

EL YO Y LA CIRCUNSTANCIA

Manuel Garrido

EL PROGRAMA ILUSTRADO DE ORTEGA

Cuando a Hegel se le ocurrió comparar al quehacer filosófico con el vuelo de la lechuza, quizá le confortase pensar que su propia vida, que maduró despacio y vio llegar tarde el éxito, ejemplificaba modélicamente las perezosas costumbres de ese meditabundo pájaro. Pero el caso de Ortega no parece adaptarse a este esquema. Desde sus mocedades hasta la guerra civil lució en el firmamento de la cultura española como "una estrella radiante en torno a la cual", por usar las palabras del mexicano Alfonso Reyes, "giraba toda una ronda de planetas".

El triunfo del pensamiento orteguiano en la España de aquellos años constituye un fenómeno sociológico enteramente singular. Fácil es, por supuesto, citar otros grandes filósofos de primera mitad de siglo que ocuparon también por largo tiempo el centro del espacio cultural en sus respectivos países: Bergson y luego Sartre en Francia, Croce en Italia, Russell en Inglaterra o Heidegger en Alemania. Pero ninguno de ellos, con la excepción tal vez de Croce o Sartre, ejerció en la cultura de su país una hegemonía tan omnímoda¹ como la desplegada por Ortega en España desde la triple plataforma de la Cátedra de Metafísica en la Universidad Central, la Editorial y la Revista de Occidente y el madrileño diario *El Sol*.

Por otra parte, si se compara la obra filosófica publicada por Ortega hasta ya entrada la tercera década del siglo con la de otros grandes pensa-

¹ Este fenómeno fue señalado por el filósofo argentino Francisco Romero en un artículo de 1956 titulado "Ortega y el problema de la jefatura espiritual".

dores contemporáneos suyos, enseguida llama la atención el hecho de que ninguno o casi ninguno de los libros que él dio a luz por entonces tiene carácter técnico. Las *Meditaciones del Quijote* (1914), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *La rebelión de las masas* (1930), por citar los más conocidos, son libros de tipo ensayístico. No pertenecen, como diría Kant, al género de la *filosofía académica*, escrita en jerga técnica y dirigida a círculos especializados, sino al de la *filosofía mundana*, cuya audiencia es el gran público y cuyo lenguaje no es profesional. Mas precisamente la deliberada ausencia de pedantería, unida a la belleza de la prosa con que esos libros fueron escritos, ha suscitado en muchas personas la pregunta, ingenua o capciosa según el caso, de si son obras de filosofía o de literatura.

Cualquiera que mire las cosas sólo por fuera se sentirá inclinado a pensar que, desde las alturas en que se hallaba instalado, con una fabulosa clientela asegurada y sin el más remoto vislumbre de competencia profesional adversa en España ni en América Latina, poco podía preocuparle al autor de tales obras que se tildase a su filosofía de retórica, frívola o mundana. Pero el propio Ortega puso bien claro en repetidas ocasiones que este asunto no le dejaba indiferente.

Una de ellas fue cuando tomó la decisión de aplazar la tercera edición alemana de *El tema de nuestro tiempo* para anteponerle un prólogo justificativo y añadirle algunos retoques. Que la editorial alemana le urgiese la publicación no podía menos de resultarle halagador. Pero a Ortega le desazonaba la idea de presentar sin más aquella obra, aparecida aquí hacía diez años, a un público como el alemán, que —a diferencia del español, para el que había sido escrita— distaba de ser ingenuo en filosofía. Seguramente pesaría también en su ánimo el hecho de que, mientras tanto, hubiese tenido lugar en Alemania la aparición de un libro crucial. Este libro fue el monumental y supertécnico bestseller *Ser y tiempo* (1927) de Martin Heidegger, paladín de la filosofía existencial.

El *Prólogo para alemanes* vio la luz póstumamente, pero fue escrito por Ortega en 1934, cuando su vida atravesaba ya el dintel —señalado como “hora madura” por Aristóteles— de los cincuenta y un años. Es una patética *apologia pro vita sua* en la que el filósofo español pugna por dar una respuesta satisfactoria a la incómoda pregunta que se le antojaba inevitable en labios germanos: ¿por qué este escritor, que se ha formado en nuestro Marburgo, santuario del neokantismo y ciudadela de la filosofía técnica en el continente europeo, ha gastado su tiempo en una producción tan escasamente erudita, que más bien parece un multicolor abanico de ensayos y artículos periodísticos?

Encarecida y dramáticamente, delatando un desasosiego que no parecía serle habitual, arguye Ortega que la clave de su conducta se halla en el proyecto "salvacionista" por él asumido desde su juventud; un proyecto que no estaba solamente determinado por la fecha, sino también por el contorno social y cultural al que iba dirigido, y que para él era, por decirlo exactamente en dos palabras, "su circunstancia".

Históricamente ese proyecto de Ortega venía a engrosar la serie de programas de regeneración que diseñaron los intelectuales españoles de principios de siglo para sacar a su país del marasmo cultural² y social en que lo dejó sumido la pérdida de las colonias. A diferencia de otros, el de Ortega fue, como siglo y medio antes el de Feijoo, un programa típicamente *ilustrado*. Esto se manifiesta, en primer lugar, por el hecho de que el joven filósofo, siguiendo a Costa y enfrentándose al casticismo de Unamuno, enarboló decididamente la bandera del europeísmo. Estaba firmemente convencido de que la cultura científica y filosófica alemana era lo más valioso de Europa y consideró prioritario traerla a España, aunque eso no era para él un fin, sino un medio³, un capítulo de una trama más ambiciosa y utópica cuyo soñado fruto hubiera sido la síntesis de la "profundidad" nórdica con la "superficialidad" mediterránea.

Un despotismo ilustrado de modelo germánico lo fue también el programa krausista. A este propósito, sin embargo, Ortega pensaba que la doc-

² Una medida anecdótica del nivel de conocimiento de aspectos fundamentales de la filosofía europea en nuestro país a fines del siglo XIX la suministra la visita del erudito polaco Lutoslawski, que vino a España en esas fechas enviado por la recién fundada revista *Kantstudien* para informar del estado de las investigaciones hispanas sobre Kant. Tras una frustrante inspección de bibliotecas, Lutoslawski recurrió a los profesores de la Universidad de Madrid Ortí y Lara y Salmerón. El primero, de orientación tomista, consideraba ocioso y nocivo ocuparse de Kant. Salmerón, que había sido Presidente de la República, alternaba la cátedra con su labor política de diputado y un bufete de abogado. Ante el asombro del visitante, justificó aquel pluriempleo apelando, respectivamente, a la necesidad de satisfacer una vocación intelectual, al deber moral para con sus conciudadanos y a la necesidad económica. Conocía a Kant por traducciones francesas y dudaba que alguien en España lo leyera en alemán. Sus ambiguas respuestas fueron pronto interrumpidas por un asunto político que truncó la entrevista. Similares resultados en la periferia de nuestra piel de toro llevaron al erudito polaco a concluir con Menéndez Pelayo que el impacto de Kant en España era, sencillamente, insustancial. El trabajo de Lutoslawski, "Kant in Spanien", lo publicó la citada revista en 1897.

³ Rememorando su rol de mensajero transcultural, se describió humorísticamente como ave rapaz de la cultura europea:

"En aquella mi mocedad apasionada era yo, en efecto, un poco ese gavilán joven que habitaba en la ruina del castillo español ... Yo iba a Alemania para traerme al rincón de la ruina la cultura alemana y allí devorarla".

trina de Krause era sólo un segmento mal elegido de la filosofía alemana y que la táctica de Sanz del Río de inocular directamente y sin paliativos esa doctrina en venas latinas era desacertada. En su opinión, el objetivo de la regeneración cultural del pueblo español sólo podía obtenerse desplegando estrategias de seducción y el medio más adecuado para ello era la prensa.⁴ Hoy la explosión de los *mass media* confirma cada mañana el *slogan* de MacLuhan de que “el mensaje es el masaje” y nos es quizá más fácil que a los coetáneos de Ortega medir su instinto al decidir ese camino. Con esta estrategia logró triunfar en la tarea en que antes de él fracasaron otros ilustrados españoles. Durante casi tres décadas, hasta la guerra civil, puso en marcha un vasto plan de promoción cultural que estimuló a grandes sectores de la burguesía española y ejerció notable influencia en muchos países de América del Sur.⁵

Pero lo que hace del programa orteguiano algo radicalmente distinto de otros programas ilustrados y le da un sesgo más peculiar es su conexión con la teoría. Este rasgo lo asemeja en cierto modo a la concepción platónica de la cultura como “paideia”, tal y como aparece plásticamente expuesta en el mito de la caverna. Siendo como era un plan terapéutico de acción, un proyecto práctico dirigido a la transformación cultural de la sociedad, pretendía ser al mismo tiempo consecuencia lógica de un postulado filosófico. Este postulado era la tesis de que la vida es “aceptación” de la circunstancia, que ostentaba para Ortega la doble condición de teoría abstracta y sólida creencia:

“la idea de que “el destino concreto del hombre es la reabsorción de la circunstancia” no era para mí sólo una idea, sino una convicción ... La vida como aceptación de la circunstancia implica ... que el hombre no puede salvarse a sí si, a la vez, no salva su circunstancia ... Ahora bien, el primer término de mi circunstancia era y es España.”

Sobre este nexo entre teoría y vida articuló precisamente Ortega en

⁴ Un estudio crítico, que transpira una cierta dosis de hostilidad política pero bastante completo y bien documentado, de la labor publicística de Ortega y de sus condiciones sociopolíticas y económicas, es el libro de Vicente Romano, *José Ortega y Gasset publicista*, Akal, Madrid, 1976.

⁵ “El vuelo rapaz de aquel joven malplumado”, se jactaría Ortega en 1934, “ha producido su efecto”.

el "Prólogo para alemanes" la dialéctica de su defensa ante un imaginario jurado de exigentes lectores teutones. De acuerdo con esta estrategia, y en contestación a la pregunta:

"¿Por qué de mis estudios en Alemania, rigurosamente científicos, hechos sobre todo en la Universidad donde la filosofía era entonces más difícil, más "técnica", más esotérica, saqué la consecuencia de que yo debía dedicar bastantes años de mi vida a escribir artículos de periódico?"

terminó su socrática apología con una frase, escrita por él veinte años antes, que puede ser calificada de cualquier cosa menos de "ilustrada", pero en la cual se encierra toda una filosofía de la cultura:

"El individuo no puede orientarse en el universo sino al través de su raza,⁶ porque va sumido en ella como la gota en la nube viajera".⁷

La paradoja del programa orteguiano consistía en ser a un mismo tiempo ilustrado e historicista, lo cual implicaba irremediabilmente el riesgo, al menos en su primera fase, de parecerle a unos que olvidaba lo español y a otros que no llegaba a lo europeo.

