis ontológica que a su juicio es capaz de here-

(27) *Investigaciones psicológicas* (1915), XII (1983), 388.

(28) Véase a este respecto su texto *Sensación, construcción, intuición* (1913).

(29) El texto donde mejor desarrolla esta idea es *El tema de nuestro tiempo* (1923).

(30) *¿Qué es filosofía?* (1929), VII (1983), 394 y *Origen y epílogo de la filosofía* (1946), IX (1983), 214.

(31) *Sein und Zeit*, pr. 6.

(32) *Origen y epílogo de la filosofía* (1946), IX (1983), 359.

dar y superar a la vez el *cogito* que ha fundado la filosofía desde Descartes hasta Husserl. Es la tesis de la *vida como realidad radical*. “Vivir –dice Ortega– es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella. En ella todo lo demás es y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido”<sup>33</sup>. Según esto es la vida la condición de posibilidad de todo preguntar por el “ser” de algo: la base misma de donde proviene y se apoya el “ser” y nuestra consiguiente comprensión de él. Y es que, en tanto que se trata de una *imposición* –“mi vida no es mía, sino que yo soy de ella”<sup>34</sup>–, Ortega nos insinúa la necesidad y forzosidad de esta presencia, que es anterior a toda elección y reflexión. Algo análogo al *Dasein* heideggeriano que está siempre en una *Vo rve rständniß* (pre-comprensión) del ser en cuanto tarea de sí mismo. Así, de lo que se trata es de detenerse en este fenómeno de la vida, reparar en él, y librarlo de falsas interpretaciones, ya que de puro contar con él no lo advertimos. Por medio de una *analítica de la vida*, Ortega se propone la descripción de aquellas estructuras de comportamiento que cada cual puede verificar por sí mismo en su cotidiano vivir. Es lo que bien podríamos considerar como “pre-estructura”, la cual supondría un desfundamiento del sujeto moderno en tanto que nos da cuenta de un ámbito anterior anclado en la ejecutividad del vivir. Un ámbito en que se da nuestro pre-comprender (relativo al quehacer teórico), pre-actuar (relativo al quehacer práctico) y pre-hacer (relativo al quehacer técnico).

En este sentido, en tanto que la vida consiste en un ámbito pre-lógico, no es de extrañar que la metáfora constituya un elemento esencial en la filosofía de Ortega. A la hora de dar cuenta de las experiencias que se dan en este ámbito, el concepto se muestra incapaz y hemos de hacer uso de un tipo de lenguaje que siempre precede al lenguaje lógico-conceptual. De ahí que Ortega considere a la poesía como una forma de conocimiento que nos abre a la experiencia originaria del mundo. Algo impensable para una mentalidad de cuño cartesiano. Así, lo que ahora me propongo mostrar es cómo la concepción orteguiana de la metáfora se inserta dentro de su crítica de la Modernidad de la que venimos hablando.

### 3. LA CONCEPCIÓN MODERNA DE LA METÁFORA

Si tomamos el *Discurso del método* de Descartes, el “padre de la modernidad”<sup>35</sup>, podemos encontrar un hecho bastante significativo. Como es

(33) *¿Qué es filosofía?* (1929), VII (1983), 405.

(34) *Unas lecciones de metafísica* (1932-1933), XII (1983), 49.

(35) *¿Qué es filosofía?* (1929), VII (1983), 366.

