

LAS METÁFORAS EN ORTEGA

Domingo Henares

Domingo Henares, Doctor en Filosofía, Catedrático de Filosofía del I.E.S. Nº 6 de Albacete.

EN este artículo de aproximación a la filosofía de Ortega, he querido acompañarme de un supuesto inicial y en el que todos acaso lleguemos a convenir, de una idea previa que se puede desarrollar con argumentos afluentes, de un convencimiento, en fin, de que el pensar filosófico, original y originante de eso que entendemos por cultura en occidente, empezó un buen día con los versos bien medidos del poema de Parménides; que allí están, precisamente, las imágenes más atrevidas lanzando una y otra mirada como dardos a la frente del ser, entre ceja y ceja, como un estilete de la razón que brilla de metáforas. Así, por los peldaños de unos cuantos hexámetros suficientes, el poeta inicial de nuestra historia escaló muy pensativo, casi a hurtadillas, la altiplanicie de la metafísica, oyendo de labios de una diosa aquella verdad tan redonda de la eternidad de cuanto hay en su unidad primera. Y ¿qué es lo que encontramos en el poema del padre Parménides? Pues nada menos que el órgano o instrumento para el quehacer que llamamos pensar y una teoría, también, a todas luces rigurosa o, lo que es igual, una doctrina y un método filosóficos resueltos en metáforas insinuantes, donde cada palabra resbala por la sensibilidad de su valor habitual para darse a la fuga con un significado más comprometido. Así, por vía de ejemplos, tenemos los caballos que conducen al poeta Parménides a la mansión de la Diosa, significando, tal vez, el brío de estos corceles la musculatura indomable de nuestros impulsos irracionales: «Los caballos que me arrastran, tan lejos como mi ánimo deseaba, me han acompañado, cuando me condujeron guiándome al famoso camino de la Diosa que lleva al mortal vidente a través de todas las ciudades» (Traduc. de Montero Moliner). O la vestimenta de luz que arropa a las jóvenes Heliades, «marchando desde la morada de la Noche hacia la luz, quitándose los velos de la cabeza», hijas del sol y conductoras del poeta, para poner de relieve y a las claras el requisito de nuestra luz más propia, el de nuestro propio mirar para hacer eso que se llama filosofía, o viviremos a ciegas con el lazarillo de algún pensamiento prestado, ya que la filosofía es un quehacer personal y que se realiza sólo

cuando es una urgencia que nos pasa, cuando nos va en juego la frente pensativa.

De modo que ya va para más de veinticinco siglos desde que la filosofía se expresa en un decir poético, como nos ocurre entre nosotros, si queremos averiguar la tradición de nuestra filosofía española. Porque, en efecto, antes de Ortega hemos tenido mística y erudición, San Juan de la Cruz o don Marcelino Menéndez Pelayo, hasta la metafísica teológica de Suárez para los más escrupulosos defensores de una filosofía española anterior, conciencias atormentadas o lecturas sin cuento, un careo con Dios o un repertorio de conocimientos en archivo, pero nunca una adecuada interpretación de la realidad, o su búsqueda, con la mirada oblicua de nuestro pensamiento que quiere saber a qué atenerse desde la prudente cercanía que tenemos de las cosas, y de nosotros con ellas, a la sola manera que las metáforas dan a entender, esto es, por el único camino transitable hacia la realidad y que no es su visión directa, sino la percepción capaz del entendimiento humano cuando manipula la herramienta conceptual de las palabras. De ahí que el mismo Ortega haya afirmado que «cuando un escritor censura el uso de metáforas en filosofía revela simplemente su desconocimiento de lo que es filosofía y de lo que es una metáfora». A ningún filósofo se le ocurriría tal censura. Con la advertencia añadida, claro está, de que, cuando Aristóteles, por ejemplo, resalta el valor metafórico del concepto platónico de «participación», esa existencia disminuida del mundo sensible con relación a las ideas, no está criticando la expresión de su maestro, sino que, al contrario, afirma la validez que tiene como método de conocimiento el buen uso de las metáforas (J. Marías: *Ortega. Circunstancia y vocación* 2, pp. 41, 48). Y es que el pensamiento filosófico, cuando brinca de nuestras neuronas al nuevo cobijo que le dan las imágenes construidas con palabras, busca su mejor acomodo en expresiones resbaladizas, en ese doble valor que tienen las metáforas como rostros de dos caras, para mirar con una las cosas de este mundo según aparecen al alcance de nuestros sentidos, y, con la otra y de reojo, con cierto disimulo, el lado oculto y el trasfondo de las llamadas realidades que nos son tan familiares, como la vida del hombre o la divinidad, la mejor manera de gobernar un país o la monotonía de este mundo con sus leyes universales, para saber a dónde irá. Porque, en definitiva, eso que se llama hacer filosofía es señalar un paisaje de metáforas, el intento de mirar la otra cara de la Luna.

