

**El cartesianismo de la vida
(La influencia de Descartes sobre la filosofía
madura de Ortega y Gasset)**

Dezső Csejtei

RESUMEN

La investigación de las relaciones entre Descartes y Ortega y Gasset ha sido, en gran medida, olvidada. Se ha dicho frecuentemente que Ortega era, en general, un fuerte crítico del cartesianismo. El presente ensayo trata de subrayar el lado positivo de esta conexión. No es casual que Ortega haya llamado frecuentemente a su filosofía “cartesianismo de la vida”. La conclusión final del autor es que la filosofía madura de Ortega profundiza y continúa críticamente el pensamiento cartesiano en muchos aspectos.

ABSTRACT

Research into the relationship between Descartes and Ortega y Gasset has been somewhat neglected in the literature. It has been frequently stated that Ortega was a strong critic of Cartesianism in general. This essay tries to put more emphasis on the positive side of the connection. It is not by chance that Ortega has frequently called his philosophy the “Cartesianism of Life”. The final conclusion of the author is that the mature philosophy of Ortega is a deepening and a critical continuation of Cartesian thinking in many respects.

I

Es un hecho bien conocido que uno de los rasgos más característicos del pensamiento postmoderno es su antisubjetividad. La filosofía postmoderna está dispuesta a considerar el sujeto como una simple convención del lenguaje¹, cuya conservación tenaz se debe a la inercia inherente a la naturaleza del medio lingüístico. Según este concepto, el sujeto filosófico es hijo de la Edad Moderna², y si la filosofía postmoderna aspira a la superación de la modernidad, la consecuencia es, evidentemente, una oposición vigorosa al concepto moderno de sujeto.

Para ilustrar cómo este concepto necesita correcciones en muchos aspectos, he elegido la concepción del sujeto en la filosofía madura de José Ortega y Gasset. La concepción del pensador español se puede caracterizar, casi desde los comienzos, por la confrontación crítica con la tradición del pensa-

miento moderno, lo que no le impide, por otra parte, que sobre la base de la crítica de la modernidad, elabore una teoría del sujeto, que –aparte de las simpatías que despierta su humanidad– sea tan actual en nuestros días como lo fue durante su elaboración.

Es sabido que en el centro del concepto de la modernidad acerca del sujeto se halla *el sujeto racional de la conciencia*, cuya primera concepción – que es hasta hoy la más clásica– se relaciona con Descartes. Es por ello evidente que resulta metodológicamente aceptable examinar la crítica del concepto de sujeto mantenido por la modernidad y, al mismo tiempo, la formación de un concepto nuevo del sujeto –en el marco de la vinculación entre Descartes y Ortega y Gasset. Pero el caso es que en tal punto encontramos una contradicción extraña casi desde los comienzos. La literatura referente a Ortega elabora esta vinculación tomando como base la crítica enfática y unilateral³. Al mismo tiempo no se ha tomado en cuenta la denominación con que Ortega se refirió a su propia filosofía desde los años 20: *cartesianismo de la vida*. [Véase *Historia como sistema* y *Sobre la razón histórica*: en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, vol. VI, p. 49 y vol. XII, p. 194, Madrid, Alianza Editorial, 1983. (En adelante se citarán las obras de Ortega usando las siglas OC, seguidas del número del volumen y la(s) página(s)).] Es bien cierto que la denominación es de suma importancia: no se trata de un *bon mot* filosófico –lo que es muy frecuente en sus escritos– sino de algo más importante: el hecho de que llame a su filosofía el cartesianismo de la vida implica que él mismo considera en muchos aspectos su filosofía madura⁴ como *una versión del cartesianismo, como una variante más desarrollada, aunque corregida, del cartesianismo*. Así pues, en lo que sigue vamos a intentar aclarar los puntos de contacto entre Ortega y Descartes y, destacaremos aquellos rasgos, procedentes del pensamiento cartesiano, que le ayudaron a formar su filosofía más auténtica.

II

Esta tarea es tanto más necesaria por cuanto que las investigaciones se han dirigido, desde el fin de los años sesenta, a descubrir los lazos existentes entre Ortega y *la filosofía alemana*⁵. Pero, sin poner en duda por un momento su contacto con la filosofía alemana, por cierto muy estrecho, deberíamos fijarnos más atentamente en sus relaciones con la filosofía francesa, especialmente con *Descartes*.

Las referencias a Descartes pueden hallarse en toda la obra orteguiana desde su pequeño ensayo *Sobre la pequeña filosofía*, publicado el 13 de abril de 1908 [OC X, p. 53], hasta el Prólogo a “*El collar de la paloma*” de Ibn Hazm de Córdoba [OC VII, p. 52], que fue publicado en 1952. Hay, por su-

puesto, también *textos importantes* que se ocupan seriamente de la filosofía de Descartes partiendo de las cuestiones fundamentales de su filosofía. El primero de ellos es *El tema de nuestro tiempo* de 1923 [OC III, pp. 158-61] y el último, que data de 1947, es *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. [OC VIII, pp. 222-8, 240-64 y 316-22.]

Podemos decir que la interpretación de Descartes hecha por Ortega es, en cierto sentido, ocasional, si bien esa ocasionalidad procede de su *credo* filosófico. Sin embargo, es imposible no percatarse de la red conceptual que, en la mayoría de las interpretaciones ocasionales, se halla en el fondo; esta red conceptual crea, por así decirlo, las condiciones para la percepción del mundo y, a la vez, constituye una parte integrante de las interpretaciones de Descartes. Además, uno se da cuenta de que la interpretación misma del mundo, que forma el trasfondo de las interpretaciones de Descartes, se organiza *paradigmáticamente*. Pueden citarse dos modelos de este tipo: el de *la filosofía de la vida* y el *ontológico-existencial*, si bien no vamos a entrar ahora en sus análisis, y les atribuiremos sólo un valor heurístico. El límite temporal entre ambos modelos se sitúa hacia 1927 y tiene conexiones con la publicación de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Respecto de los textos importantes, esto significa que la interpretación cartesiana de *El tema de nuestro tiempo* difiere fundamentalmente de las interpretaciones cartesianas que aparecen en otros textos eminentes. Vamos a subrayar algunos momentos. Se hecha en falta, por ejemplo, la negación en el sentido de superación; en lugar de esto predomina el rechazo rotundo del racionalismo cartesiano. O se hace mención de que al sujeto cartesiano le falta primordialmente el mundo, aunque aún falta la elaboración detallada del contorno pragmático que le sirve de contraste. Además, el racionalismo ahistórico del cartesianismo se confronta aquí no con la razón histórica, sino con la razón vital. Sólo ulteriormente critica Ortega el concepto cartesiano del sujeto abstracto, aun cuando la crítica no viene todavía del lado del carácter personal, de la fatalidad inevitable de la vida. Tomado en su conjunto, podemos hablar, más bien, de la contradicción *polar* de la razón geométrica y la razón vital; todavía no aparece la tríada sintetizadora, que supera tanto al realismo antiguo como al idealismo moderno, pero que conserva sus verdades momentáneas.