sabido, Descartes comienza relatando en este eminente escrito la experiencia personal de su peculiar camino hacia el descubrimiento del método. De modo que nos habla sobre dos grandes parcelas de la cultura por las que él transitó, sin éxito, en busca de certezas. Primero nos dice que desde su niñez fue criado en *La Flèche* en el estudio de las letras, bajo la promesa de que éstas le proporcionarían un conocimiento claro y seguro de todo cuanto es útil para la vida<sup>36</sup>. Mas, he aquí su primer desencanto, este estudio no le produjo más que dudas y errores. Razón por la cual, y aquí entra su segunda experiencia, cansado del estudio de las lenguas y de la lectura de libros, optó por viajar por otros países bajo la misma pretensión de hallar verdades en el “gran libro del mundo”. Ahora bien, esta segunda estrategia le llevó a obtener resultados semejantes al primer caso hasta que, por fin, descubrió la matemática y encontró en ella el único medio de hallar sus ansiadas verdades. Sólo ésta es para Descartes capaz de prestar aquellas ideas que se ofrecen claras y distintas a la consideración de la mente. Descartes, pues, daría cuenta con esto, tanto del fracaso de las Humanidades (entre las que se encuentra el estudio de la Elocuencia, Poesía y Teología), como de la “culturamundana”; en tanto que inútiles para obtener conocimiento. Fracaso motivado por la imposibilidad de fundar, tanto una como otra, una certeza segura sobre las cosas. Tenemos, en definitiva, a la matemática como paradigma de conocimiento y, por tanto, como modelo para la propia filosofía. Y como consecuencia: Uno, el rechazo del lenguaje literario -por tanto de la metáfora- como medio para adquirir conocimiento. Y dos, el consiguiente rechazo de todo lenguaje figurativo en la filosofía.

Precisamente esta idea de eliminar el lenguaje figurado del discurso de conocimiento se asentó de manera más o menos generalizada en la filosofía moderna, sobre todo dado el abrumador éxito del método cartesiano en el ámbito de la Física. Como señala Eduardo de Bustos en su obra *La metáfora: Ensayos transdisciplinares*, es una idea típicamente moderna la concepción de la metáfora como “una clase de abuso verbal que ha de suprimirse del discurso propio de la expresión del conocimiento”<sup>37</sup>. Lázaro Carreter también apunta que la cuestión de si las metáforas desvían o no la configuración del pensamiento es un problema que vivió en toda la filosofía de la Ilustración<sup>38</sup>. Para el fallecido académico, la concepción dominante en este sentido sostenía que la dimensión retórica del discurso, su virtualidad persuasiva, había de residir, no en la forma verbal, sino en su sustancia lógica. Una concepción que ejem-

(36) Descartes, René, *Discurso del método*, pág. 43, trad. por Manuel García Morente, Austral, Madrid, 1997.

(37) Bustos, Eduardo, *La metáfora: Ensayos transdisciplinares*, pág. 14-15, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2000.

(38) Lázaro Carreter, Fernando, “Ortega y la metáfora”, en *De poética y poéticas*, pág. 114, Cátedra, Madrid, 1990.

plifica como nadie John Locke, quien en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* señala que: “Puesto que el ingenio y la fantasía hallan más fácil acogida en el mundo que el pensamiento seco y el conocimiento real, los *lenguajes figurados* y las alusiones en el lenguaje difícilmente se interpretarían como una imperfección o un abuso. Si pretendemos hablar de las cosas como son, es preciso admitir que todo el arte retórico, exceptuando el orden y la claridad, todas las aplicaciones artísticas y figuradas de las palabras que ha inventado la elocuencia, no sirven sino para insinuar ideas equivocadas, mover las pasiones y seducir así el juicio; y, así, son auténticamente una perfecta trampa”<sup>39</sup>.