Así, no es extraño que nuestro Ortega se defina él mismo como un filósofo *in partibus infidelium*, esto es, como un pensador en tierra de infieles, lo que vale tanto como decirnos que en su tarjeta de visita ha puesto una profesión metafórica, esta vez tomada de las gestiones burocráticas que realiza la iglesia católica, de tejas para abajo, cuando quiere premiar las virtudes de alguno de sus miembros y lo sube un peldaño más en el escalafón de la jerarquía y lo hace obispo, pero sin

diócesis, sin territorio para su pastoreo espiritual, es decir, sin fieles, con lo cual, y por lo pronto, lo que tenemos también es un obispo metafórico. Sin embargo, es preciso estar muy atentos para entender el símil, pues nos va en ello nada menos que la intelección del pensamiento orteguiano, ya que la metáfora surge precisamente cuando una palabra, desde su significación usual, adquiere un nuevo sentido sin perder la semejanza con el anterior, pues, de lo contrario, y si una palabra evita su significación primera para adquirir otra por el nuevo uso, lo que tendríamos es una simple transposición de términos. Así, podemos entender que alguien tenga un dolor clavado en el corazón, si recordamos el daño que hace un alfiler entre la uña y su carne; pero no entendemos, al pronto, lo que quieren decir unos alumnos cuando afirman después de un examen que su profesor *se ha clavado*, para indicar entre los compañeros que algunas de las preguntas estaban en la letra más pequeña de los textos, con lo que advertimos que el significado de clavar tiene dos usos distintos, muy lejanos uno del otro, como lo están de ordinario el daño y la sorpresa. Por lo que ya podemos comprender la expresión *in partibus infidelium*, esto es, la vocación de Ortega que quiere ejercitar su pensamiento como en tierra de nadie, en una patria donde la filosofía no tiene ni siquiera lo que se ha llamado un huerto para cultivar, como dejada igual que tantas veces de la mano de su Europa, y donde se hace preciso ir a la búsqueda de la consistencia de las cosas como se ha hecho desde antiguo, nada más que por sus síntomas, por lo que alientan, con la estrategia de unas cuantas palabras ya sabidas y de uso coloquial, pero que apuntan a otras realidades, a otro modo de considerarlas, en ese traspies que sufren los términos de un significado a otro y que son las metáforas. Y es por esto, al menos, por lo que Ortega ha llegado a escribir que «el mundo de lo verosímil es el mismo de las cosas reales sometido a una interpretación peculiar: la metafórica... Ese universo ilimitado está construido con metáforas... Suprímase de nuestra vida todo lo que no es metafórico y nos quedaremos disminuidos en nueve décimas partes. Esa flor imaginativa tan endeble y minúscula forma la capa inmovible de subsuelo en que descansa la realidad nuestra de todos los días...» (*Renán*, I, p. 454). De manera que, y puestas así las cosas, hemos de convenir nosotros, provisionalmente y ahora, que, aparte de la belleza literaria que atesoran las metáforas, consisten, además, en una función intelectual, y eso es lo que tenemos que demostrar en adelante. Porque no se trata de probar con estas líneas, ya lo sabemos, que Ortega es el mejor escritor de la lengua española, sino que, a lo mejor por eso, es la «torre más alta» de la filosofía nuestra, como le ha llamado Marías a su maestro al recién morir-se, en ese instante crucial de nuestra metáfora suprema. Y sólo una advertencia más: este pensador se hace cargo del quehacer filosófico que viene desde Grecia, y del pensar europeo que le da cobijo y amparo en su juventud, descubriendo las dos metáforas en que ha consistido toda

la reflexión anterior para superarlas en una tercera metáfora como vehículo propio de su filosofía personal.