EL TEOREMA FUNDAMENTAL DEL RACIOVITALISMO

Goethe habló alguna vez de que sus poesías eran "ocasionales", seguramente queriendo decir que no obedecían a un plan preconcebido, sino que fueron fruto de las circunstancias. En un sentido más general y más radical, Ortega sostuvo que toda acción y toda obra humana, sea poética, filosófica o científica, es una obra de circunstancias porque está ineludiblemente determinada por dos parámetros: el aquí y el ahora, que se materializan, respectivamente, en un lugar geográfico concreto y en un instante

⁶ Como ha recordado recientemente Antonio Elorza, "los términos 'pueblo', 'colectividad' y 'raza' son casi siempre intercambiables en el discurso orteguiano", *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona, 1984, p. 152.

⁷ Todos los textos de Ortega citados en esta sección son del "Prólogo para alemanes" (*Obras Completas*, vol. VIII). La frase últimamente citada había aparecido ya en *Meditaciones del Quijote* (*Obras Completas*, vol. I).

concreto de la historia. Que todo cuanto hagamos lo hagamos condicionados o constreñidos por esos dos parámetros —es decir: “en vista de las circunstancias”— es para Ortega un factor estructural y no meramente accidental de la vida humana. Esta idea de la circunstancialidad de la vida, de que hay una conexión estructural entre el yo individual que es cada hombre y las circunstancias que le rodean, la expresó Ortega en la fórmula “yo soy yo y mi circunstancia”, que aparece por vez primera en las páginas iniciales de su primer libro *Meditaciones del Quijote* (1914).

Naturalmente, la mera consideración aislada de una frase o una fórmula, como el “pienso, luego existo” de Descartes o el principio de inercia de Galileo, no puede suplir el conocimiento de una teoría científica o un sistema filosófico. Ese conocimiento sólo se adquiere siguiendo y contrastando paso a paso las pruebas y los argumentos aducidos por el autor en defensa de la teoría o el sistema de que se trate, pues la verdad, como decía Hegel, no está en el resultado, sino en el todo. Por otra parte no es menos cierto que el interés de una teoría filosófica o científica puede medirse examinando con atención sus puntos neurálgicos, que son susceptibles de ser expresados, como sucede con el “cogito” cartesiano o las leyes de Galileo, en una frase o una fórmula que de algún modo condense la teoría.

En el caso de Ortega, cuyas teorías no son matemáticas, se encuentran dispersas en un cuerpo de escritos muy vasto y muy variado, y han experimentado una larga serie de influencias y avatares a lo largo de la vida de su autor, parecería temerario pretender reducirlas o referirlas a una sola frase. Con todo, el propio Ortega escribió en 1932, ya en el cenit de su carrera, las siguientes palabras:

“ “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 sólo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina. Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial. Con esto quiero decir que lo es deliberadamente, porque sin deliberación; y aún contra todo propósito opuesto, claro es que jamás ha hecho el hombre cosa alguna en el mundo que no fuera circunstancial. Esto es precisamente lo que el lema citado manifiesta”.⁸

⁸ “A una edición de sus obras”, *Obras Completas*, VI, p. 349.

Y hacia el final de su vida, en la más sistemática y técnica de sus obras, *La idea de principio en Leibniz* (escrita en 1947 y publicada en 1958, tres años después de su muerte), puede leerse:

“Desde 1914 es la intuición del fenómeno ‘vida humana’ base de todo mi pensamiento ... Lo que hay es la realidad que yo soy abriéndose y padeciendo la realidad que me es el contorno”, es decir, el “fenómeno ‘vida real humana’ como coexistencia del yo con las cosas en torno o circunstancia”.⁹

Mi propósito en estas páginas de homenaje es hacer algunas consideraciones sobre el origen, el sentido y el alcance epistemológico de la famosa expresión orteguiana “yo soy yo y mi circunstancia”.

Por la época en que aparecieron las *Meditaciones del Quijote* flotaba, como es sabido, en el ambiente filosófico occidental la obsesión de superar el idealismo y hallar un camino que garantizase el reencuentro del hombre con el mundo real. En el continente europeo contribuyeron grandemente a la superación del idealismo los filósofos de la vida, como Simmel o Bergson, y sobre todo la fenomenología de Husserl. Pero también el mundo anglosajón vivió situaciones parecidas: en Inglaterra Moore y Russell se habían rebelado contra la hegemonía del idealismo y protagonizaron una corriente en favor de un realismo pluralista; y en Norteamérica, bajo la influencia del pragmatismo de William James, surgió un movimiento neo-realista del que formó parte el filósofo español Santayana.

De un modo u otro, estos movimientos eran ya operantes a principios de siglo. Pero la Universidad de Marburgo, donde Ortega consolidó sus estudios, hacía honor a su condición de sede del neokantismo. Regida por los ilustres pensadores Cohen y Natorp, era tan prestigiosa como ultra-conservadora. Allí los filósofos de la vida eran oficialmente —aunque sólo oficialmente— ignorados y las doctrinas de Husserl fueron sometidas a las severas e inteligentes críticas de Natorp. Ortega relata cómo él y los más dotados de sus discípulos, Nicolai Hartmann y Heinz Heimsoeth, partieron de Marburgo reconociendo y admirando el rigor metódico y científico del gran maestro Cohen, pero con un sentimiento de insatisfacción que se tradujo en el propósito de “echar la nave al mar y abandonar el continente idealista”.

⁹ O. C., IX, pp. 273-5.

Las *Meditaciones del Quijote* reflejan esta problemática. En sus escritos de mocedad Ortega, muy influido por Cohen, había preconizado un ideal abstracto de ciencia y de cultura universales. Ahora este ideal se ve moderado por el reconocimiento y la valoración de la vida individual y de la humilde realidad de las cosas cotidianas, para designar a las cuales el joven pensador acuñó su conocido uso filosófico peculiar de la palabra "circunstancia":

"El hombre rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo.

¡La circunstancia! *Circum-stantia!* ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor!

Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenemos 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".¹⁰

Pero el principal interés filosófico de las *Meditaciones del Quijote* consiste en que aquí tiene lugar lo que en términos kuhnianos se denomina un "cambio de paradigma". Ortega y sus jóvenes compañeros habían dejado Marburgo unos años antes con el claro propósito de abandonar el continente idealista, pero ninguno de ellos sabía positivamente entonces hacia qué costa dirigirse. Como el propio Ortega dice (con palabras que cualquier universitario de hoy creería inspiradas en la teoría de las revoluciones científicas de Kuhn, pero que corresponden al esquema orteguiano de las crisis):

"la verdad viva no se rige según las reglas de la disputa escolástica. Y no se ha probado que una idea es errónea mientras no se tiene la otra idea clara y positiva con que vamos a sustituirla".¹¹

¹⁰ *Meditaciones del Quijote*, Introducción (O. C., I).

¹¹ Prólogo para alemanes (O. C., VIII, pp. 41-2).

La "otra idea clara y positiva", el nuevo paradigma descubierto fue, como luego recordará insistentemente Ortega, la "Idea de la Vida", la visión de la vida como realidad radical y la definición de ella como coexistencia del yo y el mundo circundante. Y la primera formulación explícita de dicha definición tuvo precisamente lugar en las *Meditaciones*¹²:

"Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es*, leemos en la Biblia.

Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos de Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstancial forma la otra mitad de mi persona; sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo".¹³

El descubrimiento de una idea y la elaboración de una teoría no son procesos lógicos, y sólo pueden ser reconstruidos a base de conjeturas. Pero para reconstruir la emergencia de la teoría orteguiana de la vida hay que tener en cuenta no sólo la enorme variedad de fuentes que su autor utilizó, sino la circunstancia de que éste mientras perfiló su teoría ya no estaba adscrito a ninguna escuela o tendencia determinada. En España no tenía prácticamente maestros, y la relación que guarda su sistema original con el neidealismo oficial de Marburgo es casi de pura negación. Las hipotéticas fuentes de los ingredientes positivos de sus doctrinas hay que buscarlas en lecturas y contactos personales, y sobre ello no se cuenta con la deseable información. Yo quisiera recordar aquí dos de las fuentes más conocidas de la tesis orteguiana del yo y la circunstancia y mencionar brevemente otra posible sobre la cual creo que vale la pena llamar la atención.

Una fuente importante, explícitamente aludida por Ortega y por sus

¹² El año de aparición de las *Meditaciones*, 1914, es la fecha "oficial", fijada por el propio Ortega, de desembarco en el nuevo continente, pues sólo entonces aparece por primera vez su teoría en conceptos lógicamente articulados, aunque esta articulación quede oculta bajo el ropaje literario del libro. Julián Marías ve un preludio de la teoría orteguiana en el luminoso artículo de 1910 "Adán en el paraíso" (*O. C.*, I). Se suele alegar que la noción de "Vida" que desarrolla Ortega en ese ensayo se parece más a lo que su maestro Cohen entendía por "Idea" que a la vida humana de la que más tarde habría de ocuparse, como también que la noción de circunstancia no está aquí aún concretada. Pero es difícil resistirse a percibir un anuncio de la futura teoría en la atmósfera global del artículo y en tesis tan concretas como "Para Adán la vida existe como un problema" o "Esto es el hombre: el problema de la vida".

¹³ *Meditaciones del Quijote*, Introducción (*O.C.*, I. El orden de los dos párrafos citados es inverso en el texto original).

comentaristas, debió ser la nueva teoría biológica, desarrollada por von Uexküll, de las relaciones del organismo con el medio. Según esta teoría, el “plan estructural” (*Bauplan*) que cada organismo lleva inscrito determina selectivamente el conjunto de factores externos que son vitalmente importantes para él, y ese conjunto constituye su entorno o mundo circundante (*Umwelt*).