Lázaro Carreter alude también a Kant, quien, según señala, no se mostró, tan arisco como Locke respecto al lenguaje figurado. En el parágrafo 59 de la *Crítica del juicio* (“De la belleza como símbolo de la moralidad”) admite Kant que la realidad de nuestros conceptos nunca puede hacerse directamente, sino mediante dos tipos de recursos intuitivos: los *ejemplos*, cuando los conceptos son empíricos, y los *esquemas*, si son puros<sup>40</sup>. Para Kant, pues, hay que recurrir en estos casos a la figura de la *hipotiposis*. Figura retórica que se emplea, mediante procedimientos descriptivos o mediante tropos, para hacer ver al oyente o al lector una imagen de las cosas tan inteligible como si las tuviera presentes. Según Kant es necesario este uso de la hipotiposis ya que, como dice, “si se pide que se exponga la realidad objetiva de los conceptos de la razón, es decir, de las ideas, y ello para el conocimiento teórico de las mismas, entonces se desea algo imposible, porque no puede, de ningún modo, darse intuición alguna que les sea adecuada”<sup>41</sup>. Según esto, de lo que nos advierte Kant es de que, ante la imposibilidad de la expresión del concepto puro, tenemos que recurrir, por mucho que le duela a Locke, a imágenes, metáforas, comparaciones, etc., que susciten en el lector una reflexión. Kant señala un caso de esto y nos dice que, por ejemplo, para explicar qué sea un Estado de índole democrática, bien podemos imaginarnos a un organismo vivo como símil de éste. Mientras que un Estado absolutista sería representable para Kant por un molino; esto es, por una máquina gobernada por un poder ajeno a ella misma. Luego, ante la complejidad de explicar qué sea una dictadura, Kant considera legítimo emplear la metáfora del molino como ejemplo ilustrativo de ésta. Es más, incluso llega a hacer notar, en contraposición a la austeridad lockiana, que al creer que utilizamos términos *esquemáticos* como exposiciones directas de los conceptos puros, en realidad lo que hacemos es emplear metáforas fundadas en la analogía. Y en este sentido alude a conceptos metafísi-

---

(39) Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, III, cap. X, 34 (trad. de Edmundo O’Gorman, Fondo de Cultura Económica, 1994).

(40) *Ibid.*

(41) Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, pág. 317, trad. por Manuel García Morente, Austral, 2001, Madrid.

cos como *fundamento* (“apoyo”, “base”), *depender* (“estar mantenido por arriba”) o *sustancia* (“lo que está debajo de los accidentes”).

Entonces, si recapacitamos lo visto hasta ahora, tenemos que desde Descartes, Locke o Kant, grandes representantes, como se sabe, de la modernidad (del racionalismo, el empirismo y el criticismo), se desprenderían tres características del lenguaje metafórico: (1) Se trata de un ornamento del discurso; (2) afecta a las pasiones y no a la dimensión racional del ser humano; (3) está fuera del discurso de conocimiento. Como hemos visto estas tres caracterizaciones las compartirían tanto Descartes como Locke. Mientras Kant aportaría una novedad más al empleo de imágenes y metáforas: (4) Su función ilustrativa o pedagógica.

Ahora bien, como apunta Lázaro Carreter, lo que Kant ya no aceptaría es que la metáfora, aparte de esta función pedagógica, va mucho más allá y consiste en un *instrumento de conocimiento*<sup>42</sup>. Tesis que, precisamente, es la que sostiene Ortega y que, a mi juicio, supone un vuelco a la concepción moderna de la metáfora. Vuelco cuyos máximos antecedentes –sin tener ahora en cuenta otros posibles como el humanismo renacentista del que habla Francisco José Martín– habríamos de reconocer en Nietzsche; quien en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* ya considera, por ejemplo, que: “creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, nada más que metáforas de las cosas, las cuales no se corresponden en absoluto con las esencias primitivas”<sup>43</sup>.

#### 4. LA TEORÍA ORTEGUIANA DE LA METÁFORA COMO CRÍTICA DE LA MODERNIDAD

Si tomamos el texto de Ortega *Las dos grandes metáforas*, nos encontramos con un comienzo asimismo bastante rotundo: “Cuando un escritor censura el uso de metáforas en filosofía, revela simplemente su desconocimiento de lo que es filosofía y de lo que es metáfora. A ningún filósofo se le ocurriría emitir tal censura. La metáfora es un instrumento mental imprescindible, es una forma del pensamiento científico”<sup>44</sup>. Para ejemplificar esta consideración alude Ortega en una nota a pie a la acusación que hace Aristóteles contra el estilo platónico de filosofar: “Decir que las ideas –señala Aristóteles en el libro I de *Met.*– son paradigmas

(42) Lázaro Carreter, Fernando, “Ortega y la metáfora”, en *De poética y poéticas*, Cátedra, Madrid, 1990, pág. 116.

(43) “Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen” (Nietzsche, Friedrich, *Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, S. 879, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1980).