Así, en primer lugar, tenemos que Ortega ha leído lo que dice Platón por boca de Sócrates en el diálogo *Teeteto*, donde se discute precisamente el papel de la sensación en el conocimiento, eso que los profesores de filosofía han nombrado como la adecuación del entendimiento al objeto, y cuyo texto pertinente dice de este modo: «concédeme... que exista en nuestras almas una cera apta para recibir impresiones, en unos más abundante y en otros en cantidad menor; concédeme que esta cera sea en unos más pura, en otros más impura, y en algunos todavía más dura o más blanda, o moderadamente partícipe de estos estados» (Trad. de J.A. Míguez). Y es en estas líneas justamente, para no repetir otras citas, donde se encuentra la primera metáfora importante de la filosofía griega y que ha extendido su sombra hasta bien anochecida la Edad Media. Y ni que decir tiene que también sirve como modelo de conocimiento el estado de nuestra mente, según Aristóteles, como una tablilla antes de que la impresión de cualquier objeto escriba en ella sus trazos sensoriales o, más claro todavía y actualizando el ejemplo, nuestro espíritu requiere para pensar la presencia de un objeto, igual que un folio en blanco no sabe qué decir si no escribimos en él los signos de alguna palabra.

Con lo que ya podemos entender la primera metáfora a la que se refiere Ortega. Abrimos una página escrita en 1914 y como de pasada, en tono menor y como prólogo para un libro de versos, en cumplimiento de algún compromiso de amigo; y ahí tenemos que «nuestra mirada, al dirigirse a una cosa, tropieza con la superficie de ésta y rebota volviendo a nuestra pupila. Esta imposibilidad de penetrar los objetos da a todo acto cognoscitivo –visión, imagen, concepto– el peculiar carácter de dualidad, de separación entre la cosa conocida y el sujeto que conoce» (Ortega: *Ensayo de estética a manera de prólogo*, VI, 256). Y en esta confesión de Ortega, bien releída, nos encontramos con un cartel indicador del forcejeo entre el yo y las cosas para implicarse mutuamente. Pues, por esa frase anterior, y ya en 1924, advertimos la interpretación de nuestro filósofo, según la cual «las dos mayores épocas del pensamiento humano –la Edad Antigua, con su prolongación medieval, y la Edad Moderna, que inicia el Renacimiento– han vivido de dos símiles: como Esquilo diría, de la sombra de dos sueños. Estas dos grandes metáforas de la historia de la filosofía...» (*Las dos grandes metáforas*, II, 397).

Y para explicarnos la metáfora primera, y porque Ortega era amigo de mirar (ya veremos más adelante la dimensión visual en su filosofía del perspectivismo) acude a un paisaje que le era muy familiar, a la sierra de Guadarrama. Se sitúa frente a una mole inmensa, una montaña que muy bien puede tener unos dos mil metros, es una sustancia granítica, coloreada de azul y cárdeno... y, para aprehenderla o captarla