Este texto de la introducción de las *Meditaciones*

“La ciencia biológica más reciente estudia el organismo vivo como una unidad compuesta del cuerpo y su medio particular: de modo que el proceso vital no consiste sólo en una adaptación del cuerpo a su medio, sino también en la adaptación del medio a su cuerpo”

y este otro, tres años posterior, de *El Espectador* (1917)

“La más reciente biología comienza a corregir los métodos del siglo XIX en el estudio del fenómeno vital, buscando la unidad orgánica, no en el cuerpo aislado frente a un medio homogéneo e idéntico para todos, sino en el todo funcional que constituye cada cuerpo y su medio ... El paisaje (contorno, circunstancia) es la otra mitad de nuestro ser”¹⁴

recogen claramente la idea de que, según la nueva biología, (1) el “organismo vivo” o “fenómeno vital” es una “unidad compuesta” o “todo funcional” de cuerpo y medio, y (2) el medio no es idéntico ni homogéneo para todos los organismos, sino particular para cada uno, lo cual se especifica diciendo “su” medio o “su” mundo (y no “el” medio o “el” mundo). No hace falta perder de vista la diferencia entre el plano biológico y el plano filosófico para percatarse de la analogía entre estas ideas y la tesis orteguiana del yo y la circunstancia.

Una segunda fuente también muy conocida, pero cuyo grado efectivo de influencia en la teoría orteguiana del yo y la circunstancia requiere urgente aclaración es la fenomenología. Ortega declaró en varias ocasiones, especialmente en el “Prólogo para alemanes” (1934) y en una larga nota de la sección 29 de *La idea de principio en Leibniz* (1947), que la fenomenología fue para él más un método que una filosofía y que nunca se entre-

¹⁴ *El Espectador*, II, “Muerte y resurrección” (O.C., II, p. 149).

gó plenamente a ella por graves razones de principio. Le parecía que una pieza clave en el programa de Husserl, la "reducción fenomenológica", por la que se pone entre paréntesis la creencia en la realidad de la conciencia natural o ingenua, era una trampa filosófica. A juicio de Ortega esa creencia —o lo que él llamaba en términos técnicos la actitud tética, esto es, ponente o "ejecutiva" de realidad— es constitutiva de la conciencia como tal; y en el ejercicio de semejante función, la conciencia refleja no está más autorizada ni es menos "ingenua" que la espontánea. "Es vano todo empeño que pretenda desalojar del universo la ingenuidad. Porque, en definitiva, lo que verdaderamente *hay* no es sino la sublime ingenuidad, es decir, la realidad".

Esta crítica es una de las más certeras y profundas que se hayan podido hacer a la fenomenología. Y aunque ha sido expuesta de modo contundente por el Ortega maduro en los dos lugares que acabo de mencionar, sus ideas básicas se encuentran ya presentes en textos orteguianos juveniles de 1910 a 1914. Como ha establecido brillantemente Nelson R. Orringer en su libro *Ortega y sus fuentes germánicas*,¹⁵ el filósofo español pudo llegar tan precozmente a ellas gracias a la obra de su maestro Natorp, en la cual se encuentran en buena parte diseñadas.

Ortega especifica en visión retrospectiva que, "al estudiar yo en serio la fenomenología —en 1912—", llegó a percatarse de que el programa de Husserl implicaba un retorno al idealismo. Para esta fecha debió contar, según indica Orringer, con la *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode (Introducción a la psicología según el método crítico)* de Natorp en sus dos ediciones de 1888 y 1912, y quedaría definitivamente vacunado contra la "epochée" husserliana.¹⁶

Pero conviene no ignorar que el cuerpo de doctrina de la fenomenología incorpora, como ha recordado Silver,¹⁷ dos tendencias mutuamente conflictivas: una es la propensión de regreso al idealismo desvelada por Natorp y Ortega; y otra el interés por reconstruir al estilo de Brentano la actitud natural de la conciencia y el mundo de la vida. El cultivo de esta segunda tendencia se acusa claramente en un fenomenólogo tan destacado como Scheler e incluso reverdecerá en el último Husserl.

Nó es extraño que esta ambigüedad se refleje en la actitud efectiva de

¹⁵ Gredos, Madrid 1979.

¹⁶ Orringer, *o. c.*, p. 75.

¹⁷ Philip W. Silver, *Fenomenología y razón vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote"*. Versión castellana de Carlos Thiebaut. Alianza Editorial, Madrid 1978, p. 76.

Ortega para con la fenomenología. El declara haber tomado hacia 1911 la decisión de abandonar el continente idealista. Desde ese año hasta 1914 en que aparecen las *Meditaciones del Quijote*, su mente se encontraría con toda verosimilitud, particularmente dispuesta a recoger cualquier estímulo o influencia¹⁸ que le ayudase a precisar el perfil de “la playa a la que”, definitivamente, “su barca arribó”. La lectura del siguiente texto:

“En 1913 escribí mi primer libro titulado *Meditaciones del Quijote* [publicado un año después, en 1914]; en él se iba a ver cuál era la reacción de mi espontaneidad a lo recibido en Alemania, que era, en lo esencial, neokantismo, idealismo. Por otra parte, 1913 es una fecha importante en la evolución del pensamiento alemán. En ella hace explosión pública la fenomenología con motivo de publicarse el primer *Jahrbuch der Phänomenologie* donde aparecieron juntas nada menos que las *Ideas* de Husserl y la *Ética* de Scheler”.¹⁹

invita a suponer que si en 1913 Ortega estaba escribiendo un libro que expondría “la reacción de su espontaneidad al idealismo” y en ese mismo año tuvo lugar la aparición de dos importantísimas obras que documentaban la alternativa de la fenomenología a la filosofía imperante en Alemania, el joven e inquieto español las leería con avidez; y aun estando vacunado ya, como lo estaría desde 1912, contra la fenomenología, alguna huella de lo que le pareciese más positivo en esa lectura quedaría registrada en las gestantes *Meditaciones*.²⁰

Husserl termina su ensayo programático “Filosofía como ciencia estricta” (1911), que Ortega debió conocer, con el lema: “¡a las cosas mismas!” (*zu den Sachen selbst!*). Este *slogan*, que expresaba el deseo de abrirse sin prejuicios a la realidad, se repite en la Introducción del primer volumen de las *Ideas* y guarda parecido con el castizo y más culturalista lema orteguiano de “salvación de las circunstancias”, tal y como es puesto en práctica en las *Meditaciones*.

Por lo demás, basta pasear superficialmente la mirada por las páginas del primer tomo de las *Ideas para una fenomenología pura* en que se trata

¹⁸ Silver, *o.c.*, cap. 3.

¹⁹ “Prólogo para alemanes” (*O. C.*, VIII, p. 43).

²⁰ Es bastante probable que pudiera disponer oportunamente para entonces de la recensión que hizo Natorp de ese primer volumen de las *Ideas* de Husserl. Cf. Orringer, *o.c.*, p. 74.

de la actitud natural de la conciencia para hallar formulaciones que parecen presagiar, aunque no sea más que textualmente, la problemática orteguiana. Así por ejemplo, el título de la sección 27 reza: “Yo y mi mundo circundante” (*Ich und meine Umwelt*), y en ella encontramos la frase: “en mi circunstancia, de la que tengo conciencia de forma inmediata y concomitante” (*in meiner unmittelbar unbewussten Umgebung*). En el título de la sección 28 leemos: “Mi mundo natural circundante” (*Meine natürliche Umwelt*), y en ella encontramos la frase: “el mundo en que me encuentro y que es a la vez mi mundo circundante” (*die Welt in der ich mich finde und die zugleich meine Umwelt ist*), que se diría extraída, indistintamente, de un texto de Heidegger o de Ortega. Por su parte la *Ética* de Scheler se instalaba en una línea de síntesis de fenomenología y filosofía de la vida que sintonizaría más aún con el enfoque salvacionista de las *Meditaciones*.

En estas reflexiones se apoya la plausible tesis de Silver de que las *Meditaciones del Quijote* pueden ser consideradas como un breve tratado de “fenomenología mundana”. Decir que la fenomenología fue para Ortega un método quizá no sea decir toda la verdad. En más de un aspecto y en más de una ocasión le sirvió también de marco y de modelo. Al reelaborar y profundizar en la última fase de su pensamiento un tema tan importante como el de la conexión entre circunstancia, mundo, y otro, Ortega alude explícitamente a Husserl como fuente de inspiración. Por otra parte, si se tiene en cuenta el interés del último Husserl por el conocimiento antepredicativo y la tematización del concepto de “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), puede hablarse incluso de una convergencia entre Ortega y los futuros desarrollos de Husserl y de la fenomenología. La manera como Merleau-Ponty, el más brillante de los fenomenólogos posteriores a la segunda guerra mundial y el que más a fondo exploró el *Lebenswelt*, interpretó el lema husserliano de “volver a las cosas” podía haber sido suscrita por Ortega:

“volver a las cosas mismas es volver a este mundo anterior al conocimiento: mundo del que el conocimiento habla *siempre*, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, signitiva y dependiente, como lo es la geografía respecto del paisaje, donde hemos aprendido primero qué es un bosque, un prado o un río”.²¹

²¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, Avant-Propos p. III.

Antes de terminar la consideración del origen de la frase de Ortega "yo soy yo y mi circunstancia", creo que vale la pena llamar la atención sobre la similitud existente entre esta frase y el principio de coordinación empiriocrítica de Avenarius. Representante máximo con Mach de la corriente positivista denominada empiriocriticismo, Avenarius sostuvo que el yo y el mundo circundante están coordinados y que esta coordinación es un dato de experiencia. Los términos por él empleados al respecto son las palabras *Ich*, es decir, "yo", y *Umgebung* (sustantivo abstracto del verbo *um-geben*: circundar), que se puede traducir literalmente por "circunstancia". He aquí un texto de Avenarius en que se define la "coordinación principal empiriocrítica":

"con respecto a su ser dado, el yo y la circunstancia están completamente al mismo nivel: yo experimento a la circunstancia exactamente en el mismo sentido en que me experimento a mí: como perteneciendo a una sola experiencia. Y en toda experiencia que se realice, ambos valores, el yo y la circunstancia, están por principio coordinados y son equivalentes (*Ich und die Umgebung stehen hinsichtlich des Gegebenseins vollständig auf gleicher Stufe: ich erfahre die Umgebung in genau demselben Sinne wie mich -als Zugehörige einer Erfahrung und beide Erfahrungswerte, Ich und Umgebung, sind in jeder Erfahrung, welche sich verwirklicht, einander prinzipiell zugeordnet und gleichwertig*)".