Por lo que se refiere a la conexión entre Descartes y Ortega, es de destacar el giro radical que tiene lugar después de 1927; la primera señal es el ciclo de conferencias titulado *¿Qué es filosofía?* del año 1929. A partir de este momento podemos hablar de una concepción coherente acerca de Descartes, cuyas tesis fundamentales mantendrá Ortega hasta el fin de su vida, aunque al mismo tiempo merece la pena prestar atención también a los pequeños desplazamientos, que colorean de un modo impresionante la coherencia de su interpretación de Descartes.

Nuestro punto de partida es, entonces, el siguiente: no es casual que Ortega llamase a su filosofía “cartesianismo de la vida”; esa denominación contiene el momento de la relación, la vinculación con la historia de la filosofía al mismo tiempo que el elemento del desarrollo ulterior. Cuando, por ejemplo, escribe que “el error de Descartes y el de los caballeros del Espíritu ha sido no llevar a fondo su reforma de la filosofía” [OC VI, p. 37], está pensando precisamente en la continuación del proceso filosófico, cuyo fundador en la Edad Moderna fue Descartes. O se puede mencionar la expresión siguiente, donde la vinculación con Descartes es palmaria: “Volvamos –repito– de los mitos a las ideas claras y distintas, como hace tres siglos las llamó con solemnidad programática la mente más acerada que ha habido en Occidente: Renato Descartes.” [OC VII, p. 98] (La cita, si no me equivoco, es de 1939.) Ahora bien, en este punto quisiera llamar la atención sobre una circunstancia, que es algo más que mera retórica: se trata de las observaciones elogiosas que Ortega hace de Descartes. Aunque Ortega nunca fue avaricioso en sus alabanzas a la filosofía de Descartes, los superlativos son más abundantes al final de los años treinta y a principio de los cuarenta. Veamos algunos ejemplos:

(MAYO DE 1937): “... escuchar una vez más la palabra de nuestro sumo maestro Descartes, el hombre a quien más debe Europa.” [OC IV, p. 135.]

(NOVIEMBRE - DICIEMBRE DE 1940): Descartes “me parece que es la cabeza más clara, acerada y buida que ha habido en Occidente.” [OC XII, p. 176.]

(OTOÑO DE 1941): “... Husserl es ... el último gran racionalista, que ha querido repristinar el punto de partida tomado por el primero, por el inmenso Descartes...” [OC V, p. 521.]

La frecuencia de estas palabras de aprecio no es fortuita, sino que lleva un mensaje filosófico. Estamos en los años de la guerra civil española y de la segunda guerra mundial, estamos en el cenit de los sistemas totalitarios que descuidan y pisotean la razón. No es casual que en los escritos de Ortega cobren fuerza las observaciones que defienden la posición de la razón; no es casual que ponga de relieve, quizás involuntariamente, el elemento de la *razón* en su teoría de la razón vital, y eso explica la vinculación más estrecha del cartesianismo con la persona de Ortega.

Además, debemos referirnos en este punto a otro componente, que es relevante no sólo biográfica, sino también teóricamente. En su gran estudio acerca de Leibniz, Ortega advierte que cada filosofía se compone de dos partes: en primer lugar, de las tesis y pensamientos explícitos, que forman un sistema teórico y, en segundo lugar, de los presupuestos metateóricos latentes que constituyen el subsuelo sobre el que se asienta la filosofía explícita. A estas dos partes las denominaba anteriormente utilizando los términos *ideas* y

creencias; en este caso, sin embargo, son las categorías *ideoma* y *draoma* las que se refieren al mismo fenómeno: “Una ‘creencia’ no es un ideoma, sino un *draoma*, una acción viviente o ingrediente invisible de ella. Mirada desde sus causas latentes, una filosofía es, no un sistema de ideomas, sino un ‘sistema’ de acciones vitales –de *draomas*–, y éste tiene sus principios propios, distintos de los patentes, y que son por esencia latentes.” [OC VIII, p. 259.] Pienso que al comparar la filosofía cartesiana y la orteguiana es necesario tener a la vista esta característica: tenemos que prestar atención primariamente no sólo a los paralelismos en el nivel del *ideoma*, sino también a los que existen en el terreno del *draoma*, o sea, a los elementos afines, *en la situación vital de la filosofía*. Más aún, en la filosofía positiva, ideomática, se puede expresar de forma *contradictoria* lo que desde un punto de vista draomático es *idéntico* o, por lo menos, es semejante.

El dominio principal, donde uno se puede percatar de la herencia cartesiana en el cartesianismo de la vida, es el de la *fundamentación* de un punto de partida filosófico radical e indubitable. Por lo que se refiere a la intención fundamental, Ortega es, al mismo tiempo, el seguidor y el superador de Descartes. Esto se pone claramente de manifiesto cuando en su libro acerca de Leibniz habla del “deficiente radicalismo” [OC VIII, p. 279] de Descartes, es decir, de un radicalismo que, precisamente a consecuencia de su ser deficiente, es necesario continuar, ahondar. En este punto, podemos volver a las concepciones *triádicas*, en cuyo marco la herencia cartesiana llega a ser una parte orgánica de la fundamentación del nuevo radicalismo. (Dicho sea de paso, su construcción tiene muchas semejanzas con el sistema hegeliano.) Sin embargo, en la concepción triádica podemos percatarnos de modificaciones muy notables. Su primera formulación casi clásica se halla en *¿Qué es filosofía?*, donde, como es sabido, se puede encontrar el nuevo punto de partida en la realidad radical de la *vida*, que conserva y supera a la vez el momento del *realismo* antiguo y el *idealismo* moderno. Al mismo tiempo es interesante observar que la creación de la síntesis se produce, por decirlo así, “hacia arriba”, en un nivel “más alto”. “Estamos a un nivel más alto –estamos a nuestro nivel–, estamos a la altura de los tiempos.” [OC VII, p. 408] (Es de notar que esa dirección virtual va a alterarse más tarde.)