conceptualmente, Ortega y nosotros sólo tenemos una mente que carece de tamaño y de colores, con lo que estamos, están la montaña y nuestro yo en un combate decisivo porque sus atributos son contrarios y sería lógico que no permitieran ninguna relación de conocimiento, pero, a la vez, también es un hecho cotidiano el que nuestra conciencia nos fuerza a pensar que la sierra y nuestro yo, dos combatientes enemigos y enfrentados, son uno y lo mismo. ¿Cómo se ha resuelto la contradicción, quién ha firmado el tratado de paz, o la tregua al menos? Sencillamente, en el mundo antiguo y en el medieval, los dos contendientes, sujeto y objeto, han llegado al armisticio con el recurso de una metáfora que decíamos antes, la del sello o del punzón que marca sus trazos en la cera, con la consecuencia inmediata de que, entonces, la conciencia equivale a una impresión. Y este es el resultado, la visión antigua y que se prolonga durante siglos, que no satisface a Ortega, entre otras razones, porque si una cosa material, rocosa por ejemplo como la sierra de Guadarrama, se imprime en mi conciencia inmaterial, es como si los dos términos fueran de la misma condición, con lo que está muy a las claras que el sujeto queda «maltratado en beneficio del objeto». Esto es, el sujeto queda reducido a la condición de espejo, es, en definitiva, una cosa más entre tantas del universo, y de ahí que el ser hombre perfecto consista en vivir de acuerdo con la naturaleza, se entienda de las cosas en derredor. De manera que, con la metáfora del sello y de la cera, nuestra situación es poco envidiable, cada uno de nosotros desorientado, o, como dice el propio Ortega, un yo igual que la mano implorante del ciego que tiene que ir palpando las vías del universo para hacer de ellas cauce de su humilde carrera.

Ésta es, pues, la situación que se describe con la primera metáfora, cuando la realidad exterior se daba por auténtica y gozaba de una independencia tal en su existir, que para nada urgía de mi entendimiento para dar testimonio de ella, porque eran más bien las cosas las que arañaban con sus relieves de sensibilidad la tersura de mi espíritu, de mi pensar que fabricaba entonces conceptos para interpretar la realidad de enfrente, la única realidad sustantiva, una evidencia siempre impuesta. Es lo que dice Ortega en su libro tan conocido *¿Qué es filosofía?*, esa expresión del pensamiento dramático que un actor vocacional iba representando de cara a un patio de butacas escolares. En efecto, allí se dijo que «en la actitud nativa de la mente, para el hombre primitivo y el antiguo, para nosotros mismos cuando no filosofamos, parece dado y real el cosmos, las cosas, la naturaleza, el conjunto de lo corpóreo». Y es en esta frase de nuestro autor donde podemos advertir que el llamado realismo de los antiguos no es en rigor una teoría que se nos imponga por fuerza, sino, más bien, un comportamiento en su época de quien se dispone a ver las cosas que lo rodean como si fueran ellas un reino independiente, el universo como tierra de nadie, no conquistada, a donde sólo podemos entrar por el puente levadizo de la mirada y

arrebatar algún concepto en las mallas tan endeble de las metáforas, es decir, nuestra mente a la escucha del vocerío de las cosas, a sus expensas, como la cera blanda y limpia aguarda la impresión del sello si ella quiere ser apenas significante. Y así durante siglos, hasta pasadas las centurias medievales, el sujeto que somos cada uno de nosotros anda disminuido, frente a un mundo que presume de relieve y de consistencia, nada menos que con la presunción de ser cierto en su soledad, sin reclamar para existir nuestra presencia. Por el tiempo que duró, fue ésta una metáfora hiperbólica. Y, llegados al Renacimiento, empezó su descrédito y, su ruina, con el idealismo. Veamos cómo, pues se trata de una segunda metáfora que le ha acontecido al quehacer filosófico.

