

FILOSOFÍA

QUÉ ENTIENDE POR *FILOSOFÍA* JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Por

ISABEL AÍSA
Universidad de Sevilla

En 1929 y con el título «¿Qué es filosofía?», Ortega impartió un curso de once lecciones en distintos lugares de Madrid: iniciado en la Universidad Central, terminó en el teatro Infanta Beatriz, tras impartirse también en la Sala Rex (de la segunda a la quinta conferencia), según lo describe José Luis Molinuevo en el «Prólogo» del libro publicado con el mismo título del curso.

El interrogante en *¿qué es filosofía?* no ha de pasarnos desapercibido porque encierra un propósito fundamental: mostrar que una respuesta definitiva es imposible, lo mismo que una respuesta basada en un pasado desde el que zanjar un pseudoproblema o un problema retórico; es decir, el que planteamos cuando en realidad ya tenemos la solución. Al unir íntimamente la filosofía a la vida, Ortega entiende que la respuesta al interrogante sólo puede ser histórica, como la vida humana misma y, por consiguiente, cambiante. En definitiva, la filosofía la hacemos viviendo.

En el discurrir filosófico, Ortega advierte tres grandes momentos: el anterior a Descartes, en el cual las cosas trascendentes y la actitud que conocemos como «realismo» son protagonistas; el que se inicia con Descartes y la Modernidad, en el que el *Yo* y la actitud idealista contestan lo anterior; finalmente, el momento al que pertenece Ortega, en el que la vida propia —la de cada uno— en unión con las realidades quiere recoger y superar los peldaños anteriores. Ni las cosas sin mí, ni yo sin las cosas, por así decir: *Yo soy yo y mis circunstancias* a una.

QUÉ ES FILOSOFÍA

En la primera lección encontramos una de las frases más famosas del autor: «[...] la claridad es la cortesía del filósofo» (p. 44). Ortega advierte que, pese a lo que pudiera parecer por el enunciado del curso, éste no va a consistir en una «introducción elemental a la filosofía» para alimentar el interés del público en general, sino en sumergirse en lo filosófico mismo y analizarlo de manera radical: «un estudio monográfico sobre una cuestión hipertécnica» (p. 44). Sin embargo, este afronte no está reñido con la claridad, de manera que hasta los menos adiestrados en el tema puedan seguirlo sin dificultad. Aquí tiene su lugar la frase antes citada.

El método de tratamiento procederá de lo más externo y amplio a lo más íntimo y nuclear. Ortega lo compara al asedio y toma de Jericó por parte de los hebreos. Aunque pudiera tentarnos asimilar este método al de Descartes —de lo más obvio y fácil a lo más oculto y difícil—, hemos de rechazarlo: el carácter histórico y vital de la comparación lo desmarca nitidamente del matematismo deductivo del racionalista Descartes.

El tema objeto de este curso es la filosofía aquí y ahora, la de hoy mismo. Ortega se hace cargo de la problemática que la historicidad filosófica comporta: si la verdad cambia con el tiempo, ¿qué razones hay para la credulidad? Su respuesta a este posible interrogante escéptico es que la verdad no es cambiante, que la temporalidad afecta en realidad «a su presencia en la mente humana» (p. 45). Esto denota una con-