La obra principal de Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung* (*Crítica de la experiencia pura*), apareció originalmente en dos volúmenes en 1888-90, y en segunda edición con mejoras póstumas en 1907-8, fecha que coincide con la estancia de Ortega en Alemania. En conversación privada, Orringer me ha comunicado que cree recordar que ese libro figuraba en la biblioteca de Ortega. La *Crítica de la experiencia pura* es una obra de difícil lectura, que recurre frecuentemente al uso de fórmulas de tipo algebraico. Sus contenidos esenciales se encuentran expuestos en forma más accesible en el libro de Avenarius *Der menschliche Weltbegriff* (*El concepto humano de mundo*).²² El texto que he citado corresponde a este libro

²² Leipzig 1981; segunda edición 1905, tercera edición, Leipzig 1912. En su importante ensayo programático de 1924 "Ni vitalismo ni racionalismo", Ortega hace mención expresa de Avenarius y del empiriocriticismo como modalidad positivista de la filosofía de la vida. La coordinación empiriocrítica es discutida en varias secciones del capítulo VI de la segunda parte de la *Ética* de Max Scheler.

y aparece recogido en la página 390 del volumen IV del *Grundriss* de Ueberweg. (Igualmente se lo puede encontrar en la entrada "Avenarius" de la *Encyclopedia* de Edwards).²³

Cuando el español de 1914 leyera la frase de Ortega "yo soy yo y mi circunstancia", le chocaría ver incluido al mundo circundante en la realidad de nuestra persona. Hoy la biología, la fenomenología, Ortega y sus discípulos, el existencialismo y la ecología nos han familiarizado con la idea de relacionar más o menos sistemáticamente al hombre con el mundo. Sin embargo, y a pesar de que han transcurrido ya setenta años desde que fue formulada, esa singular sentencia continúa produciéndole al que la lee o la escucha una cierta sensación de perplejidad. Extraña en ella, por de pronto, su reiterativo carácter egocéntrico: de las seis palabras de que consta dos son sendas ocurrencias del pronombre "yo", otra es el posesivo "mi" y otra el presente de indicativo en primera persona "soy". Pero extrañan también sus aparentes anomalías lógicas: que no sólo identifique al yo con lo que no es el yo (anomalía semántica), sino que diga que el yo es parte propia de sí mismo (anomalía sintáctica).

Los intérpretes de Ortega suelen eludir el problema de enfrentarse directamente con esta sibilina frase. Uno de los pocos que no han rehuído el reto es Julián Marías. En su citado libro, *Ortega. Circunstancia y vocación*, explica que en la frase de las *Meditaciones* la palabra "yo" tiene dos significados distintos: el yo completo o personal, al que llama también Marías "yo suficiente", y el yo incompleto o "insuficiente", que es el que se opone a la circunstancia. Obviamente, el primer "yo" de la fórmula sería el suficiente y el segundo el insuficiente.

En apoyo de su hipótesis Marías se remite a otros textos orteguianos más o menos contemporáneos de las *Meditaciones*: dos artículos de psicología publicados por Ortega en 1913 sobre "Sensación, construcción e in-

²³ En su libro *Ortega. Circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, vol. 11, p. 141, Julián Marías —tras haber considerado y descartado como posibles antecedentes de la "circunstancia" orteguiana los términos *environment*, *milieu* y *Umwelt* en el doble sentido biológico y fenomenológico— hace referencia a la palabra *Umgebung*, a propósito de un pasaje de los *Grundzüge der Psychologie* (1900) de Münsterberg. En este pasaje, que le ha sido suministrado por Laín y que Marías califica de "curioso", se habla de la coordinación *Ich und Umgebung*. A continuación Marías se limita a mencionar la pareja terminológica *Individuum—Umgebung* en Avenarius y remitir al lector a la historia de la filosofía de Ueberweg.

tuición” y “Sobre el concepto de sensación”, y los capítulos II, III y IV del “Ensayo de estética a manera de prólogo” de 1914. Los dos trabajos de 1913 acreditan, ciertamente, en Ortega un conocimiento profundo y un juicio claro de la fenomenología. Pero lo que soportaría más la hipótesis de Marías son los referidos capítulos del “Ensayo de estética”, que se titulan respectivamente “El ‘yo’ como lo ejecutivo”, “‘Yo’ y mi yo” y “El objeto estético”. Lo que Ortega pretende en estos capítulos es, dicho muy sucintamente, poner de manifiesto que el “yo” que vive y ejecuta efectivamente nuestros actos, y al que él llama “yo ejecutivo”, es algo que escapa fatalmente a la conciencia. Cuando al reflexionar proyectamos la atención sobre nuestro “yo”, lo que tenemos delante no es ya el yo ejecutivo, sino una imagen suya. En el momento mismo de la reflexión el yo ejecutivo no se encuentra ya delante, sino justamente “detrás” del acto reflexivo, viviéndolo y ejecutándolo.²⁴

Para ilustrar, de acuerdo con lo anterior, su teoría del doble sentido de la palabra “yo” en la frase de las *Meditaciones*, Marías la escribe en alguna ocasión como

*yo soy “yo” y mi circunstancia*²⁵

tipografiando en cursiva al yo suficiente y poniendo entre comillas al insuficiente. Ahora bien, en sus comentarios Marías parece conjugar dos criterios interpretativos de la fórmula. Por un lado la considera a la luz de la lógica de los todos y las partes. De conformidad con esta lógica, el yo suficiente sería el todo y el insuficiente una parte suya:

“La palabra “yo” tiene dos funciones: sólo el primero es rigurosamente real, es la totalidad de mi persona y comprende la “otra mi-

²⁴ “Cuando yo siento un dolor, cuando amo u odio, yo no veo mi dolor ni me veo amando u odiando. Para que yo vea *mi* dolor es menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en un yo vidente. Ese yo que ve al otro yo doliente, es ahora el yo verdadero, el ejecutivo, el presente. El yo doliente, hablando con precisión, fue, y ahora es sólo una imagen, una cosa u objeto que tengo delante ...

... “yo” no es el hombre en oposición a las cosas, “yo” no es este sujeto en oposición al sujeto “tú” o “él”, “yo”, en fin, no es ese “mí mismo” *me ipsum* que creo conocer cuando practico el apotegma délfico “Conócete a tí mismo”. Esto que veo levantarse sobre el horizonte y vacilar sobre las alongadas nubes de alborada como un ánfora de oro, no es el sol, sino una imagen del sol; del mismo modo el “yo” que me parece tener tan inmediato a mí, es sólo una imagen de mí “yo””. “Ensayo de estética a manera de prólogo” (*O. C.*, VI, pp. 252-3).

²⁵ Marías, *o. c.*, p. 205.

tad” de ésta, la circunstancia. El segundo yo es “insuficiente”: es sólo un elemento o ingrediente, inseparable de la circunstancia, justamente el momento de *yoidad* del hombre, que *no agota su realidad*”.²⁶

De otro lado Marías interpreta la fórmula de las *Meditaciones* en función de la dualidad “yo ejecutivo – yo representado” expuesta por Ortega en su “Ensayo de estética a manera de prólogo”. Y de acuerdo con este segundo modelo, identifica al primer yo de la fórmula con el yo ejecutivo que pone primariamente la realidad:

el yo y la circunstancia son “realidades subordinadas y secundarias respecto a otra primaria desde la cual se los descubre y halla, y en la cual radica su deficiente y menesterosa realidad. Esta es, en los términos usados por Ortega en 1914, *yo* como posición ejecutiva de realidad, ... primaria posición que envuelve y por eso puede distinguir “yo” y “cosas”. En suma, frente a *la realidad del yo* — su “yoidad”, su “subjetividad”, su carácter “polar” frente a las cosas, por lo pronto—, *la realidad que soy yo*, definida por atributos bien distintos: posición, ejecutividad, prioridad respecto de *sus* ingredientes, dualidad intrínseca.”²⁷

La hipótesis de Marías es interesante y tiene, entre otros, el mérito de poner en relación sistemática la frase de Ortega con los textos anteriormente citados del “Ensayo de estética”. Pero entraña ciertas dificultades. Una de ellas es que el segundo “yo” de la fórmula, el que Marías denomina yo insuficiente, queda descrito en términos excesivamente precarios. A veces da la impresión de que Marías comenta en un sentido demasiado simplista o demasiado mecánico la división de la persona en dos mitades, implicada por la alusión de Ortega de que la circunstancia es la otra mitad de mi persona. Y la identificación del primer yo de la fórmula con el concepto de “yo ejecutivo” le conduce a una aproximación un tanto deprimente del segundo yo al yo del idealismo:

“Este segundo yo, que podría identificarse con el “yo” del idealis-

²⁶ Marías, *o. c.*, pp. 184-5.

²⁷ Marías, *o. c.*, p. 207.

mo —ni siquiera esto es rigurosamente exacto—, es el *sujeto* del vivir... Mi verdadera realidad no está dada cuando están dados mi circunstancia y un *yo* abstracto, puntual, puro sujeto de ella. Ni el momento de “yoidad” ni el de “subjetividad” agotan mi realidad personal”.²⁸

Esta visión peyorativa del segundo yo como minusválido o subnormal ontológico contrasta demasiado con posteriores aclaraciones de Ortega, que siempre vio en ese yo no a una parte o mitad cualquiera, sino al protagonista en el drama de la vida, a la “vocación” frente a la circunstancia:

“Muchos son los componentes de la realidad que llamamos “hombre”, pero en sentido primordial y el más riguroso el hombre es sólo su “yo”. Todo lo demás es o cosas con que se encuentra o cosas que le pasan”.²⁹

En segundo lugar el modelo del “yo ejecutivo” obliga a interpretar la fórmula “yo soy yo y mi circunstancia” cargando todo el peso ontológico en el primer yo, no sólo frente al segundo yo aisladamente considerado, sino frente a la “dualidad copulativa ‘yo y mi circunstancia’ ”:

“lo decisivo de la fórmula “yo soy yo y mi circunstancia” no es la simple dualidad copulativa “yo y mi circunstancia”, sino el primer yo, que *me* designa o denomina, que no es una mera significación o *Bedeutung* y de quien se dice que *es* “yo y mi circunstancia”.³⁰

Pero semejante interpretación convierte a la fórmula de Ortega en un traspunto de la teoría de Kant sobre la diferencia entre el yo trascendental y el yo como fenómeno, e incluso trae al recuerdo la distinción de Schopenhauer entre el mundo como voluntad y el mundo como representación. Porque la diferencia que hay entre el yo como ejecución inescrutable (el primer yo de la fórmula según Marías) y el yo como parte de un diálogo representable (el segundo yo según Marías) no sólo es la que hay entre un todo y su parte, sino la que guarda un modelo con su copia o la que hay entre un viajero y su sombra.