(44) *Las dos grandes metáforas* (1924), II (2004), 505.

y que las cosas son participaciones de ellas, es perderse en juegos de palabras vacías de sentido y hacer metáforas poéticas”<sup>45</sup>. Curiosamente, se trata este de un ejemplo al que Ricoeur también se refiere en su libro *La metáfora viva*. Ahora bien, con dispar interpretación del caso. Ya que, mientras para Ortega la acusación de Aristóteles tiene el sentido de reprochar a Platón, no su uso de la metáfora, sino la supuesta pretensión rigurosa de sus conceptos; según Ricoeur, lo que Aristóteles diría con este párrafo es que “la filosofía no debe ni metaforizar ni poetizar, aun cuando trate significaciones equívocas del ser”<sup>46</sup>. Sin embargo, más allá de esta discrepancia en la interpretación del texto aristotélico, lo que resulta interesante de señalar es que, según Lázaro Carreter, Ortega estaría en total acuerdo con la conclusión de Ricoeur al respecto. Y es que –señala Ricoeur–, aunque la filosofía, como dice Aristóteles, no deba metaforizar, ¿acaso puede no hacerlo? ¿Puede desprenderse la filosofía del uso de la metáfora? La respuesta orteguiana, obviamente, es que no.

Según Ortega, la metáfora tiene dos funciones en el discurso de conocimiento, tanto filosófico como científico.

En primer lugar, posee una función *denotativa*, que radicaría en el acto de dar nombre a nuevos descubrimientos. Según esta función, la metáfora sería un *medio de expresión*. Como el propio Ortega explica, “cuando el investigador descubre un fenómeno nuevo, es decir, cuando forma un nuevo concepto, necesita darle un nombre. Como una voz nueva no significaría nada para los demás, tiene que recurrir al repertorio del lenguaje usadero, donde cada voz se encuentra ya adscrita a una significación. A fin de hacerse entender, elige la palabra cuyo usual sentido tenga alguna semejanza con la nueva significación. De esta manera, el término adquiere la nueva significación al través y por medio de la antigua, sin abandonarla”<sup>47</sup>. Kant, como hemos visto que opina Lázaro Carreter, no estaría en desacuerdo con esto; pero lo que ya superaría la condescendencia kantiana sería la segunda función que Ortega otorga a la metáfora: su función *intelectiva*.

La metáfora, como “metafóricamente” señala Ortega, constituye un “brazo intelectual”, un instrumento de conocimiento. Tesis que Ortega trata de demostrar recurriendo a dos tipos de metáfora:

1. La “transposición sin metáfora”<sup>48</sup>, de la que Ortega pone varios ejemplos. Por ejemplo, la palabra “huelga”, que viene del francés *grève* (gravilla), como recordatorio de la arenosa plaza del Ayuntamiento parisino donde se manifestaban los primeros obreros sin trabajo. El mecanismo de esta metáfora se basa en que “una voz pasa de tener un sentido a tener otro, pero con abandono del primero”<sup>49</sup>. Así, lo que ocu-

---

(45) *Met.* I, 9, 991a 19-22.

(46) Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, pág. 341, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2001.

(47) *Las dos grandes metáforas* (1924), II, (2004), 506.

(48) *Ibid.*, 507.

(49) *Ibid.*

re es que el uso ha hecho de este tipo de palabras unos fósiles.

2. La metáfora verdadera: Por ejemplo, “fondo del alma”. Donde tomamos algo espacio-temporal (“fondo”), acostumbrados a observar el fondo de un tonel o de un río, y lo aplicamos, en este caso, a la psique.

A modo de síntesis, nos quedarían tres dimensiones de la metáfora: (1) Su carácter ornamental del discurso; cuestión relacionada con el estilo literario. (2) Su utilidad pedagógica; que tiene que ver con el uso de símiles y ejemplos para aclarar realidades complejas. (3) La más relevante en lo que a la crítica de la Modernidad se refiere, su dimensión cognoscitiva; ya que hay cuestiones extremadamente abstractas y complejas que sólo se dejan atar por una metáfora. Podemos pensar en este sentido en el caso de la física cuántica, donde por ejemplo se habla de cosas como un “principio de incertidumbre”, “variables ocultas”, “paquetes de ondas”, etc.