Ortega da un paso más en su ciclo de 1932-33 (*Unas lecciones de metafísica*), donde, aparte de la dualidad, poco trivial, del realismo-idealismo, el dualismo de *trascendencia* e *inmanencia* adquiere un acento más intenso: “no somos mutuamente trascendentes, pero ambos [las cosas y yo] somos inmanentes a esa coexistencia absoluta que es la vida.” [OC XII, p. 126.] Un paso ulterior viene dado por su último curso en la Universidad de Madrid en 1935-36, donde –aparte de la dualidad realismo-idealismo y como exigencia doble de la suposición de la certidumbre radical– aparece el principio de la *autonomía* y *pantonomía*, en virtud de la cual la filosofía cobra una existen-

cia substantiva al lado de la ciencia y la religión y, más aún, la filosofía va a precederlas dado su ser primordial⁶. El peldaño siguiente lo constituye el ciclo ha llegado a la posición privilegiada que caracteriza su estatuto en la historia de la filosofía. A mi juicio fue justamente Descartes quien metafísicamente prestó auxilio a Ortega para eludir el punto de partida de la filosofía del ser y poder elaborar un programa de Buenos Aires sobre la razón histórica (1940), cuando Ortega pone de relieve la dualidad *inmediatez/mediatez*. [OC XII, p. 185] (Es obvio que todas estas dualidades dan vueltas siempre al mismo problema fundamental, pero los nuevos términos hacen que se vea siempre desde un ángulo un poco diferente.) El último paso viene dado por la monografía acerca de Leibniz de 1947. En primer lugar, aquí aparece de nuevo la pregunta referente a los niveles, pero la dirección es casi opuesta a la del ciclo de 1929: “Cada nuevo nivel es un estrato más hondo de los problemas filosóficos desde el cual se ven los antecedentes por debajo de ellos...” [OC VIII, p. 270.] En segundo lugar, Ortega emplea otra vez nueva terminología: esta vez lo que se refiere al punto de vista tradicional-realista es *el ser*, y lo que se refiere a la posición moderno-idealista es *el pensamiento*. [OC VIII, p. 231.]

¿Por qué son tan importantes estos dos elementos? Por las dos razones siguientes: *si*, por un lado, el punto de partida de la filosofía es radical, la autofundamentación significa que tenemos que preguntar bajo los puntos de partida anteriores y *si*, por otro lado, entre los puntos de partida anteriores a superar se encuentra la vieja categoría del ser, lo que resulta es que Ortega, por lo que se refiere a la radicalidad, a la fundamentación, penetra más hondo que uno de los más grandiosos empeños para repensar el universo filosófico, es decir, la filosofía *heideggeriana*. Es de sobra conocido que en *Ser y tiempo* Heidegger rechaza la filosofía de la vida debido a que no es capaz de penetrar lo bastante hondo para descubrir sus propios fundamentos⁷. Con esto contrasta, en primer lugar, el que una filosofía de la vida como *la metafísica de la vida* no excluya en principio la intuición de los problemas fundamentales de la ontología –y la filosofía de la vida de Ortega pertenece a esta categoría– y, en segundo lugar, que precisamente desde el punto de partida de una filosofía de la vida se puede preguntar lo que es *anterior* al “ser” y al “pensamiento”, es decir, se puede llegar a una fundamentación más radical. No es casual que escriba esto en su libro acerca de Leibniz: “Así, ahora resulta que necesitamos preguntarnos ... en el orden de la realidad no qué cosas *son* o qué y cómo *es* lo que es, sino por qué en el Universo hay esa X que llamamos Ser...” [OC VIII, p. 280.] Y es precisamente éste el momento decisivo: de qué manera ha llegado el ser a constituirse en tema de una investigación posible, de dónde, de qué modo y, principalmente, cuándo de filosofía de la vida, con mucho más espacio para la inmanencia.

III

El problema de la fundamentación, que ofrece un panorama de la situación dramática, es el que para Descartes y Ortega planteó su necesidad radical. ¿De dónde procede su inclinación casi maniaca a buscar una realidad absolutamente firme y primaria? La respuesta es conocida y bien obvia: es la experiencia, la vivencia del perderse radical, de la desorientación. Y en esto se puede observar la repetición de una situación vital: mientras que para Descartes fue la filosofía *antigua* del aristotelismo y escolasticismo lo que se convirtió en nada, para Ortega lo mismo acontece con la filosofía *moderna*, que tiene su origen precisamente en Descartes. Pero esta situación vital es algo común. En su conferencia de Granada Ortega dice lo siguiente acerca de la situación de Descartes: “Pues este hombre se sentía perdido en la vida, nada en ella encontraba seguro.” [OC V, p. 470] Por lo que se refiere a su propia época, escribe casi literalmente lo mismo: “Quiérase o no, con favor del contorno o bajo la presión de su hostilidad, habrá que cumplir en el tiempo inmediato una gran faena filosófica; porque ‘todo está en crisis’, es decir, todo lo que hay sobre la faz de la tierra y de las mentes se ha vuelto equívoco, cuestionable y cuestionado.” [OC VIII, p. 280] El perderse, la inseguridad radical se da en ambos filósofos. Y Ortega desarrolla su argumentación en esta semejanza situacional y la aplica al mismo Descartes.

Como es sabido, Descartes intenta llegar, al resolver el problema de *la duda metódica*, a una realidad primordial e indubitable, lo que él llama el reino de las *cogitationes*. Su manera de proceder está sometida a un examen, en la mayoría de los casos desde el punto de vista del ideoma, del sistema filosófico, y es entonces cuando alabamos u objetamos el rigor, la coherencia y la consecuencia de la argumentación cartesiana. En el análisis de la argumentación Ortega mismo se sirvió a menudo de esta posibilidad, por ejemplo en su ciclo *¿Qué es filosofía?*: “Cuando se duda del mundo y aun de todo el Universo, ¿qué es lo que queda? Queda ... la duda —el hecho de que dudo: si dudo de que el mundo existe no puedo dudar de que dudo— he aquí el límite de todo posible dudar.” [OC VII, p. 365] Sin embargo, paralelamente a esto aparece también el elemento consistente en el pensar ulteriormente la duda, que Ortega aplica al mismo razonamiento cartesiano, asegurando de esa manera la conservación y el desarrollo ulterior y simultáneo de la herencia cartesiana; es decir: si con la aplicación de la duda metódica Descartes se encuentra en la cumbre del nivel filosófico de su época, Ortega llega al mismo nivel precisamente con un desarrollo ulterior y, al mismo tiempo, conservador.