²⁸ Marías, *o. c.*, pp. 184-5.

²⁹ “Goya” (1950) (*O. C.*, VII, pp. 548-9).

³⁰ Marías, *o. c.*, p. 205.

Como ha demostrado Orringer en un revelador capítulo de su libro, la teoría del yo ejecutivo la debió tomar en gran parte Ortega de su maestro Natorp, para el cual era un axioma que el yo no es objetivable: “mi yo no es nunca objeto ni para otro ni —lo que me parece ser el colmo de lo imposible— para mí mismo”.³¹ La tesis de que el yo es objetivamente incognoscible le sirvió a Natorp de base para elaborar sus críticas a la fenomenología, que influyeron muy poderosamente en Ortega. Pero aunque Orringer ha dejado fuera de duda que la teoría orteguiana del yo ejecutivo o ponente tal y como aparece expuesta en el “Ensayo de estética a manera de prólogo” tiene su origen en Natorp, aún está por determinar con mayor precisión en qué medida esa teoría es identificable con la fórmula “yo soy yo y mi circunstancia”.

Puede que una manera más válida, aunque no tal vez la más acertada, de entender la frase de las *Meditaciones* sea ver en ella una definición en la cual la realidad descrita no está adecuadamente nombrada.

Una definición es como una ecuación. En ella el verbo ser, como el signo igual en las ecuaciones matemáticas, identifica dos expresiones: una que suele ser un nombre, simple o compuesto, de significación más o menos vaga; y otra que debe estar articulada en términos de significación precisa. Llamemos, para entendernos, a la primera expresión la parte a esclarecer y a la segunda la parte esclarecedora de la definición. Hacia donde debe apuntar la exigencia de rigor, de precisión y de interés informativo no es hacia la parte a esclarecer sino hacia la parte esclarecedora, que es donde se cumple la función informativa de la definición. Si digo, por ejemplo, que “el agua es H₂O”, lo interesante, preciso e informativo de esta descripción está, obviamente, en la segunda parte, es decir, en la expresión “H₂O”, por la que se indica que la entidad descrita se compone de dos proporciones de hidrógeno y una de oxígeno. En cambio, si en vez del nombre “agua” me hubiera tomado la licencia retórica de emplear como expresión a esclarecer “líquido elemento”, eso no hubiera importado demasiado; el valor de la definición seguiría siendo básicamente el mismo.

Y algo parecido sucede con la frase de las *Meditaciones* “yo soy yo y mi circunstancia”, si se la toma como una definición. La parte o expresión

³¹ “Das Ich ist niemals Objekt, weder für ein Anderes, noch, was mir der Gipfel des Unmöglichen scheint, für es selbst”. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, 1888, p. 15. Citado por Orringer, *o. c.*, p. 75. Orringer recuerda que Ortega pone en conexión el término “ejecutivo” con el vocablo alemán “vollziehend”, que ocurre reiteradamente en las páginas de Natorp.

esclarecedora en esta frase es precisa y rigurosa: "yo y mi circunstancia". Respecto de esta parte Ortega, pese a los numerosos avatares por que atravesó su pensamiento, no cambió esencialmente a lo largo de su vida, aunque introdujo en ella nuevos e interesantes matices y muchas veces recurrió a paráfrasis para aumentar el grado de precisión. En cambio, el nombre que eligió para mentar a la realidad que quería definir no fue, desde el punto de vista de una teoría de la definición, adecuado en las *Meditaciones*. Por eso cambió en lo sucesivo la primera palabra de la fórmula y, en lugar del término "yo", utilizó el nombre compuesto "vida humana", "nuestra vida" o, preferentemente, "mi vida"; alternativamente empleó con el mismo fin designadores más amplios, como "lo que hay", "la realidad radical", "hecho básico", "acontecimiento absoluto" y otros afines.

Esto se puede comprobar revisando algunas versiones y paráfrasis de la tesis del yo y la circunstancia formuladas en obras correspondientes a los momentos más maduros de su pensamiento. He aquí, por ejemplo, un pasaje del "Prólogo para alemanes" (1934):

"Lo que verdaderamente *hay* y es dado es la *coexistencia* mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: un yo *en* sus circunstancias".³²

Las dos formulaciones recogidas en esta cita emplean como expresión a esclarecer o bien el designador genérico "lo que hay" (un afortunado giro ontológico de Ortega hoy puesto en circulación en la filosofía anglosajona por Quine), o bien el designador "acontecimiento absoluto". Las dos formulaciones de la expresión esclarecedora (*coexistencia* mía con las cosas, un yo *en* su circunstancia) añaden matices de interés que precisan el sentido de la conjunción "y" en la frase de *Meditaciones*.

En el siguiente pasaje de *La idea de principio en Leibniz* (1947):

"lo que hay es el hombre siendo a las cosas y las cosas al hombre; esto es, vivir humano"³³

la realidad a describir es nombrada alternativamente por el designador ge-

³² O. C., VIII, p. 51.

³³ O. C., VIII, p. 275.

nérico “lo que hay” o el específico “vivir humano”, y la expresión esclarecedora carga el acento sobre la mutua tensión ontológica entre el hombre y las cosas.

Y a *La idea de principio en Leibniz* corresponde también este tercer pasaje, en el que puede apreciarse la entrada de términos que recuerdan al Merleau-Ponty de la *Phénoménologie de la perception* (1945):

“De modo que en el hecho “percepción” lo que hay es: yo, de un lado, siendo a la cosa percibida, y de otro, ésta siéndome; o lo que es igual: *que no hay tal fenómeno* “conciencia de ...” como forma general de la mente. Lo que hay es la realidad que yo soy abriéndose y padeciendo la realidad que me es el contorno, y que la presunta descripción del fenómeno “conciencia” se resuelve en la descripción del fenómeno “vida real humana”, *como coexistencia del yo con las cosas en torno o circunstancia*”.³⁴

Es evidente que las formulaciones maduras de la tesis del yo y la circunstancia se ajustan al esquema de una definición; de hecho, en el último de los pasajes citados Ortega habla de “la descripción del fenómeno ‘vida real humana’”, y en el argot fenomenológico describir es sinónimo de definir. Pero aunque seguramente es legítimo entender del mismo modo la frase de *Meditaciones*, yo me inclinaría a pensar que en este caso no se trata de una definición propiamente dicha. La frase “yo soy yo y mi circunstancia” es un aserto formulado en el alba de la razón vital y no tiene el carácter de una descripción en regla, sino de un hallazgo o evento heurístico. El contexto en que se la formula no es un contexto de explicación, sino de descubrimiento. Expresa dialécticamente el giro de perspectiva o mutación gestáltica que implica un determinado cambio de paradigma: el cambio por el cual se pasa del paradigma—“conciencia” al paradigma—“vida”, del paradigma—“yo” al paradigma—“yo—y—mundo”. Su sentido es transmitir el mensaje de que lo que se creía que era el yo resulta que no es tal, sino el yo unido a mi circunstancia. El proceso generador de esta frase pudiera obedecer a un mecanismo parecido a lo que, en su teoría de la tragedia, Aristóteles llamó anagnórisis: la experiencia por la cual se descubre que la persona que conocíamos bajo un nombre tiene otra identidad que

³⁴ O. C., VIII, p. 275.

la que ese nombre hacía presumir.

En una obra sistemática de 1929 como *¿Qué es filosofía?*, donde todavía prevalece la forma dialéctica de exposición por tratarse de un curso impartido en un teatro para un gran auditorio, encontramos repetidas formulaciones de la tesis de *Meditaciones* en las que se subraya o bien el aspecto de hallazgo:

“al descubrir el yo, el mí-mismo, hallo que éste consiste en alguien que se ocupa con lo que no es él, con otros algos”³⁵

o bien la idea de fuga y superación del idealismo:

“lo único que hacemos es disputar con los modernos sobre cuál es la realidad radical e indubitable. Hallamos que no es la conciencia, el sujeto –sino la vida, que incluye además del sujeto, el mundo. De esta manera escapamos al idealismo y conquistamos un nuevo nivel”.³⁶

Y las siguientes líneas del último de los textos más arriba citados de *La idea de principio en Leibniz*:

“la presunta descripción del término conciencia se resuelve en la descripción del fenómeno “vida real humana” como coexistencia del yo con las cosas en torno o circunstancia”³⁷

parecen corroborar asimismo la hipótesis de que en la frase “yo soy yo y mi circunstancia” la primera ocurrencia de la palabra “yo” resume una anagnórisis, en la medida en que consignan que la realidad nombrada por el término conciencia se metamorfosea en vida humana.

La frase “yo soy yo y mi circunstancia” sugiere lecturas muy diversas. Desde un punto de vista estrictamente crítico, lo primero que habría que subrayar en ella es que constituye, como el “cogito” cartesiano, un “pen-

³⁵ O. C., VII, p. 424.

³⁶ O. C., VII, p. 423.

³⁷ O. C., VIII, p. 275.

samiento—yo” o “experiencia—yo” y es, en cuanto tal, un dato privado. El modo en que su mensaje supera la “privacidad” y adquiere validez “pública” sería un interesante camino a explorar. De otra parte, en un sentido metahistórico, la frase de Ortega puede ser también considerada como el enunciado programático de una magna síntesis de tipo hegeliano que resumiría la historia de la metafísica del conocimiento. La tesis realista de los antiguos fue que la realidad radical era el mundo; la antítesis idealista de dicha tesis fue que esa realidad era el yo; la ambición de Ortega sería proponer como nuevo estadio la síntesis de yo y mundo, que iba a ser el teorema fundamental de su filosofía.