En efecto, la solidez del mundo antiguo, el torso gigantesco de las cosas que se imponía al pensamiento acobardado del hombre, empieza a quedar en entredicho, bajo sospecha de inconsistencia, porque la imagen de nuestra alma de cera fecundada por la sola presencia de un objeto, cuando imprime en nosotros su huella inmaterial, es un error que ha durado demasiado, «es incongruente con el hecho que pretende aclarar». Desde este supuesto, escribe Ortega en el libro cuarto de *El espectador* que «al ver la sierra de Guadarrama no vemos sino su impresión en nosotros, no la cosa misma». Obsérvese, sin embargo, que, en una primera lectura de esta afirmación parece que todavía estamos atrapados por la primera metáfora, como afirmando una sustancia cualquiera fuera de nuestros adentros. Pero, bien mirado el asunto, está ocurriendo algo formidable, novedoso después de tantos siglos. Y es que, por lo pronto, hemos decapitado las rocas y la arrogancia de su altura inconmesurable, pues lo que admiramos no es la montaña misma, su robustez, sino la silueta de una mole fantástica, un perfil apenas, o, lo que es igual, nada más que una impresión en nosotros. Con la consecuencia inevitable, y en su contra, de que los contornos de esa mole descomunal se recortan a la medida de nuestra percepción, no tienen más realidad que la prestada por nuestra conciencia, de manera que su existir sin nosotros, fuera de nuestra mente, es una suposición «aventurada». Y, como lo que buscamos en filosofía no son suposiciones, estamos más ciertos de la realidad que tienen las cosas en nosotros, sea cual fuere, que de la objetividad a la intemperie. Es decir, lo que hay en el mundo, troceándolo, cabe en nuestra mente en forma de imágenes, le extendemos un certificado de fe de vida, porque en rigor existen sólo y cuando entran al recipiente de nuestra conciencia. A esto se llama subjetivismo y es la segunda metáfora, la explicación por el continente y contenido, esto es, que ya no hay dos realidades independientes, sino que las cosas mismas han dejado de ser propiamente realidades para convertirse en pensamientos y, como los contenidos de nuestra conciencia no pueden venir desde fuera, pues una montaña, por caso, no sabe entrar en nuestro cerebro, resulta que emergen de nuestro

«fondo subjetivo», de manera que ya podemos convenir en que la «conciencia es creación», es la expresión de Nietzsche recordada por Ortega, cuando dice que «sueño es el mundo y humo a los ojos de un eterno descontento», esto es, que nuestra mente comparte oficio con algún dios que se aburre, harto de representarse al mundo por hacer algo.

Y es conocido por demás que fue Descartes el primero con notoriedad en advertir que las cosas sin mí son inseguras, él dio los pasos iniciales, al menos con firmeza, por el camino moderno del subjetivismo, donde el hombre que somos nosotros empezaba a encontrarse más cierto, y que llevaba en derechura al mediodía del idealismo, ese descrédito de los objetos y del apogeo del yo que aprendió Ortega principalmente con los neokantianos de Marburgo. De donde, y según esta forma de hacer filosofía, quien ahora manda es el sujeto, la única realidad incuestionable es el pensamiento, ya que para negarlo se requiere pensar, sería una contradicción que el hombre no puede soportar ni en esta ni en otra vida pensable. Así, el yo es entonces el dato radical y el resto de los seres están condicionados a su presencia. Por eso Andréi Linde afirma todavía que sin nosotros el universo no existiría, en coincidencia superpuesta con Ortega, cuando en su libro dramático *¿Qué es filosofía?* gesticula y escribe que «si el yo puede ser simbolizado como centro de nuestra conciencia, de nuestro darnos cuenta, ocupará la periferia del círculo todo aquello que en nosotros es menos nosotros, a saber, todas las imágenes de colores, formas, sonidos, cuerpos, es decir, todo ese mundo exterior que se presenta como rodeándonos y llamamos naturaleza, cosmos». Ahí tenemos la expresión más redonda de esa segunda metáfora que decíamos y que ha ocurrido en el trayecto biológico de la filosofía, la del continente y contenido como si tenemos un vaso de agua entre manos, otra actitud, y esta vez la única, para dar cuenta de la realidad exterior tan sólo cuando se aloja y encuentra acomodado en el regazo curvo de nuestro ser reflexivo.