También Ortega nos pone un ejemplo en superlativo de esta situación en filosofía: el caso de una realidad extremadamente alejada de nuestro aparato conceptual -aunque a la vez extremadamente cercana a nuestra cotidianidad- y que, por lo tanto, requiere la metáfora para ser puesta de manifiesto. Esta realidad es la conciencia. Un fenómeno que, según Ortega, “va incluido en todos los demás, que está en ellos como su parte e ingrediente, de la misma manera que el hilo rojo vatrenzado en todos los cables de la Real Marina inglesa”<sup>50</sup>. Por tanto, un fenómeno, “universal, ubicuo, omnipresente, que donde quiera se halle otro objeto hace su inevitable presentación”<sup>51</sup>. La tematización de éste, según Ortega, requiere de un alejamiento y de un grandísimo esfuerzo intelectual, a lo que hemos de añadir la especial dificultad que aporta el hecho de que siempre nos encontremos, de antemano, inmersos en una interpretación previa de este fenómeno de la conciencia. Como señala Felipe Ledesma Pascal en su interesante estudio *Realidad y Ser* tenemos un círculo entre aquello que queremos interpretar, la conciencia, y la interpretación de la que inevitablemente siempre partimos<sup>52</sup>. Dado este encubrimiento, el método a seguir habrá de partir de un modo de pensar “despensados”<sup>53</sup> de dichas interpretaciones encubridoras del fenómeno de la conciencia. Luego, tenemos aquí uno de los casos más palmarios, sino el que más, de nuestra necesidad del empleo de metáforas. Ya que, como señala Ortega, “de la idea que nos formemos de la conciencia depende toda nuestra concepción del mundo, de la cual, a su vez, depende nuestra moral, nuestra política, nuestro arte”<sup>54</sup>. De ahí que considere que las

---

(50) *Ibíd.*, 513.

(51) *Ibíd.*

(52) *Ibíd.*, pág. 77.

(53) Ledesma Pascual, Felipe, *Realidad y Ser*. Un ensayo de Fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega, Editorial Complutense, 2001, pág. 14.

(54) *Ibíd.*, 513-514.



dos grandes épocas de la historia hayan vivido de dos metáforas en este sentido:

1. La Antigüedad: la metáfora del sello y la tabla cerina.

2. La Modernidad: la metáfora del continente y el contenido.

Por un lado tendríamos el realismo, según el cual, *ser* quiere decir hallarse una cosa entre otras. Por otro lado, el idealismo moderno, para el que “hablar de los objetos que existen fuera y aparte de nuestra conciencia será siempre una aventurada suposición”<sup>55</sup>. Más allá del reduccionismo de esta división, hemos de considerar estas dos posiciones como las soluciones lógicas en la historia de Occidente al gran problema filosófico que pretende encarar Ortega. Problema que, según Ledesma, no es otro que el de *mostrar, fenomenológicamente hablando, aquello donde se muestran las presencias*. Algo que en Ortega no será otra cosa que mostrar aquello que se muestra inmediatamente (aunque quede encubierto de múltiples interpretaciones previas) y que es condición de posibilidad de toda otra mostración ulterior: la ejecutividad de la vida. El nuevo fenómeno que Ortega nos descubre y con el que según él saldríamos de la encubridora metáfora del Yo propia de la Modernidad.

Tanto la primera metáfora (sello-tabla cerina; ser = estar entre las cosas) como la segunda (continente-contenido; ser = pensar), habrían resultado ser dos metáforas encubridoras ya que en ellas se mezcla “la descripción del fenómeno mismo con su explicación”<sup>56</sup>. De ahí que Ortega, recuena a una nueva metáfora: la metáfora de los *dei consentes*, según la cual, “el objeto y yo estamos el uno frente al otro pero el uno fuera del otro, inseparables uno del otro”<sup>57</sup>. El ámbito donde aparecen las presencias y los sentidos de la realidad no será ya el yo (en tanto que sustento racional de toda la realidad), sino una suerte de interacción pre-reflexiva entre el yo y la circunstancia que Ortega denominará llanamente como *vivir* y que consistirá, básicamente, en un encontrarse en un mundo<sup>58</sup>. Esta nueva metáfora, no será otra que aquella que pretenderá teorizar y aclarar Ortega a lo largo de toda su vida –de ahí que nos hable a veces con imágenes sobre la vida como *empresa* o como *naufragio*–; con la que, según él, partiríamos hacia una nueva época, fuera de la Modernidad.