Hacia la época de las *Meditaciones* Ortega prefirió introducir esta idea de síntesis metahistórica de un modo elusivo, recurriendo a la metáfora de los *Dii consentes*, las parejas de divinidades conjuntas de la antigüedad: si el *ens realissimum* fue Dios para los antiguos y con el idealismo se convierte el yo desde Leibniz en un *petit Dieu*, los *Dii consentes* simbolizarían la unión del yo con el mundo propugnada por el raciovitalismo. Esta versión en lenguaje mítico o metafórico del teorema fundamental acompañará o sustituirá a las formulaciones precisas del mismo hasta la última madurez del pensamiento de Ortega:

“El mundo y yo, uno frente al otro, sin posible fusión ni posible separación, somos como los Cabiros y los Dióscuros, como todas esas parejas de divinidades que, según griegos y romanos, tenían que nacer y morir juntas y a quienes daban el lindo nombre de *Dii consentes*, los dioses unánimes”.³⁸

Estas dos lecturas de la frase de Ortega merecerían un análisis más detenido. Pero yo quisiera reservar el espacio que me resta para considerar un aspecto menos estudiado de dicha frase, que es el papel clave que desempeña en la teoría orteguiana de la ciencia histórica. Y esta cuestión enlaza con el problema de establecer la demarcación entre razón vital y razón histórica.

Muchos intérpretes y comentaristas entienden que Ortega, influido por el impacto de Heidegger, “progresó” del vitalismo al historicismo y sustituyó el concepto de razón vital por el de razón histórica. Esta es, por ejemplo, la opinión de un discípulo tan acreditado como Gaos:

³⁸ “Prólogo para alemanes” (*O. C.*, VIII, p. 51).

“Los conceptos que dan título a la filosofía de Ortega son los de “razón vital” y “razón histórica”. Representan dos etapas sucesivas de progresivo ahondamiento filosófico”.³⁹

“... hay un consecuente movimiento de ideas que llevó a Ortega desde el programa de la filosofía de la circunstancia, pasando por la concepción de la razón vital, a la concepción de la razón histórica”.⁴⁰

Por su parte Ferrater Mora opina que en Ortega “la comparación y confrontación de las dos razones”, la razón vital y la histórica, “suscita un problema cuya solución no parece fácil”. Tras explorar algunas posibilidades, Ferrater termina concluyendo:

“Parece, así, que el pensamiento de Ortega se encuentra en este punto en un callejón sin salida: o se adhiere al historicismo y pierde la razón vital, o insiste en la razón vital y tiene que desprenderse de todo historicismo —incluyendo la afirmación tan típicamente orteguiana de que el hombre no tiene naturaleza, sino historia”.⁴¹

Aunque aparentemente incompatibles, las opiniones de Gaos y Ferrater son más bien complementarias. Pero leyendo alguno de los textos póstumos de Ortega da la impresión de que ambas son erróneas. Es dudoso que Ortega abdicase de su idea de la razón vital al hablar de razón histórica y puede que nunca dejase de pensar en una cierta primacía de lo vital. En cierto modo, la dialéctica orteguiana entre razón vital y razón histórica recuerda a la dialéctica diltheyana entre vida e historia.

La relación entre ambos tipos de razón se pone de manifiesto cuando se plantea el problema de fijar en conceptos la estructura general de la realidad humana, que es para Ortega, como lo fue para Dilthey, la base de la historia:

³⁹ José Gaos, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, Imprenta Mexicana, México 1957, p. 106.

⁴⁰ Gaos, *o. c.*, p. 107.

⁴¹ José Ferrater Mora, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona 1958, p. 93.

“Pues bien, tampoco es posible la historia, la investigación de las vidas humanas si la fauna variadísima de éstas no oculta una estructura esencial idéntica, en suma, si la vida humana no es, en el fondo, la misma en el siglo X antes de Cristo que en el X después de Cristo, entre los caldeos de Ur y en el Versalles de Luis XV”.⁴²

Ahora bien, si se insiste en que la realidad del hombre, a diferencia de las restantes realidades del universo es individualísima y distinta en cada caso, parecería en principio imposible establecer leyes de tipo general sobre una materia tan fluida. La solución que propone Ortega para responder a esta dificultad consiste en extrapolar al campo de las ciencias históricas la epistemología de las ciencias físicas. Si uno observa el modelo de la física, advertirá que sus leyes son generalizaciones formales del tipo de las ecuaciones matemáticas. Estas ecuaciones contienen variables o “lugares vacíos”, cuya implementación con datos fácticos se va llevando a cabo en el curso de la observación y la experimentación. La sugerencia de Ortega es que algo así pudiera hacerse en el tratamiento científico de la realidad humana.⁴³

Un ejemplo de este tratamiento puede serlo la consideración formal o abstracta de la relación que guarda un hombre con sus creencias. Uno de los principales factores constitutivos del marco de nuestro conocimiento es el repertorio de suposiciones y creencias que sirven de base a nuestras ideas. Y una de las tesis más características de la epistemología orteguiana es que para comprender a un hombre no basta con saber qué es lo que sabe: hay que saber además en qué cree. Cada hombre concreto vive de unas creencias precisas. Pero de todo hombre en general, sostiene Ortega anticipándose a las formalizaciones de la lógica epistémica de Hintikka, podemos decir eso mismo de una manera formal y abstracta:

“El Hombre, en cuanto vida humana, vive siempre —*siempre*, no cabe, pues, mayor generalización—, vive siempre *desde y sobre* ciertas determinadas creencias. Aquí empezamos a percibir cuál es

⁴² *En torno a Galileo* (1933) (O. C., V, p. 19).

⁴³ “Si yo digo que la realidad “vida humana” es siempre una vida individual, indico que es siempre una realidad distinta. Sin embargo, yo puedo definir en general la estructura de toda vida. ¿Qué contendrá mi definición? Evidentemente, una arquitectura de momentos abstractos la cual llevaría una serie de *leere Stelle* [lugares vacíos] que habría que llenar”. Carta a Erns Robert Curtius de 4 de marzo de 1938, en *Epistolario*, Revista de Occidente, Madrid 1974, p. 111.

el género de concepto, de noción que estas tesis generales sobre el Hombre poseen. Porque el sentido de estas palabras es invitarnos, ante cada hombre concreto y real que queremos comprender, a buscar cuáles son las precisas creencias de que vive. Y esto nos descubre que nuestras tesis generales son, ni más ni menos, ecuaciones con “lugares vacíos” que somos invitados a llenar con precisiones en cada caso. No hay, pues, contrasentido, como no lo hay en las leyes, esto es, ecuaciones de la física”.⁴⁴

La coordinación y sistematización de estas ecuaciones darían por resultado una teoría general de la vida humana, un álgebra de la vida que diese expresión formal a los contenidos y dimensiones de nuestra conducta:

“La noción “Hombre”, pues, contiene todo un sistema de ecuaciones cuyo título podía ser este: “Teoría de la vida humana”. Toda teoría es, claro está, general, y, por tanto, el Hombre de que habla no es una realidad, sino la expresión puramente formal de las dimensiones y contenidos que integran toda vida humana real, y que nos permiten en cada caso precisar su estructura concreta”.⁴⁵

Según Ortega, las categorías que intervienen en dichas ecuaciones son *a priori*, determinaciones con significados ocasionales vacíos que es preciso implementar mediante las correspondientes intuiciones. Y del estudio de dichas ecuaciones y de sus categorías formales se hará cargo una modalidad de la razón pura que es la *razón vital*, cuyo grado de abstracción queda condicionado por el singular carácter de “ocasionalidad” o “circunstancialidad” de sus contenidos concretos:

“Todos los conceptos de la “teoría general de la vida” son *a priori* pero, a la vez y esencialmente son métodos de investigación, es decir, que exigen su aplicación y, en ella, su confirmación”.⁴⁶

“... la filología ... necesita integrarse con una nueva técnica: *la razón vital o estudio de estructura general de la vida humana*. Es

⁴⁴ “Pasado y porvenir del hombre actual” (*O. C.*, IX, pp. 649–50).

⁴⁵ *o. c.*, p. 650.

⁴⁶ Carta a Curtius, *o. c.*, p. 116.

constitutivo de lo que llamo “razón vital” ser una disciplina abstracta que habla de una realidad (la vida humana) a quien es más esencial que a ninguna otra de las hasta ahora estudiadas, el ser concreta, el ser siempre “mi” vida”.⁴⁷

Ortega comentó en repetidas ocasiones que la teoría general de la vida humana podía denominarse *biología*, siempre que se estuviese de acuerdo en reservar para la biología de los biólogos el nombre de “zoología” (ya que “*bíos* no es, como *zoe*, vida orgánica, sino *conducta* del ser viviente”).⁴⁸ Ahora bien, si los teoremas de que se ocupa la teoría general de la vida son fórmulas abstractas que recogen tan sólo la estructura general de toda existencia individual humana, se plantea la tarea de “ir llenando sus lugares vacíos, ir concretando sus ecuaciones hasta llegar a la única auténtica y plenaria realidad que es ‘estos hombres’ y ‘estas mujeres’; es decir, estas personas que estamos ahora aquí”. Este paso de lo abstracto a lo concreto corresponde a la razón histórica, por cuya virtud la *biología* o teoría general de la vida humana se convierte en *biografía* o descripción de una vida personal concreta:

“En esa progresiva concretización, la abstracta noción “hombre” va dejando de ser ecuación formal y convirtiéndose en definición realista. Esa definición última que traduce en conceptos —los cuales son siempre generales— el ser de una persona, se llama “biografía”; a mi juicio el género literario supremo, pero del cual no existe todavía un ejemplo”.⁴⁹

Una función matemática adquiere un valor determinado cuando se especifica su argumento. Análogamente, el conjunto de ecuaciones que representan formalmente el drama de la vida adquiere valor específico cuando el historiador define su argumento: “El tema riguroso del historiador es definir el “argumento” del drama vital para cada hombre, pueblo o época”.⁵⁰

Así la razón vital y la razón histórica reproducen en el ámbito de las ciencias culturales la relación de forma y contenido que guardan entre sí la

⁴⁷ *o. c.*, p. 111.

⁴⁸ “Pasado y porvenir del hombre actual” (1951) (*O. C.*, IX, p. 656).

⁴⁹ *o. c.*, p. 656.