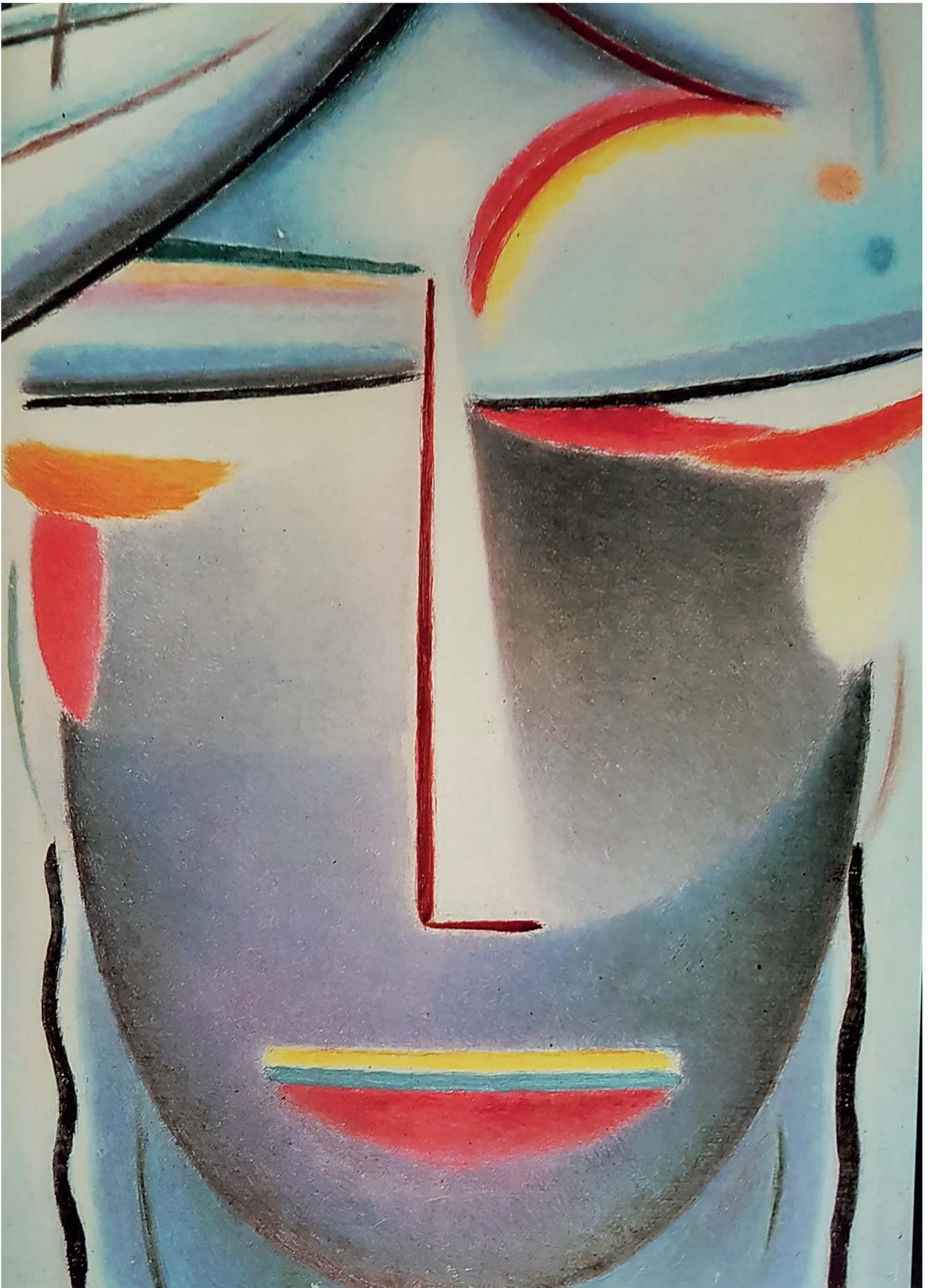
dición sorprendente: la de un pensamiento «fugaz» que entra en contacto con lo «permanente y sobretemporal». Temporal, propiamente hablando, es el individuo y no las verdades, las cuales, según Ortega, en rigor no tienen que ver con la temporalidad. Sin embargo, ciertas verdades son aprehendidas en un tiempo y no en otro, por un pensador y no por otros, a pesar de valer *siempre y para todos*. Temporalidad y permanencia, historia y verdad han de verse articuladas, unidas lejos de relativismos o escepticismos: «Yo espero, por razones muy concretas, que en nuestra edad la curiosidad por lo eterno e invariable que es la filosofía, y la curiosidad por lo voluble y cambiante que es la historia, por vez primera, se articulen y abracen» (p. 52).

Esta primera lección es dedicada, muy acertadamente, a las cuestiones que son primeras: la temática, el método de tratamiento y el enfoque vital e histórico tan propio del autor, en contraste con enfoques anteriores.

En la lección segunda, Ortega se refiere al cambio histórico y a las generaciones; el surgimiento de humanos con distinto temple, sensibilidad o perspectiva da lugar a cambios históricos. En cada tiempo presente coexisten tres generaciones: la joven, la madura y la del anciano. Las tres son contemporáneas (coexisten) pero no coetáneas (son tres); de ahí que impriman un movimiento en pensamientos y costumbres que, de no ser así, sería imposible. Con todo, su cercanía puede ser notable. Cuando no lo es, acontecen las crisis históricas.