Y, sin embargo, a Ortega tampoco le satisface esta solución como superadora de la anterior, como actitud definitiva al parecerle también insuficiente. Pues, en efecto, estaríamos a mitad de camino de una verdad equidistante, ya que, otra vez, con la hegemonía del sujeto en su espléndido aislamiento, estamos dando por buena la soledad autónoma del yo, frente a la respuesta antigua del mundo en solitario y existente como único, con suma indiferencia en su existir por si alguna vez deviene objeto de conocimiento. Como se ve, en esta encrucijada saldríamos mal parados en cualquier dirección que tomemos, sería la historia de nunca acabar entre dos soledades, las cosas o el yo, que están condenadas a vivir juntas, o les acontecería, por separado, un error compartido. Porque el subjetivismo es el segundo error que hemos contemplado, la ilusión infundada de que yo pueda pensar sin las cosas, o su contraria, que el mundo exista sin nadie que lo advierta. Con lo que es-

tamos esperando, pues, el enunciado de otra metáfora y sus consecuencias, pues de lo que se trata es nada menos que de darle «jaque mate al ser de Platón, de Aristóteles, de Leibniz, de Kant y, claro está, también al de Descartes» (Ortega, VII, p. 394)

Sólo hace falta que encontremos una metáfora distinta que vaya más allá del realismo y del subjetivismo, una metáfora que es nueva en todo el rigor de su expresión y que podría corresponderse con «una de aquellas parejas de divinidades frecuentes en las mitologías mediterráneas, como Cástor y Pólux, que llamaban *Dei consentes* y también *Dei complices*». Y adviértase, a la vez, que esta metáfora original ya no es un órgano o instrumento de interpretación de dos sistemas antepasados, sino que, más bien, estamos ante una teoría de la relación que existe en un mundo duplicado, el yo y los objetos puestos de acuerdo como aquellos dioses antiguos, compañeros en su existencia y cómplices de su destino; pues, si bien es cierto que Júpiter hizo antes inmortal a Pólux, y dada la fidelidad extraña entre dos dioses pequeños, no tuvo más remedio que conceder otra inmortalidad gemela, y, por ese convivir inseparable de dos compañeros en vida terrenal, ahí tenemos la eterna amistad que se guardan mutuamente dos inmortales, en la constelación de Géminis por el cielo estrellado. (Y, como dicho entre paréntesis, sea permitido recordar que al principio de este ensayo hubo una apelación de homenaje a la diosa de Parménides).

De lo que estamos hablando ahora, claro está, es de la coexistencia en Ortega del objeto y del sujeto, pues «la verdad es que existo yo con mi mundo y en mi mundo, y yo consisto en ocuparme con ese mi mundo, en verlo, imaginarlo, pensarlo, amarlo, odiarlo, estar triste o alegre en él, transformarlo y sufrirlo. Nada de esto podría serlo yo si el mundo no coexistiese conmigo» (Ibidem, 404). Esto es, queda apuntada la aventura de la filosofía orteguiana por esos campos de Montiel que son las metáforas, pues en rigor no parte sólo de una, sino que hay otras complementarias, lo que llama Julián Marías un «sistema metafórico», un repertorio de imágenes, y por eso puede leerse, ya en las *Meditaciones del Quijote*, que «el hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra. Esta misión no le ha sido revelada por un Dios ni le es impuesta desde fuera por nadie ni por nada. La lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución... (y continúa) claridad dentro de la vida, luz derramada sobre las cosas es el concepto...» Y es ésta una metáfora, la de la luz, que debe recordarse con letras de oro, pues sólo así entenderemos aquella metáfora original de la filosofía orteguiana en su *Adán en el paraíso*, escrita en 1910 y atención a la fecha, donde se narra que hizo Dios al hombre a su semejanza. En efecto, escribe Ortega: «el suceso fue de enorme trascendencia: el hombre nació y súbitamente sonaron sonos y ruidos inmensos a lo ancho del universo, iluminaron luces los ámbitos, se llenó el mundo de olores y sabores, de alegrías y sufrimientos. En una palabra, cuando nació el hombre, cuando empezó

a vivir, comenzó asimismo la vida universal... La gravitación universal, el universal dolor, la materia inorgánica, las series orgánicas, la historia entera del hombre, sus ansias, sus exultaciones, Nínive y Atenas, Platón y Kant, Cleopatra y Don Juan, lo corporal y lo espiritual, lo momentáneo y lo eterno y lo que dura..., todo gravitando sobre el fruto rojo, súbitamente maduro del corazón de Adán... centro del universo, es decir, el universo íntegro en el corazón de Adán, como un licor hirviendo en una copa» ...