⁵⁰ Carta a Curtius, *o. c.*, p. 118.

mecánica racional y la física en el ámbito de las ciencias naturales. Esto se advierte

“cuando de la pura “razón vital”, disciplina que es como la mecánica racional de lo humano, pasamos a la “razón histórica” que aquella por sí misma reclama y postula y en que viene a efectuarse. En este parangón la razón histórica representaría el papel de la física”.⁵¹

Y en la medida en que la realidad sobre la cual ella se proyecta es la realidad radical, “el absoluto hecho de mi vida”, la razón vital puede merecer el nombre de filosofía primera (*próotee philosophía*)

... “la “razón vital” *sensu stricto* ... es una disciplina puramente filosófica, más aún, es la *πρώτη φιλοσοφία*. (Lo es porque al buscar una realidad radical a que referir y en que fundar todas las demás “realidades” nos encontramos con que ésta es el absoluto hecho de ‘mi vida’).”⁵²

Una ilustración del nexo sistemático existente entre la razón vital y la razón histórica en el pensamiento de Ortega la suministra el análisis de la relación que guarda el lema de las *Meditaciones* con la conocida tesis orteguiana de que el hombre no tiene naturaleza, sino historia.⁵³ Las palabras que integran la frase “yo soy yo y mi circunstancia” son términos ocasionales, indicadores pragmáticos, como “yo”, “aquí”, “ahora”, cuyo sentido no lo da la significación abstracta, sino la referencia a un contexto o a una coyuntura. Quién sea “yo”, qué quiere decir realmente “aquí” o “ahora” es algo que depende de cada cual y de cada caso. Estos indicadores,⁵⁴ de cuyo estudio formal se ocupa la reciente *pragmática*, constituyen

⁵¹ *o. c.*, pp. 111-2. “Por tanto, la razón histórica es, como la física, una razón *a posteriori*”. “Historia como sistema” (1935) (*O. C.*, VI, p. 41).

⁵² Carta a Curtius, *o. c.*, p. 116. En “Historia como sistema” se refiere a un futuro libro suyo próximo a publicar, *Sobre la razón viviente*, calificándolo de “ensayo de una *prima philosophia*”. (*O. C.*, VI, p. 36).

⁵³ “En suma, que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene ... historia*. O lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia —como *res gestas* al hombre”. *o. c.*, p. 41.

⁵⁴ El término “indicador” o “indexador” (*indexical*) se remonta a Peirce. Russell hablaba en un sentido similar de “particulares egocéntricos”. Ortega llamó a estas palabras, siguiendo a Husserl,

un ingrediente básico e imprescindible de nuestra comunicación y nuestro discurso que fue admirablemente tematizado por la filosofía de Ortega.

Del carácter ocasional y pragmático del lema “yo soy yo y mi circunstancia”, se sigue precisamente, como un corolario, la tesis de que “el hombre no tiene naturaleza, sino historia”. Si los términos “yo” y “circunstancia” —el cual se resuelve a su vez en los de “aquí” y “ahora”⁵⁵— son ocasionales, entonces su significación abstracta ha de ser vacía. Porque los términos ocasionales, a diferencia de otros predicados del lenguaje ordinario como “azul” o “tigre”, no tienen contenido semántico susceptible de ser abstraído⁵⁶ independientemente de la coyuntura o contexto particular

términos ocasionales: “hay conceptos que algunos denominan “ocasionales”. Así el concepto “aquí”, el concepto “yo”, el concepto “éste”. Tales conceptos o significaciones tienen una identidad formal que les sirve precisamente para asegurar la no-identidad constitutiva de la materia por ellos significada o pensada. Todos los conceptos que quieran pensar la auténtica realidad —que es la vida— tienen que ser en este sentido “ocasionales”. Lo cual no es extraño, porque la vida es pura ocasión, y por eso el cardenal Cusano llama al hombre un *Deus occasionatus*”. o.c., p. 35.

⁵⁵ Refiriéndose al concepto de *circunstancia* en Ortega, Julián Marías escribe: “que yo sepa, nunca había sido utilizado antes en filosofía” (o. c., p. 147). Esto es sólo trivialmente cierto si se toma dicho concepto en el sentido exacto acuñado por Ortega. Los tratados clásicos de ética y retórica han incluido tradicionalmente el tópico de las “circunstancias” que acompañan al agente moral en su acto (ética) o al orador en su elocución (retórica). Ni Aristóteles ni Cicerón dispusieron de un término genérico para las “circunstancias”, a las que designaban mediante partículas adverbiales locativas y temporales (lo que un matemático llamaría “parámetros”) como “dónde”, “cuándo”, “aquí y ahora”, *hinc et nunc*. Luego la tradición griega dispuso del término *perístasis* (de *perí*, en torno, y *stasis*, estancia); y los latinos forjaron el vocablo paralelo *circumstantia*, que encontramos ya empleado en Boecio. Que Ortega no ignoraba esa tradición, lo revela este pasaje de su “Comentario al *Banquete* de Platón” (obra póstuma que fue anunciada en 1946): “este carácter en que consiste el mundo —su ser-me— y, consecuentemente, el estar *radicalmente* referido a mí, me llevó, hace más de treinta años, a buscar otro término con que designarlo, ya que el vocablo mundo había designado siempre en filosofía “lo que no consiste en referencia a mí (o Yo)”. Le llamé *circunstancia*. Tiene, además, la palabra esta otra ventaja. El conjunto de lo que nos está afectando y nos está importando —positiva o negativamente— y en afrontar lo cual consiste nuestra vida de cada instante, es lo que el hombre cualquiera llama “las circunstancias” o “la circunstancia”. Así decimos todos los días, y muy especialmente estos años: “en las circunstancias actuales no sabe uno qué hacer”. Pues bien, el mundo, *el auténtico mundo*, es “la circunstancia actual” —lo que con términos de la antigua filosofía llamábamos antes el “aquí y ahora”. Invertimos de esta suerte la concepción tradicional que es falsa, que es ingenua [Este subrayado es mío]. Antes las circunstancias parecían darse en el mundo (“se da la circunstancia” ...); ahora es el mundo quien se da en la circunstancia”. (O. C., IX, pp. 768-9).

⁵⁶ “Todo concepto es una *allgemeine Bedeutung* (Husserl). Pero, mientras en los otros conceptos la generalidad consiste en que, al aplicarlos a un caso singular, debemos pensar siempre *lo mismo* que al aplicarlos a otro caso singular, en el concepto ocasional la generalidad actúa invitándonos precisamente a no pensar nunca *lo mismo* cuando lo aplicamos. Ejemplo máximo, el propio concepto “vida” en el sentido de vida humana. Su significación *qua* significación es, claro está, idéntica; pero lo que significa es no sólo algo singular, sino algo único. La vida es la de cada cual”. “Historia como sistema” (O. C., VI, pp. 35-6).

a que se aplican: su significado no constituye un *a priori* material o "naturaleza".

Ahora bien, si se da por aceptado que la estructura general del hombre es representable mediante una ecuación que se resuelve en un conjunto de parámetros:

$$yo = yo\text{-aquí-y-ahora}$$

(lo que cabe parafrasear diciendo: "yo, o mejor, el hecho radical y básico de mi vida, soy esta persona en estas circunstancias"), entonces no hace falta ya vencer ningún obstáculo serio para añadir que un ser así, en la medida en que es puramente ocasional, está exento de determinaciones naturales.

Ortega habló a este respecto de la infinita "plasticidad" del hombre en términos que entusiasmarían al behaviorista Watson: "el hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera... no se ve qué fronteras pueden ponerse a la plasticidad humana". Si uno preguntase en qué sentido es conciliable semejante plasticidad con la tesis de la identidad general de la naturaleza humana, la respuesta de Ortega sería que esa identidad es puramente formal y que esto es precisamente lo que asegura la ausencia de todo contenido constitutivo de un *a priori* material. De hecho, sin embargo, muchas de sus manifestaciones no parecen consistentes con la tesis de la mera identidad formal. Cuando escribe que "soy *por fuerza* libre, ... quiera o no", o que el hombre "no es nada sin imaginación", porque es definible al modo estoico como "imaginación de sí mismo",⁵⁷ y sobre todo cuando habla del yo de cada uno como programa vital, como mandato necesitante ("llega a ser lo que eres") cuyo origen es más profundo en nosotros que nuestra propia voluntad, da la impresión de que habla de condicionantes naturales. Parece aludir a compulsiones y constricciones que se dirían emanadas del *Bauplan* que postulaban los biólogos de su época o puro influjo de los genes, por usar la jerga de la sociobiología de hoy, si no fuera porque Ortega se preocupó siempre de hacer profesión explícita de anti-"zoologismo" y prefirió instalar su discurso en el ámbito de una ontología no eleática que se remite al vitalismo de Goethe y a la filosofía fáustica de Fichte. En cualquier caso y pese a sus efusiones watsonianas, lo más probable es que en el debate actual entre innatismo y ambientalismo Ortega contaría como innatista.

⁵⁷ Los intercomillados son de "Historia como sistema" (*O. C.*, VI, p. 34). En *La rebelión de las masas* (1930) leemos: "La vida humana, por su naturaleza propia, ... tiene que estar puesta a ... un destino ... Se trata de una condición extraña, pero inexorable, inscrita en nuestra existencia" (*O. C.*, IV, p. 243). En sus últimos escritos Ortega describe al hombre como "animal fantástico".

En su *Introducción a las ciencias del espíritu* Dilthey había situado a la *Selbstbesinnung* (que Ortega traduciría por “percatación de sí mismo” o “autognosis”) a la base de las ciencias de la cultura. Ortega continúa el programa de Dilthey y da un paso más en el proceso de racionalización de esta base. El lugar de la autognosis diltheyana lo ocupa ahora su teorema fundamental. Pero el planteamiento de Ortega difiere radicalmente del de Dilthey porque su teoría de la razón vital implica una atrevida extrapolación de la epistemología de las ciencias físicas al campo de las ciencias históricas que pretende, sin embargo, salvar las eventuales diferencias que pudieran separar al objeto de unas respecto del objeto de las otras. En el debate en torno a la unidad de la ciencia y en la confrontación de las ciencias de la cultura con las ciencias de la naturaleza, los epistemólogos continentales defienden, desde Dilthey, la diferencia de objeto y de método que hay entre ambos hemisferios del saber científico, por oposición al programa fisicalista, que niega tales diferencias. La actitud de Ortega es aquí intermedia y anticipa en cierto modo la original posición hoy sostenida por Chomsky.⁵⁸ Esta posición no vacila en reconocer que la gloria de la física de Galileo está en el método hipotético deductivo, y que éste consiste en la libre formación de conceptos y construcciones teóricas, con la única condición de que las consecuencias extraídas de tales construcciones se sometan al control empírico de la predicción y la verificación; pero añade que mientras el control empírico sea riguroso, nada impide, en principio, la aplicación de este mismo método a la realidad psíquica utilizando hipótesis y construcciones mentalistas. La opción por el método hipotético deductivo no implica, en principio, la opción por una concepción materialista del universo.