Para entender el presente filosófico, Ortega se retrotrae al s. XVI en el que nace la física con Galileo, una ciencia nueva, «que por un lado posee el rigor deductivo de la matemática y por otro nos habla de objetos reales, de los astros y, en general, de los cuerpos» (p. 67). La física unía exactitud y posibilidad de confirmación experimental. Sin embargo, fue un tercer rasgo el que hizo de ella la ciencia por excelencia, ante la que se inclinarían las demás y también la filosofía: su utilidad, la cual posibilitaba a los humanos mejorar sus condiciones de vida. Esta utilidad, unida al predominio de la burguesía en Europa, es decir, de la mentalidad práctica, otorgó a la física un inmenso poder, que duró doscientos años. Augusto Comte, «el filósofo de la burguesía», expresa esta situación perfectamente en su fórmula: *Conocer para prever y prever para proveer*. A comienzos del s. XX, el pragmatismo norteamericano pondría la acción como centro y meta del pensar.

La consecuencia del predominio físico redujo a la filosofía a una cierta servidumbre, que podemos comprobar en Kant cuando en su *Crítica de la razón pura* pregunta «cómo» son posibles los juicios sintéticos a priori en la física, pregunta que coincide en este caso con la de cómo es posible el auténtico conocimiento. Porque para Kant es un hecho que la físico-matemática es conocimiento: no hace falta preguntarse «si» es posible conocer, ni siquiera «qué» es. Se da por sabido que conocemos y lo que importa es el mecanismo, es decir, *cómo* y no *qué*.



Icono, JAWLENSKY. (FOTO: J. M.ª RODRÍGUEZ BUZÓN).

La decadencia filosófica provocada por el imperio de la ciencia físico-matemática pasará; la filosofía volverá a ocupar su lugar sin servidumbres innecesarias, lo mismo que las demás ciencias, las cuales aceptarán sus propios límites pero también su contribución al saber mediante los objetos y métodos de su competencia: «[...] después de haber sufrido con sonrojo los filósofos que los hombres de ciencia los desdeñasen echándoles en cara que la filosofía no es una ciencia, hoy nos complace, al menos a mí, ese denuesto y recogién-dolo en el aire lo devolvemos diciendo: la filosofía no es una ciencia porque es mucho más» (p. 76). El autor explicará en esta tercera lección en qué consiste ese «mucho más» que ciencia de la filosofía.

Ortega se refiere a las causas que hicieron posible el retorno de la filosofía, de la confianza y entusiasmo en el tratamiento de sus temas. Ocurrió que el propio crecimiento de la física daría lugar a una «crisis de principios», que la llevó a preguntarse por el significado mismo de su conocimiento: la ciencia física misma era impulsada a filosofar para asegurar el suelo sobre el que se sustentaba su enorme desarrollo. El resultado de la teoría del conocimiento físico mostró que su conocimiento es simbólico, que el experimento implica manipulación y que la realidad física no es absoluta sino relativa al hombre: «En definitiva, llama realidad el físico a lo que pasa si él ejecuta una manipulación. Sólo en función de ésta existe esa realidad» (p. 82). La filosofía, en cambio, busca la realidad que no depende de nuestra acción, el «de suyo» que diría Xavier Zubiri, discípulo de Ortega —como también María Zambrano—, cuya filosofía recoge aspectos del que fuera su maestro, si bien, en nuestra opinión, los profundiza notablemente.

Frente a la moda de lo «ilimitado», las ciencias y con ellas la física aceptan sus límites y el crecimiento a partir de ellos: se abre la puerta a conocimientos que no son propiamente científicos, como el filosófico. En lugar del imperio de una ciencia sobre otras, cada ciencia, además de aceptar sus límites (objetos, métodos), preserva su acotada autonomía. Ortega aboga porque también lleguen a articularse entre sí, sin perder dicha autonomía.