Y ahora nos podemos preguntar nosotros si no es fácil, desde ese enjambre de metáforas anteriores, advertir que nuestra conciencia es otra metáfora afluyente, una «realidad ejecutiva», porque desde que apareció sobre la tierra, como un árbol recién plantado, lo primero que se encontró fue con la vida, y este susto original hace más inteligible la tercera metáfora orteguiana en sus *Meditaciones del Quijote*, cuando leemos aquello de que yo soy yo y mi circunstancia, esa fórmula que, dicho sea de pasada, se utiliza así en boca de los que citan a Ortega con ocasión y sin ella, dejándola trunca y sin sentido, pues estaríamos en alguna de las metáforas anteriores, la del sello y la cera, la del vaso y su contenido. Esforcémonos, entonces, por recuperar el enunciado completo «yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo», con lo que habremos conseguido, nada menos, que encontrar la tarea del hombre con su vida, pues salvar las cosas que me rodean es organizarlas, entenderlas como relación, un quehacer casi divino, ya que «Dios, con efecto, no es sino el nombre que damos a la capacidad de hacerse cargo de las cosas». Y ya que esta ocupación del hombre en su vida es una auténtica preocupación, por la inseguridad radical que supone el vivir, será bueno insistir en recordar a los desmemoriados que Heidegger trató del mismo asunto en su *Ser y tiempo* en 1927, esto es, unos trece años después de las *Meditaciones del Quijote*.

De todo lo anterior se consigue que ya estamos en condiciones de abordar la metafísica, o la idea de realidad que tiene Ortega, una vez que hemos detectado la insuficiencia por defecto de los llamados realismo e idealismo, y por lo que, obviamente, nos es preciso encontrar un nuevo método de interpretación de lo real, a sabiendas como anticipo de que la filosofía orteguiana, como cualquiera, también es un método ella misma. Y recordemos, otra vez, que la iniciación auténtica de su formación en filosofía tuvo lugar en la ciudad de Marburgo, donde resonaban los ecos del pensamiento kantiano, a condición también de que reconozcamos que allí sólo aprendió disciplina intelectual y rigor con el kantismo por supuesto, que es la condición inevitable para filosofar en serio.

¿Y cuál es, a estas alturas del tiempo, la aportación propia de Ortega a la tradición filosófica de Occidente? En primer lugar, el descubrimiento de la realidad misma, una realidad que es previa a cualquier interpretación, de la que es preciso partir y con la que tenemos que con-

tar porque, antes que nada, es una realidad radical, y no en el sentido de que sea única o la más importante, sino desde ese convencimiento de que se trata de una realidad primera, inevitable, en la cual se dan todas las realidades otras que digamos, ya se trate del yo y de los objetos que hemos venido diciendo, desde una brizna de hierba hasta la existencia de un dios para nosotros. Y la respuesta luminosa de Ortega es clara: la realidad radical es la vida, pero no cualquier vida sin más, sino la tuya y la mía, la nuestra. Y si alguien pregunta desorientado que dónde están los objetos y el yo del pensamiento anterior, el realismo y el idealismo, habrá que contestarle con urgencia y remediarlo con la afirmación de nuestra «verdadera intimidad que es algo en cuanto ejecutándose... (es decir) ... en tanto que se ocupa con cosas», porque el mundo y el yo son realidades que se imbrican como las tejas para evitar que llueva dentro de casa y se dan en mi vida, con la eficacia también de que son ingredientes suyos, pero no como elementos que se suman, sino como abstractos de la realidad más auténtica y concreta en que consiste la vida. Así es como se ve superada la filosofía de los antiguos, para quienes la realidad consistía en cualquier «cosa». De igual modo trasponemos la «intimidad» y la «subjetividad» de los modernos, pues, desde una filosofía orteguiana, la intimidad y las cosas significan «vivir», un vivir que consiste en «lo que hacemos y nos pasa—desde pensar o soñar o conmovernos hasta jugar a la Bolsa o ganar batallas—». Como se ve, éste es el nuevo hecho, la realidad radical que es nuestra vida, lo que hacemos en el mundo desde que empezamos a vivir. Y, si alguien no está de acuerdo, que haga el intento de buscar alguna realidad más primaria sin nosotros, anterior incluso al pensamiento solo. Que venga Aristóteles con su cosmos impositivo y que Descartes se haga presente con alguno de sus buenos pensamientos: tendrán que vivir primero para decirnos algo después.