De esta manera, en el teorema fundamental de Ortega encuentran a un mismo tiempo expresión condensada lo que él denominó un “cartesianismo de la vida”⁵⁹ y lo que nosotros podemos denominar un “galileísmo de la historia”.⁶⁰

⁵⁸ Noam Chomsky, *Rules and Representations*, B. Blackwell, Oxford 1980.

⁵⁹ “Historia como sistema” (*O. C.*, VI, p. 49). En “Anejo a Kant” (1929) Ortega emplearía la fórmula “*cogito, quia vivo*” (*O. C.*, IV, p. 58).

⁶⁰ El advenimiento de un “Newton del placer” fue una de las reivindicaciones juveniles de Ortega (*Meditaciones del Quijote*, *O. C.*, I, p. 320).

ORTEGA SIN WEIMAR

En 1932 la Editorial Espasa Calpe publicó la primera edición de las *Obras completas* de Ortega. Esta edición iba precedida de un prólogo del autor en el que Ortega hacía balance de la labor realizada hasta entonces y anunciaba el inicio de una “segunda navegación” en que la filosofía sería abordada con otros procedimientos:

“esta propaganda de entusiasmo por la luz mental —el *lumen naturale*— había que hacerla en España según su circunstancia impusiera. En nuestro país ni la cátedra ni el libro tenían eficiencia social ... He aquí por qué, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico ... Pero entretanto, el mundo ha caminado, la circunstancia se ha hecho otra. El tema de mi vida tiene también que variar ... Y aunque no puedo en estas páginas perfilar el contenido exacto de mi creencia, quiero expresar mi convicción radical de que el espíritu español está salvado. Sé muy bien lo que intento decir con esto y estoy seguro de no hacerme ilusiones al pensar de este modo ... Ahora ... son menester armas de mayor calibre y alcance que artículos de periódico, aunque éstos son hoy en todas partes un instrumento esencial. Es, pues, lo más probable que mi labor futura consista principalmente en forja de libros ... Empieza, pues, nueva tarea. ¡Al mar otra vez, navecilla! ¡Comienza lo que Platón llama la “segunda navegación”! ”.⁶¹

Estas optimistas palabras daban por supuesta la continuidad de un idilio con las circunstancias que la realidad no corroboró. Mucho más tarde, en 1949, Ortega fue invitado a participar en el bicentenario de Goethe y con este motivo abordó por segunda vez el intento de desmitificar la figura del gran poeta alemán, a quien él tanto admiró. Fue en el ensayo “Goethe sin Weimar”, donde propuso la hipótesis —ya insinuada en “Goethe desde dentro”— de que la corte de Weimar fue para el autor del *Fausto* algo así como un caparazón artificial, una coraza protectora que tuvo el efecto de aislarlo de la vida y dejarlo sordo y ciego para todo cuanto significase un riesgo o un presagio de cambio; algo, en suma, que termi-

⁶¹ “A una edición de sus obras” (*O. C.*, VI, p. 352).

nó por convertirlo en una especie de crustáceo. Ortega invitaba al lector a que realizase el experimento mental de pensar a Goethe "sin" Weimar y comprobar que el resultado de esa imaginaria amputación sería un Goethe más interesante y más humano.

Algo parecido, la amputación y pérdida de su circunstancia, aunque no como juego de la imaginación, sino impuesta por la brutalidad de los hechos, fue lo que le sobrevino a Ortega en 1936. Al desastre de la guerra le siguió el destierro. Amputado de su mundo, expatriado y errante, socialmente reducido a la sombra de sí mismo cuando vuelve a España, emerge ahora el "otro" Ortega, un Ortega sin su Weimar, cuyos rasgos aún están por explorar. La arrogancia que tiempo atrás mostrara el filósofo con el general Primo de Rivera no podrá repetirse, después de la contienda, con el nuevo dictador. La suplirá el tenaz abstencionismo ya iniciado tras la rectificación de la República. En su aislamiento dará remate Ortega a grandes obras sistemáticas, como *El hombre y la gente* y *La idea de principio en Leibniz*, si bien no llegará a verlas publicadas. El reconocimiento internacional en Europa y América tendrá momentos culminantes en los encuentros de Aspen en las Montañas Rocosas o la memorable conferencia "De Europa meditatio quaedam", pronunciada ante un público multitudinario en la Universidad Libre de Berlín. En contraste, su pensamiento se verá sometido a un cerco de silencio en su propio país.

Gaos⁶² opina que este Ortega más sombrío, "oprimido por las circunstancias", debió gestarse varios años antes y que ya *La rebelión de las masas* (1930) lo delataría. En cualquier caso, lo que algunos han llamado el "olvido de Ortega" en la España de posguerra es el reverso sociológico de su anterior hegemonía. En la esfera académica, la inquisitorial y escolasticizada Facultad de Filosofía de la Universidad Central impartía una enseñanza que lo ignoraba sistemáticamente. En el ámbito más amplio de la cultura extrauniversitaria el control gubernamental era absoluto, Ortega no disponía ya como antes de sus potentes canales de comunicación y muchos de sus discípulos estaban en el exilio. Por otra parte, la influencia del primer Heidegger, que sectores oficialistas presentaban como única o casi

⁶² A las agudas impresiones y reflexiones de Gaos sobre Ortega les acompaña a veces un nimbo de crispación que transparenta un cierto distanciamiento personal y la obvia distancia política. De estas reflexiones se extraería la conclusión de que Ortega fue demasiado asistemático y dócil a las circunstancias en la elaboración de su pensamiento filosófico y demasiado rígido y poco dócil a ellas en su visión y su praxis sociopolíticas. Gaos no tuvo empacho en prejuzgar negativamente la obra póstuma de Ortega sin tener conocimiento de ella.

única alternativa a la escolástica, fue aquí demasiado unilateral y demasiado absorbente. Estos factores condicionaron negativamente el desarrollo del orteguismo en España. En los países de América el pensamiento de inspiración orteguiana pudo florecer libremente y enlazar de modo natural con nuevas corrientes. De hecho, Gaos promocionó en México la filosofía analítica, Ferrater la cultivó a fondo en Norteamérica, y en Venezuela García Bacca desvió luego parte de su interés hacia el marxismo. Cualquiera que hubiera girado a España en 1956 una visita semejante a la que más de medio siglo antes nos hizo Lutoslawski hubiera advertido con estupor que, salvo honrosas excepciones, los profesionales de la filosofía parecían inexplicablemente inclinados a sincronizar sus relojes o bien con el siglo XIII o bien con el año 1930. Uno de los escasísimos nombres anglosajones que penetraron de un modo no superficial en España en los primeros veinte años que siguieron a la guerra fue el de Toynbee, y su principal introductor lo había sido precisamente el anciano Ortega.

El brusco giro hacia el pensamiento analítico y marxista que protagonizaron nuevas generaciones en los años sesenta significó una ruptura con la filosofía de posguerra y consumó el "gap" hoy existente entre los componentes más jóvenes de diversas tendencias de la comunidad filosófica española y la obra de Ortega. El pensamiento analítico es de por sí ahistórico; y no arriesga mucho, por otra parte, el que conjeture que la reacción del marxismo español ante el pensamiento de Ortega tienda a ser visceral.⁶³

En las últimas décadas, sin embargo, han aparecido publicaciones valiosas de enfoque marxista llevadas a cabo por autores de nuevas generaciones. Pero en el ámbito de la lógica y la filosofía de la ciencia no ha sucedido así. Mientras en Alemania, por ejemplo, el influjo de Kuhn ha conducido al rescate de las interesantísimas investigaciones "pre-kuhnicas" realizadas en los años treinta por el vienés Fleck sobre historia de la sífilis, en España ni los orteguianos ni los entusiastas neófitos de Kuhn han sabido reparar en la asombrosa relación de isomorfismo que guarda la teoría kuhniciana de las revoluciones científicas con la reflexión

⁶³ En la espléndida novela de Luis Martín Santos *Tiempo de silencio*, esa especie de *Ulysses* de nuestra posguerra, hay un pasaje en que se describe irónicamente una conferencia del filósofo en el Instituto de Humanidades en términos que delatan un talante bien distinto, por ejemplo, del que debió inspirar la jocosa pintura de Sartre que hizo Boris Vian en *L'écume des jours*.

filosófica de Ortega sobre las crisis culturales. Tampoco se ha subrayado lo bastante, en el nuevo debate sobre la racionalidad, el aire de familia que emparenta a la razón vital con la razón humanamente interesada al estilo de Habermas. Las investigaciones analíticas sobre la filosofía de la creencia, que han fructificado en empresas del calibre de la lógica epistémica o las teorías sobre el marco del conocimiento, pudieran aconsejar una nueva visita a la teoría orteguiana de las ideas y las creencias. Y tal vez el creciente interés que hoy despiertan la pragmática, la hermenéutica y la filosofía de la cultura contribuyan a un mayor acercamiento a Ortega por parte de las nuevas generaciones.

A nivel historiográfico esta aproximación se ha iniciado ya. Las recientes obras sobre Ortega de jóvenes historiadores de la filosofía española han acometido la tarea de reconstruir críticamente los orígenes del raciovitalismo. Esta tarea será, con toda verosimilitud, pieza clave de una futura y deseable *Ortegaforschung*. Pero también debiera servir de estímulo para una recuperación de Ortega por parte de futuros filósofos españoles que no sea mera labor de erudición y conservación. Como Ortega dijo una vez a propósito de Goethe:

“No hay más que una manera de salvar al clásico: usando de él sin miramientos para nuestra propia salvación —es decir, prescindiendo de su clasicismo, trayéndolo hasta nosotros, contemporaneizándolo, inyectándole pulso nuestro con la sangre de nuestras venas, cuyos ingredientes son *nuestras* pasiones ... y *nuestros* problemas. En vez de hacernos centenarios en el centenario, intentar la resurrección del clásico re-sumergiéndolo en la existencia”.⁶⁴

⁶⁴ “Pidiendo un Goethe desde dentro” (1932) (*O. C.*, IV, p. 419).