El pensador español puso de relieve también en el ciclo *Unas lecciones de metafísica* el hecho de que Descartes no analiza con bastante profundidad

el fenómeno de la duda. [OC XII, p. 126.] Quince años más tarde, en su estudio acerca de Leibniz, Ortega trazó el círculo de validación de la duda metódica como sigue: “Ahora estamos en el principio, y el principio de Descartes fue dudar de todos los principios y hacer de la duda el único y suficiente principio.” [OC VIII, p. 263.] Según la interpretación de Ortega, Descartes llega a la línea divisoria, pero de ahí no da ni un paso más. La duda es un principio, aunque no sea propiamente un principio, pues pone en duda todos los principios. Nos hallamos ante una paradoja, a saber, ante la paradoja lógica de la auto-aplicación, la paradoja de que “todos los cretenses mienten”. La solución de dicha paradoja sólo es posible con un instrumento extralógico, como mostró de manera inolvidable Sancho Panza⁸. Ortega hace lo mismo; pone de relieve que el acto lógico-ideomático de la duda es también, al mismo tiempo, un acto draomático, es decir: la duda misma, como tal, se supera a sí misma. En su ciclo de Buenos Aires sobre *La razón histórica*, Ortega subraya que la duda no empieza en sí misma y que la duda metódica se puede atribuir a la duda real, como fundamento: “... la *duda metódica*, como su nombre lo indica, es sólo un pensar que se duda, es más bien la idea –la teoría– de que hay que dudar de cuanto no sea evidente. La *duda real* y terrible es esta otra, anterior al filosofar, que lleva precisamente a Descartes a filosofar.” [OC XII, pp. 189 y 191.] En consecuencia, la duda es más que mero pensamiento: Ortega dice lo mismo en el ciclo *Unas lecciones de metafísica*: “Pues ¿qué hay cuando absolutamente hay duda? Hay yo que dudo y hay aquello que me es dudoso. Ambos términos son igualmente imprescindibles para que haya duda. Y lo dudoso no es ello duda, no es yo, no es subjetividad ... ‘Lo dudoso’ es el carácter con que se me presenta el mundo cuando dudo...” [OC XII, p. 126.] Es difícil exagerar la importancia de estas líneas.

El mismo acto, o sea, el acto de la duda, que condujo a Descartes a la negación del mundo exterior como una realidad indudablemente segura –y, con ello, a la fundamentación de la *cogitatio*, como realidad radical– se vuelve en la filosofía de Ortega contra Descartes y contra el cartesianismo y conduce a la suposición del ser fundado de la realidad externa. Es decir, *se queda la herencia cartesiana, pero precisamente a fin de superar el cartesianismo*. Es por esto por lo que pone de relieve en su conferencia de Granada la necesidad del giro de la tesis fundamental de Descartes: “Se ha puesto, pues, a pensar ‘porque’ antes existía y ese existir de vuestra merced era un hallarse náufrago en algo que se llama mundo y no se sabe lo que es –que es dudoso– por tanto, que era algo distinto de vuestra merced –porque de sí mismo, como nos asegura vuestra merced, no puede dudar.” [OC V, p. 472.] En fin, si preguntásemos por qué la duda radical acerca de la existencia del mundo se plantea con un rigor especial precisamente en la filosofía de Descartes y Ortega, aunque esto sea un rasgo continuo de la existencia humana como tal –

sabemos que la vida es un naufragio—, la respuesta nos conduciría al problema de las creencias; pero ahora no podemos ocuparnos de ese asunto.

IV

Ese mismo pensamiento ulterior, a la vez que conservador, se puede observar en el campo del *método*. En este punto tenemos ante todo que modificar un poco la opinión corriente acerca de Ortega de que no procede metódicamente y de que sus ensayos, estudios, etc. son escritos ocasionales. En efecto, el estudio y la elaboración minuciosa, profunda y total de los diferentes métodos que están presentes en la obra orteguiana (por ejemplo la fenomenología, la hermenéutica, la dialéctica, etc.) no han comenzado tan siquiera. Esta tarea, dada su increíble complejidad, es mucho más difícil de realizar que la elaboración del método en una obra singular (por ejemplo en *La fenomenología del espíritu* de Hegel.)

Quizás se puede partir del hecho de la importancia fundamental que Ortega atribuyó al método. En su último curso en Madrid (1935-36) señala lo siguiente: “La filosofía es constitutivamente método, vía prefijada y segura, no es echarse a andar al buen tuntún para ver si se topa con esa certidumbre radical que se necesita.”⁹ Por eso no es una casualidad que ponga de relieve a menudo, en conexión con Descartes, la pregunta por el método. En su estudio acerca de Leibniz escribe lo que sigue: “Descartes es, por excelencia, el hombre del método. Ya dije al comienzo que todos los filósofos son hombres de método, pero que no todos exponen el suyo, y esto quiere decir que no lo son titularmente. El caso es que Descartes no expuso tampoco formalmente su método en ningún escrito suyo...” [OC VIII, p. 223.] El pasaje citado contiene dos proposiciones contradictorias, como si Descartes fuera, por una parte, el hombre de método y, por otra, como si no expusiera nunca su método de una forma explícita. Esto es bastante extraño, pues pensemos en el *Discurso del Método* y, en cualquier caso, ¿cómo sabemos que Descartes es un fanático del método, si apenas encontramos testimonios escritos referentes al mismo, y lo poco que está a nuestra disposición es insuficiente?¹⁰ La respuesta tiene varios niveles. Ante todo, en la filosofía de Descartes no se trata, según Ortega, de un método teórico, sino de su aplicación, del uso de un método determinado. “*Científicamente* la prueba del método consiste en probar a usarlo, y si da buen resultado, no hay más que hablar. ... El método no es una ciencia, como no es una ciencia el microscopio o el telescopio. Es un instrumento u *organon*.” [OC VIII, p. 180] (Dicho sea de paso, también es posible que la filosofía de Ortega se caracterice por el método *in actu*; es posible que quisiera seguir también en esto a su gran predecesor francés.)