---

(55) *Ibíd.*, 516.

(56) *Ibíd.*, 513.

(57) *Las tres grandes metáforas* (1916), citado por Julián Marías: *Ortega. Circunstancia y vocación*, Alianza Universidad, Madrid, 1983.

(58) *¿Qué es filosofía?* (1929), VII (1983), 416.

## BIBLIOGRAFÍA

- BUSTOS, Eduardo: *La metáfora: Ensayos transdisciplinares*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2000.
- CASCARDI, Anthony J.: “La Rebelión de las masas: La crítica de Ortega a la modernidad”, en: Resina, J. R. (ed.) *Mythopoesis: Literatura, totalidad, ideología*, Anthropos, Barcelona, 1992.
- CEREZO GALÁN, Pedro: “Ortega y la Generación de 1914: un proyecto de ilustración”, en *Revista de Occidente*, nº 156, Mayo 1994, pp. 5-32.
- CEREZO GALÁN, Pedro: “De la crisis de la razón a la razón histórica”, en Historia, literatura, pensamiento. *Estudios en homenaje a María Dolores Gómez Molleda*, Narcea-Eds. de la Universidad de Salamanca, vol. I (1990), pp. 307-344.
- CEREZO GALÁN, Pedro: *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Biblioteca Nueva (Ed. Universidad de Granada), Madrid, 2003.
- CEREZO GALÁN, Pedro: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona, 1984.
- DESCARTES, René: *Discurso del método*, trad. por Manuel García Morente, Austral, Madrid, 1997.
- DOMINGO MORATALLA, Tomás: “La hermenéutica de la metáfora: de Ortega a Ricoeur”, en *Revista Digital Especulo*, nº 24.
- KANT, Immanuel: *Crítica del juicio*, trad. por Manuel García Morente, Austral, 2001, Madrid.
- LÁZARO CARRETER, Fernando, “Ortega y la metáfora”, en *De poética y poéticas*, Cátedra, Madrid, 1990.
- LEDESMA PASCAL, Felipe: *Realidad y ser. Un ensayo de fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega*, Editorial Complutense, Madrid, 2001.
- LOCKE, John: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. de Edmundo O’Gorman, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M<sup>a</sup> Teresa (ed.): *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*, Anthropos, Barcelona, 1997.
- MARÍAS, Julián: *Ortega. Circunstancia y vocación*, Alianza Universidad, Madrid, 1983.
- MARTÍN SERRANO, Máximo: “Ortega y la postmodernidad (En torno a la superación del mundo moderno)”, en *Hermenéutica y acción*, pp. 243-305, Lluís Álvarez (ed.), Junta de Castilla y León, 1999.
- MARTÍN, Francisco José: *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- MARTÍN, Francisco José: “Don Juan o el sentido ético-estético de la cultura en Ortega. Pensar España: tradición y modernidad”, en *Ortega y Gasset pensador e narrador dell’Europa, Quaderni di Acme*, 48, 2001, Milano, pp. 185-202.
- MARTÍN, Francisco José: “La difícil conquista de la modernidad”, en *Archipiélago*, nº 58, Noviembre de 2003, pp. 88-93.
- MOLINUEVO, José Luis: *Para leer a Ortega*, Alianza, Madrid, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1980.
- ORTEGA Y GASSET, José: *Cartas de un joven español (1891-1908)*, El Arquero, Madrid, 1991.
- ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- ORTEGA Y GASSET, José: *Obras Completas*, Taurus, 2004.
- RICOEUR, Paul: *La metáfora viva*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2001.
- SAN MARTÍN, Javier: *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994.