La filosofía, a diferencia de las ciencias en general, no tiene un objeto acotado —cuerpos, números, figuras, etc.— ni tampoco conocido como tal. Su objeto es «el Universo», es decir, el todo y, por consiguiente, únicamente puede buscarlo: «heroísmo teórico», «ciencia universal y absoluta que se busca» (p. 91) es la filosofía. Filosóficamente, conocer es antes *tratar* los problemas que resolverlos. Comparada con las ciencias, que resuelven, salta a la vista su peculiaridad. Sin embargo, recuerda Ortega que «es la actitud nativa y espontánea de nuestra mente en la vida» (p. 93), porque más allá de las parcelas de realidad propias de lo científico, los humanos atisbamos un todo en el que tales parcelas se incardinan, en el que está lo principal o primario y al que no podemos renunciar: las últimas preguntas, los últimos problemas. Frente a él, las ciencias son penúltimas.

En la cuarta lección, Ortega critica la dirección: física-metá-física. Cuando la física chocaba con su propio límite, la filosofía la relevaba con la meta-física (más allá de la física), «una física fuera de sí» (p. 100). El autor propone el camino inverso: la «ante-física», es decir, retroceder a la vida del hombre mismo, el cual es condición de la física que elige hacer, lo mismo que de la política o del arte cuando opta por ellos. En dicha vida encontramos la inevitabilidad de la filosofía, de la pregunta por el todo, por la radicalidad. Esta filosofía inevitable, recordemos, es la que en ocasiones se ha llamado filosofía *en sentido amplio*; todos somos en este sentido filósofos.

El filósofo, a diferencia del científico, busca algo que no sabe: no sabe qué es verdaderamente el todo que busca; no sabe si en realidad hay diversos todos (Multiverso) y no únicamente uno; tampoco si será cognoscible. El problema propio de la filosofía es problema máximo por lo antes dicho y,

en consecuencia, su carácter teórico es radical. Lejos de utilidades o practicidades, la filosofía es ese «desvivir» propio de la intelección más pura, algo que se ha visto frecuentemente en el carácter del filósofo vocacional, y del que se ha hecho no pocas veces cierta caricatura incluso. Recoge Ortega al respecto las palabras de Fichte: «Filosofar es, propiamente, no vivir y vivir, propiamente, no filosofar» (p. 111).

Ciertamente, lo filosófico se desmarca de las urgencias vitales, como la necesidad de alimento, techo o abrigo, por citar las más básicas. Se desmarca porque sus preguntas exceden esas exigencias, que han de estar suficientemente cubiertas para que la dedicación filosófica pueda acontecer. Con todo, no es lo mismo «vivir» para un árbol o un caballo, que para un humano, obviamente. Si lo tenemos en cuenta, acaso debamos concluir que filosofar *también* es vivir... Únicamente así puede comprenderse el fondo del sentido lamento del gran poeta Rubén Darío en su poema «Lo fatal»: *Dichoso el árbol, que es apenas sensitivo... O el interrogante humano: ¿Qué voy a hacer de mí?*

Es prácticamente inevitable plantearse el sentido de la filosofía: dada la problematicidad de lo que busca, hay que preguntarse si no podríamos conformarnos con las ciencias y sus objetos bien definidos, aunque sean limitados. Justamente esta limitación es la que impulsa el filosofar, al tender nuestro intelecto a completar lo que falta a lo dado. La filosofía busca el «ser fundamental», que es su tema, según afirma Ortega en la quinta lección, en la que denomina «autonomía» y «pantomía» a sus características propias.

La «autonomía» consiste en el alejamiento de supuestos o creencias previas. La duda metódica de Descartes —una duda extrema porque llega, más allá de lo dudoso, hasta lo dubitable— es un buen ejemplo de ello. El filósofo parte de «verdades primeras», apuntando con ellas al todo: es la «pantomía». Autonomía y pantonomía son rasgos filosóficos; el primero tiene un carácter de cautela o negativo, en tanto que el segundo avanza positivamente hacia la meta: referir las partes al todo, es decir, cada parte a todas las demás.

El todo, el Universo, el ser fundamental... que busca la filosofía no debe darle una apariencia que no le corresponde, ya que «se trata, en rigor, de una disciplina ni más ni menos modesta que las otras» (pp. 133-134). Porque ese todo significa el momento universal de las cosas, que las refiere a su fundamento. De esta manera, también la filosofía es una especialidad, un enfoque investigador entre otros. Nos parece importantísima esta aclaración de Ortega: muestra a la vez la particularidad y la fundamentalidad de la filosofía, con lo cual la sitúa en su propio lugar —particular pero de una particularidad fundamental o de raíz—, lejos de erróneos complejos o prepotencias. También, da a la noción de «todo» la precisión necesaria, porque podría tentarnos entenderlo como suma, en lugar de como raíz.