Antes de dar el paso siguiente, tenemos que llamar la atención sobre una contradicción. En su ciclo de 1935-36, Ortega contrapone resueltamente su método al de Descartes: “Pero notemos la diferencia entre el método de Descartes y el nuestro. Aquél trata de fundar todo en una primera verdad, que es una idea de la realidad que sea firme y excluya la duda, pero nosotros no buscamos una idea de la realidad que sea firme, sino una idea de la realidad que consista en la eliminación de toda idea sobre la realidad, buscamos una idea de lo que no es idea.”¹¹ Sin embargo, en su estudio sobre Leibniz traza una posición que difiere fundamentalmente del contraste anterior; aquí se pone de relieve la estrecha vinculación entre *la vida y el método* en el caso de Descartes: “Descartes muestra gran empeño en hacernos ver que no sólo su pensar ha sido conforme a método, sino que también ha sido metódica su vida. Por eso, contarnos los pasos de su vida viene a ser exponernos su método. Éste, pura secuencia de razonamientos, se nos presenta en el *Discurso...*” [OC VIII, p. 543.] En mi opinión, aquí se esconde la explicación que resuelve dicha contradicción. Según esto, el método cartesiano, además de la fuerza inherente a su carácter aplicativo, se disuelve casi completamente en la manera de vivir, en el comportamiento –de aquí su carácter opaco, indeciso. Además, el supuesto de que existe una vinculación estrecha entre método y vida le hace posible criticar severamente el carácter filológico de Descartes, el que sea capaz de acercarse al *Discurso* sólo por medio de un texto y sea incapaz de percatarse de aquellas experiencias de la vida que se esconden en el fondo del *Discurso*. [OC V, p. 543.] Finalmente, tenemos que poner de relieve que la configuración de la unidad cartesiana de vida y método le resulta un ejemplo a seguir: a la filosofía de Ortega, también a este respecto, se la puede llamar el *cartesianismo de la vida*.

Para ilustrar brevemente lo fecundo que es el método cartesiano para el cartesianismo de la vida, vamos a elegir la categoría de *intuición*. Como es sabido, Descartes atribuye un papel fundamental a la intuición: descubre en ella la garantía de que podamos alcanzar conocimientos cuya seguridad es indiscutible¹². Ortega se ocupa (de pasada, aunque concediéndole gran importancia) de la interpretación de la intuición cartesiana en su estudio de Leibniz. Subraya la incontestabilidad de la intuición y, además, insiste en que el conocimiento intuitivo es algo básico que no se puede deducir de nada. Sin embargo, hay un momento ulterior, con importancia fundamental desde su punto de vista, que es el carácter *relacional* de la intuición: “Se trata, pues, de la conexión entre dos algos –yo y existencia, esfera y limitación por una única superficie. Intuir es *ver* esa conexión, esto es, entenderla o darse cuenta de ella y es, al mismo tiempo, verla como necesaria o indudable. Esta necesidad no tiene su fundamento fuera de la simple presencia mental de la conexión. Es una y la misma cosa pensarla y percibir que no puede ser de otra manera. Esto es lo que Descartes llama ‘evidencia’.” [OC VIII, p. 319.] Creo

que ésta es la interpretación de la intuición cartesiana que ofrece un punto de partida para la concepción de *la vida* como realidad radical. Ortega considera a la vida, ya en su ciclo de 1929, como algo patente, como ser transparente, como evidencia, presencia. [OC VII, pp. 424-5.] Además, nos enteramos de la vida como realidad radical, por la vía misma de la seguridad inmediata, intuitiva, tal como fue formulado por Descartes. Y el momento decisivo es el siguiente: si la intuición es algo relacional, entonces lo mismo sucede en la intuición de la vida, pues no es más que la coexistencia del yo y el mundo. *Es decir, en la intuición de la vida como coexistencia del yo y el mundo Ortega aplica decididamente la intuición cartesiana*, de modo que el cartesianismo significa una fuerza estimulante también desde este punto de vista. Sin embargo, en lo que se refiere a la dirección que toma el pensamiento de ambos, el contraste es total: la intuición para Descartes significó precisamente la desviación del mundo exterior y la llegada al mundo indubitable de los contenidos puros de la conciencia; en el caso de Ortega, al contrario, se trata de que, precisamente con la ayuda de la intuición de la vida como realidad radical, se supera el idealismo de la conciencia de la filosofía moderna.

Me voy a referir brevemente a la vivencia que ambos tuvieron del renacimiento filosófico como otro punto de contacto entre ellos. Leyendo las palabras de Ortega, podemos percatarnos fácilmente de que ve una semejanza próxima entre la época de Descartes y la suya: “En Descartes renace la filosofía y esto quiere decir dos cosas: que fue para él una necesidad vital filosofar, y que las filosofías preexistentes le parecían no ser filosofar.” [OC VIII, p. 262.] Para Ortega el hacer filosofía tenía precisamente la misma necesidad vital que él supone en Descartes y, al mismo tiempo, también criticó las filosofías anteriores –el cartesianismo incluido. Pero el patetismo con que encaran el asunto de la renovación de la filosofía es casi igual en ambos pensadores. Uno de los motivos, en el caso de Ortega, parece ser que fue su entusiasmo porque el primer escrito filosófico de la Edad Moderna apareciera precisamente en la forma de una autobiografía. Sabemos que desde el punto de vista de la nueva filosofía de la vida se consideró de gran importancia la biografía; éstas son las palabras con las que tiende un puente entre su filosofía y el *Discurso*: “... toda esa parte del *Discurso del Método* se convierta en la filosofía del porvenir. Es decir, que de la ceniza, del cartesianismo intelectualista e idealista, del cartesianismo del *Cogito, ergo sum*, del *Existo porque pienso*, de ese cartesianismo falso y de ceniza nace renaciendo –Fénix inmortal– el cartesianismo de la vida ...” [OC XII, p. 194.]

Tenemos que abordar ahora con brevedad la cuestión de qué huellas deja la herencia cartesiana de la intuición en el *nuevo punto de partida*. A primera vista parece que los dos pensadores no tienen nada en común a este respecto, pues el mundo de la *cogitatio* y de la *vida* parecen ser puntos de vista fundamentalmente diferentes; más aún: es de sobra conocido que el último quiere ser la negación del anterior. Según mi opinión, no obstante, se pueden encontrar tales huellas, debido al hecho de que Ortega no –o no sólo no– niega la posición cartesiana, sino que precisamente la continúa críticamente.