Ahora nos queda todavía una tarea estimulante, por si quedara la pequeña duda de que Ortega haya borrado del mapa de su filosofía las razones del yo, esto es, al yo en persona, en su afán de no cobijarse bajo la carpa del idealismo. Pues lo que ha ocurrido, en efecto, es que nuestro filósofo discrepa en parte de esa razón secular y fría, afanada en la búsqueda de las esencias de las cosas, de lo inmutable, la razón de los matemáticos y la razón cartesiana que puede existir sin el mundo y sin las cosas, a condición, claro está, de que alguien salga por la puerta donde se termina el tiempo. Como se aparta también de los sentimientos descontrolados en que se expresa el vitalismo. Es decir, Ortega sólo renuncia a ciertas formas de operar con el entendimiento de forma abusiva, pero no a cualquier acción intelectual como es el conocimiento teórico «que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente». Y, más claro todavía, la razón es para Ortega «dar razón de algo», y precisamente de la vida que es el dato radical con que se encuentra el hombre. Con lo que ya

tenemos, casi al fin, esa filosofía buscada y que se llama raciovitalismo, ni razón sola ni sólo vida, los dos términos unidos en una metáfora fecunda de otras tantas, como Cástor y Pólux soldados para siempre en la realidad de la vida cuyos ingredientes son el yo y el mundo, como dos gemelos que andan siempre juntos por una existencia unísona y dando cuenta el uno del otro, por lo que se trata de una razón vital, no de aquella de verdades eternas desde la antigüedad hasta el racionalismo, una verdad hecha con la sustancia del tiempo, de la misma estatura que los hombres y que, por lo mismo, es histórica. Pues el hombre no tiene una naturaleza ya hecha cuando nace, sino que su propio existir es un puro quehacer volcado hacia el futuro, una tarea inacabada y que, además, tiene que ir haciéndola desde su propia responsabilidad, por lo que resulta ser el hombre una libertad a la fuerza mientras tiene trato con las cosas, que eso es vivir según Ortega.

Y sólo queda un apunte para dibujar en escorzo esta filosofía del raciovitalismo, de la tercera metáfora importante en la historia del pensamiento occidental. Pues es preciso añadir que, cuando el sujeto se hace cargo de su objeto inseparable, lo que resulta no es un punto de vista absoluto sobre la realidad, sino un conocimiento en perspectiva, una visión complementaria de otras que puedan tener el resto de los individuos. Y nadie tema por caer en la zanja de un relativismo redivivo, ya que con esta teoría, precisamente, lo que se acentúa es el valor de nuestra mirada, sobre una parcela de la realidad que otros ojos si no son los nuestros no pueden ver. Así, por el raciovitalismo vivimos con las cosas dando cuenta de ellas; y, por el perspectivismo, somos insustituibles para salvar la parte del mundo que nos toca en la mirada.

Y valga aquí, por final, la expresión de Ortega más sugerente en sus *Meditaciones del Quijote*: «Cuando dice el hombre de mucha fe que ve a Dios en la campiña florecida y en la faz combada de la noche, no se expresa más metafóricamente que si hablara de haber visto una naranja. Si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar. Platón supo hallar para estas visiones que son miradas una palabra divina: las llamó *ideas*. Pues bien, la tercera dimensión de la naranja no es más que una idea, y Dios es la última dimensión de la campiña». Un puente construido desde el poema de Parménides a la filosofía de Ortega con el material de las metáforas, tan bien fundado.