Un elemento de este tipo es, por ejemplo, la demanda de *inmediatez*. Ortega –junto con Descartes– busca no sólo un punto de partida que sea indubitable y absolutamente seguro, sino también que sea algo personal, que venga dado de la manera más inmediata. Es la valoración total de la *inmediatez* la que presta esa vitalidad fascinadora a su filosofía, es ahí donde verdaderamente resuena la vida. Pero en la valoración consecuente de la *inmediatez* es de nuevo Descartes el maestro, el gran ejemplo a seguir. Ortega escribe lo siguiente: “El genial descubrimiento de Descartes ... consiste en haber advertido que ‘hay algo cuya existencia relativa a mí y su existencia absoluta son idénticas, o dicho de otro modo, que hay algo cuya existencia absoluta consiste en existir para mí o en mi creencia de que existe’.” [OC XII, p. 121.] Las filosofías precartesianas siempre partieron de algo absoluto (ser, idea, Dios), es decir, partieron de una entidad, cuya prioridad ontológica es indiscutible para el sujeto que la toma en consideración. No obstante, esas filosofías carecieron precisamente de aquello a lo que tanto Descartes como Ortega atribuyeron una importancia fundamental: la *inmediatez*. Los sistemas metafísicos de la filosofía precartesiana son mediatos; falta en ellos la certidumbre inmediata, íntima, de lo que es *ontologicamente prius*. La significación del giro cartesiano se encuentra, por consiguiente, no sólo en que Descartes haya descubierto en el mundo de la *cogitatio* un punto de partida radicalmente nuevo, sino también en que este punto de partida nuevo es, al mismo tiempo, algo *inmediato*. Eso es a lo que Ortega se refiere en la cita anterior. Y tenemos que poner de relieve lo siguiente: no se trata de que lo que es para mí sea lo absoluto (pues caeríamos en el engaño del solipsismo), sino precisamente de que haya algo, cuya existencia para mí sea, a la vez, algo *absoluto*. A este respecto –es decir, en la insistencia de la importancia de la *inmediatez*– *Ortega es el continuador de la filosofía cartesiana hasta sus últimas consecuencias*.

No obstante, éste es sólo un aspecto de la relación; estamos en el punto en el que el pensador español se despide del francés y emprende su camino: “... es preciso dividir el razonamiento cartesiano en dos trayectos de muy distinto valor: uno que termina en la afirmación de que la realidad radical es lo inmediato como tal... El otro trayecto está compuesto por una afirmación distinta de esa, que agrega algo nuevo a ella y dice: esa realidad inmediata, ese existir para mí

algo es pensamiento.” [OC XII, p. 122.] Aquí Ortega señala nitidamente qué es lo que acepta de los puntos de vista de Descartes y qué es lo que rechaza. Si examinamos ahora la filosofía orteguiana desde un punto de vista cartesiano, veremos que lo que Ortega, “en todo y por todo”, tiene que hacer para llegar a su *credo* filosófico propio, no es más que, *desde este punto de vista*, romper la pared de las *cogitaciones* y quebrantar la prisión del cartesianismo. Sin embargo, su empresa, *desde este punto de vista*, no es una negación y rechazo, sin más ni más, del cartesianismo, sino, hasta cierto punto, su *continuación y ahondamiento*, puesto que el punto de partida y las premisas están ligadas al nombre de Descartes. Lo que, de esta manera, alcanzamos como resultado es precisamente *el cartesianismo de la vida*. Es decir, la filosofía de Ortega no se debe comparar exclusivamente con la filosofía de Heidegger, Husserl, Dilthey o con algún otro pensador alemán, sino también –por lo que se refiere a su origen críticamente repensado– con Descartes.

Como es sabido, el quebrantamiento de la pared de las *cogitaciones* acontece en la intuición de la *vida*. En este punto quisiera poner de relieve, en primer lugar, que el quebrantamiento de la clausura del *ego cogito* no significa que el mundo exterior se añada, por así decirlo, al reino del *ego cogito*, como si se tratase de una mera ampliación. El nuevo punto de vista implica una visión del mundo radicalmente diferente; basta con que, a propósito de esto, nos refiramos al hecho de que frecuentemente, casi desde los comienzos, Ortega criticó el carácter estático del sujeto cartesiano¹³. Al mismo tiempo es preciso reparar en la intuición primordial de la vida que contiene de manera vigorosa los elementos del pensamiento cartesiano: “... el verse a sí mismo, atributo esencial y primero de la vida misma. ... La vida es saberse –es evidencial.” [OC VII, p. 415.] Es decir, los mismos medios que hicieron posible entonces concebir el *ego cogito*, sirven ahora para el descubrimiento de la vida como realidad radical. El mundo no es radicalmente heterogéneo respecto de la conciencia, sino que se presenta simplemente en ella, constituyendo así la realidad, lo que llamamos vida: “...en el acontecimiento *vida* le es dado a cada cual, como presencia, anuncio o síntoma, toda otra realidad, incluso la que pretenda trascenderla.” [OC VIII, p. 274.] No se trata de que demos una explicación filosófica de la demolición de la pared evitando el sujeto cartesiano de la conciencia, sino al revés: lo que se necesita es precisamente una explicación de la construcción de este muro, del hecho de que se halla levantado esta muralla china, casi infranqueable, entre el sujeto y el mundo exterior. Y la explicación para Ortega es de sobra conocida: es la substancialización, la cosificación del *ego cogito*, procedente del hecho de que Descartes sea incapaz de soportar la conciencia de que el ser de la realidad primordial, del *ego cogito*, se agote en que no tenga un ser propio. Por esta razón, el cartesiano está seguro en la inmediatez del pensamiento interior del objeto exterior, pero esa seguridad no existe acerca de la inmediatez del

pensar que piensa el objeto, pues el pensamiento que piensa lo que se había pensado se convierte en un objeto, esto es: algo mediato para sí mismo.

De esta suerte, para evitar un *regressus in infinito*, Descartes supone un yo-cosa que sea, por así decirlo, fundamento del pensamiento: “Pero Descartes, que ha descubierto el hecho y tenido la suficiente intuición del algo ‘pensamiento’, no se ha desasido de las categorías cósmicas y pierde la serenidad ante lo que está viendo, a saber: ante un ser que consiste en mero ‘parecer’, en pura virtualidad, en dinamismo de reflexión. Como un antiguo, como un escolástico tomista, necesita agarrarse a algo más sólido, al ser cósmico. Y busca detrás de ese *ser del pensamiento* que consiste en mero parecerse a sí, referirse a sí, darse cuenta de sí –un ser-cosa, una entidad estática. ... El Yo no es pensamiento, sino una cosa de la que el pensamiento es atributo, manifestación, fenómeno. Hemos recaído en el ser inerte de la ontología griega.” [OC VII, pp. 395-6.]¹⁴

VI

Además, para poner de relieve las posibilidades profundas subyacentes en el cartesianismo de la vida, podemos contraponerlo brevemente con su contemporáneo más importante, con la filosofía heideggeriana. Las investigaciones de la relación entre Heidegger y Ortega señalan, por lo general, la dualidad siguiente: o ponen de relieve hasta qué punto el pensamiento de Ortega *depende* de la filosofía heideggeriana –lo que demuestra el nivel europeo de la filosofía orteguiana– o, al revés, que su filosofía *no depende* de ella, con lo que quieren justificar la originalidad del pensador español. En realidad, ambas posturas son insuficientes, porque parten –afirmativa o negativamente– de la constatación de la dependencia. De hecho, toda la filosofía de Ortega difiere fundamentalmente del pensar heideggeriano; más aún, no sólo difiere de él, sino que contiene tales posibilidades, que demuestran la relatividad y los límites de la filosofía heideggeriana. Y la herencia cartesiana desempeña de nuevo un papel importante en todo esto.

¿Cuál es, entonces, el rendimiento del cartesianismo en este terreno? En primer lugar, la exigencia de la formación de las ideas claras y distintas. [OC VII, p. 98.] En nuestra época, cuando la redacción oscura, la confusión y la ambigüedad cuentan como un valor filosófico y el esfuerzo de precisión es casi un signo infalible de trivialidad, la claridad lingüística y el esplendor de la filosofía orteguiana es algo excepcional. Por otra parte, es precisamente la filosofía heideggeriana la que abunda en oscuridades y, frecuentemente, vaguedades intencionadas. Por eso Ortega hace constar con razón lo siguiente: “Es inconcebible que en un libro titulado *Ser y Tiempo*, donde se pretende ‘destruir la historia de la Filosofía’; en un libro, pues, compuesto por un ten-

so y furioso Sansón, no se encuentre la menor claridad sobre lo que significa ‘Ser? ...’ [OC VIII, p. 276.]

En segundo lugar, como pusimos de relieve antes, la filosofía de la vida no impide en absoluto la tematización del problema del ser sino que, más bien al revés, puede significar su condición previa. Heidegger carga con un lastre de significación la categoría de la vida, que hace imposible desde el principio la explotación del contenido de pensamiento incluido en la metafísica de la vida¹⁵. Se puede plantear sobre el categorema fenomenológicamente destilado de “*Dasein*” –que en realidad induce una nueva metafísica– lo siguiente: ¿hasta qué punto ofrece más garantía ontológica de que nos acerca a la problemática del ser? *Ciertamente, el Dasein es el mismo preparado metafísico, tan ajeno de la vida, como el cogito cartesiano.* Al *Dasein*, como a una abstracción del hombre, lo mismo que al *cogito*, se refieren las palabras críticas de Unamuno: “Un hombre que no es de aquí o de allí, ni de esta época o de la otra; que no tiene ni sexo ni patria, una idea, en fin. Es decir, un no hombre.”¹⁶ Por eso opino que Ortega tiene razón, cuando critica la introducción de la terminología nueva: “...Heidegger sustituye el sencillo y natural término ‘vida’ con la arbitrariedad terminológica que siempre fue frecuente en los pensadores alemanes.” [OC VIII, p. 227.] El punto de partida de su crítica se halla en el abandono heideggeriano del terreno de la *inmediatez*; su validación consecuente, en cambio, procede de la herencia cartesiana. Precisamente la introducción del *Dasein* significa un alejamiento marcado de la intuición inmediata de la realidad de la vida humana y ese alejamiento se ve aumentado por la introducción, también confusa y superflua, de la diferencia entre óntico y ontológico, lo que es criticado a su vez. [OC VIII, p. 279.] Finalmente, es la falta de *inmediatez* lo que impide a Heidegger, según Ortega, llegar *detrás/antes* al problema del ser, esto es: que la pregunta por el sentido del ser no sea considerada un punto de referencia último e inapelable, sino solamente un complejo notable de problemas, dependiente del espacio y tiempo histórico, que se produjo en un tiempo determinado y que es, como problema, meramente histórico.

VII

Al fin y al cabo podemos decir que la filosofía de Ortega y Gasset –tanto en su motivo, como en su exposición– se apoya considerablemente en la doctrina de Descartes en muchos aspectos, y el cartesianismo dejó muchas huellas en su filosofía, como las investigaciones anteriores lo demuestran. Quisiera terminar mi artículo con una observación, que se refiere a la vinculación estrecha entre el cartesianismo de la vida y la manera mediterránea de vivir. Es sabido que el pensador español consideraba como dos campos muy remotos la manera mediterránea de vivir, y el mundo de la modernidad: “...

es muy difícil a nuestros pueblos ... hacerse cargo del carácter peculiar, único entre todas las demás cosas del Universo, que constituye el pensamiento y la subjetividad. En cambio, a los hombres del Norte les es relativamente fácil y obvio. Y como la idea de la subjetividad es, según ya dije, el principio básico de toda la Edad Moderna, conviene dejar al paso insinuado que es una de las razones por las cuales los pueblos mediterráneos no han sido nunca plenamente modernos.” [OC VII, p. 369.] Según mi opinión Ortega logró hacer justicia a ambos precisamente en la doctrina del cartesianismo de la vida; a la modernidad, en cuanto que hizo de la subjetividad cartesiana, debidamente transformada, una parte inalienable de su filosofía, y a la manera mediterránea de vivir, en cuanto que su filosofía –como una filosofía de la vida– se abre infinitamente ante la riqueza inagotable del mundo y se entrega a ella en un placer y gozo embriagados. Ortega y Gasset pudo realizar precisamente en el cartesianismo de la vida la empresa que la fenomenología señaló como fin ya a principios de siglo: “*Zu den Sachen selbst!*”, y que ella, a pesar de todo su esfuerzo, no pudo realizar. Ortega pudo llevar a cabo lo que, a menudo, hasta los más grandes pensadores tampoco pudieron realizar: que la filosofía no se textualice, no se degrade en lingüística o gramática, sino que se ocupe de nosotros mismos, de la riqueza inagotable de las cosas y fenómenos del mundo. Cuando en su ciclo de 1929, titulado *¿Qué es filosofía?* llamó a la vida “ser transparente” [OC VII, p. 425], Ortega inclinó la cabeza al mismo tiempo ante su maestro, Descartes, por lo que se refiere a la exigencia de la claridad y distinción, y, por otra parte, ante la manera mediterránea de vivir. Por eso su filosofía, el cartesianismo de la vida, se puede caracterizar como *la restitución reflexiva del vivir mediterráneo*.

Departamento de Filosofía
Universidad Attila József
Szeged, Hungría
E-Mail: cse@philo.u-szeged.hu

NOTAS

¹ Véase, por ejemplo, EDELMANN, M. (1988), *Constructing the Political Spectacle*, University of Chicago Press, p. 9.

² ROSENAU, P. M. (1992), *Post-Modernism and the Social Sciences*, Princeton University Press, pp. 46-7.

³ Véanse por ejemplo las monografías siguientes: HOLMES, O. W. (1975), *Human Reality and the Social World*, Amherst, University of Massachusetts Press, pp. 72-3; OUIMETTE, V. (1982), *José Ortega y Gasset*, Boston, Twayne Publishers, p. 105; GRAY, R. (1989), *The Imperative of Modernity*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1989, p. 188. Lo mismo se puede hallar en la obra de CERREZO GALÁN, P. (1984), *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pen-*

samiento de Ortega y Gasset, Barcelona, Ariel, pp. 268-74, aunque el autor hace constar lo siguiente: “En todo caso, antes de emprender su faena crítica, Ortega se cuida siempre de subrayar la excelencia y mayor altura histórica del punto de partida cartesiano sobre el antiguo realismo...” (p. 268). Como un lugar excepcional se puede mencionar la página 326 de la obra de MORÁN ARROYO, C. (1968), *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones Alcalá, donde hallamos lo siguiente: “Descartes, a quien Ortega siempre admiró”. En RALEY, H.C. (1986), *José Ortega y Gasset: A Bibliography of Secondary Sources*, Ohio, Bowling Green, según el testimonio de la página 429 de la compilación de Antón Donoso, hay solamente cuatro escritos de entre más de 4.000 entradas que se ocupan de la relación entre Ortega y Descartes, en una base fundamentalmente crítica.

⁴ Acepto la opinión corriente según la que el período maduro de la filosofía de Ortega comienza en 1927.

⁵ Véanse por ejemplo las obras de ORRINGER, N. R. (1929), *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Instituto de Filosofía Luis Vives; ORRINGER, N. R. (1984), *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía? de Ortega*, Madrid, Instituto de Filosofía Luis Vives.

⁶ MINDÁN, M. (1957), *El último curso de Ortega en la Universidad de Madrid: principios de metafísica según la razón vital*, *Revista de filosofía*, pp. 165-6.

⁷ “Andrerseits liegt aber in der rechtverstandenen Tendenz aller wissenschaftlichen ernsthaften »Lebensphilosophie« ... unausdrücklich die Tendenz auf ein Verständnis des Seins des Daseins. Auffallend bleibt, und das ist ihr grundsätzlicher Mangel, daß »Leben« selbst nicht als eine Seinsart ontologisch zum Problem wird.” HEIDEGGER, M. (1986), *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, p. 46. (Por lo que se refiere a sus glosas al texto original, Heidegger es aún más crítico contra las filosofías de la vida.)

⁸ Se trata de “la paradoja del puente” en el Cap. LI de la segunda parte de *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*.

⁹ MINDÁN (1957), pp. 173-4.

¹⁰ Lo mismo se halla en la página 241 de su estudio acerca de Leibniz: “...Este ‘hombre de método’ no nos ha hecho saber nunca de una manera clara, expresa y precisa con qué método o con qué especificación de su método general hace sus averiguaciones sobre el alma y sobre Dios.”

¹¹ MINDÁN (1957), p. 180.

¹² Véase DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, III.

¹³ Véase por ejemplo: OC VI, p. 27. Ya en el curso de *Investigaciones psicológicas* (1915-16) reparó en el “cosismo” del sujeto cartesiano: OC XI, p. 386.

¹⁴ Esta conferencia fue pronunciada el 10 de mayo, 1929; es digno de mencionar que Husserl, en sus conferencias de París, a finales de febrero de 1929, dijo, con una semejanza casi espectral, lo mismo: “Im Zusammenhang damit darf es keineswegs als selbstverständlich gelten, als ob wir in unserem apodiktisch reinen ego ein kleines Endchen der Welt gerettet hätten als das für das philosophierende Ich einzig Unfragliche von der Welt ... Leider so geht es bei Descartes mit der unscheinbaren, aber verhängnisvollen Wendung, die das ego zur *substantia cogitans*, zum abgetrennten menschlichen *animus* macht, ... Darin hat Descartes gefehlt ... [Descartes] den Sinn der transzendentalen Subjektivität, und so das Eingangstor nicht überschreitet, das in die echte transzendente Philosophie hineinleitet.”) HUSSERL, E. (1950), *Die Pariser*

Vorträge. En: *Husserliana*, Band I. Haag, Martinus Nijhoff, pp. 9-10. (En cambio, la radicalidad orteguiana elimina esto y crea la condición previa de que la inmediatez no la produzcamos en el mundo interior del pensamiento, es decir, marchando hacia atrás, sino al contrario, avanzando hacia adelante, abriéndonos hacia la realidad de las cosas, hacia el mundo. En esto consiste la declaración de la co-existencia del yo y el mundo: la *vida*. Vista desde esta perspectiva, la filosofía orteguiana de la vida no es de nuevo otra cosa que una continuación radicalizada y ahondada del cartesianismo: *el cartesianismo de la vida*.)

¹⁵ Vamos a citar de nuevo su constatación anterior: “Auffallend bleibt, und das ist ihr grundsätzlicher Mangel, daß »Leben« selbst nicht als eine Seinsart ontologisch zum Problem wird.” [HEIDEGGER (1986), p. 46.]

¹⁶ UNAMUNO, M. (1967), *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras Completas VII*, Madrid, Escelicer, p. 109.