En esta lección, Ortega hace una separación tajante entre filosofía y mística. El filósofo aprende mediante conceptos, en tanto que el místico supera el carácter conceptual o teórico, propio de lo filosófico, para finalmente sumergirse sin mediación conceptual en Dios, el Absoluto o el Uno. El filósofo, a diferencia del místico, aspira a expresar en conceptos lo oculto y profundo: «Si el misticismo es callar, filosofar es decir» (p. 141). Efectivamente: la voluntad de radicalidad de la filosofía no ha de confundirse con místicas, religiones ni míticas, que no son en último término «filosofía».

Después de haber resaltado el carácter «heroico», el «desvivir», etc., de la teorización filosófica, Ortega parece querer tranquilizar a sus oyentes o, tal vez, impedir posibles malentendidos en la comprensión del asunto, y se refiere a la filosofía como «juego» y al temple deportivo con el que conviene abordarla. Ciertamente sus temas son radicalísimos, pero filosofar es teorizarlos... nada más, nada menos. Desmitifica

la inteligencia frente a las urgencias y a los impulsos vitales: «En un caso de conflicto, de depresión, de apasionamiento siempre estamos prontos a dejar de ser inteligentes» (p. 147). Este destacar la fuerza de lo instintivo y básico frente a la sofisticación teórica, que es un nivel superior pero dependiente y amenazado, nos parece extraordinariamente lúcido y también importantísimo: procura sencillez, humildad, humor y, en definitiva, antifanatismo. Incluso nos hace pensar en la evolución de las especies y en el humano como la especie más dependiente y amenazada, justamente por ser la superior en la escalera evolutiva.

El tema central de la sexta lección está dedicado a la intuición como el modo propio de aprender los objetos de la filosofía. Intuición significa que los objetos han de estarnos presentes, nos han de estar dados y no, por ejemplo, meramente pensados o imaginados. La intuición no ha de ser forzosamente sensible –como la del color–, sino en cada caso adecuada a su término. Por ejemplo, podemos tener intuición de un objeto geométrico. Afirma Ortega: «El radicalismo de la filosofía no le permite aceptar para sus frases otro modo de verdad que el de total evidencia, fundado en intuiciones adecuadas» (p. 164).

Además de autónoma y radical, la filosofía ha de basarse en evidencias, en «intuiciones adecuadas». Sólo a partir de lo dado o presente accederemos a los problemas que dichos datos suscitan: los «datos del problema filosófico».

La séptima lección se demora en la duda metódica que practicara Descartes, padre de la Modernidad. Ortega la recorre a su manera y con minuciosidad; no porque esté de acuerdo con ella, sino porque reconoce cuánto significó en la historia de la filosofía, ya que inauguró una nueva manera de pensar y, por consiguiente, marcó un hito, una separación drástica entre Antigüedad y Modernidad. A través del método de la duda, Descartes accede a una incuestionable verdad o dato indubitable: el yo que duda, el pensamiento o la conciencia. Lo que veo podrá no existir porque consista en una mera alucinación, por ejemplo, pero *mi* ver es incuestionable. Del «fuera», que protagonizara la filosofía anterior, Descartes arriba al «dentro» de la subjetividad. En consecuencia, el llamado «realismo» de los antiguos y medievales, se torna «idealismo».

El interés de Ortega por los datos evidentes de los que ha de partir la filosofía apunta también a la superación del idealismo y a la apertura de una nueva etapa filosófica, no encapsulada en la subjetividad del pensador: «[...] imaginen que esa idea de la subjetividad, raíz de la modernidad, fuese superada –que otra idea más profunda y firme la invalidase total o parcialmente. Esto querría decir que comenzaba un nuevo clima– una nueva época» (p. 184). Sin embargo, el dato de la subjetividad es tan potente que superarlo no resulta fácil, por lo que entrar a fondo en él es condición del todo necesaria para poder ir más allá: al «fuera». Con su habitual dominio del lenguaje, Ortega expresa esto último a la perfección: «No hay otro modo para ser más que moderno que haberlo sido profundamente» (p. 185).

Sólo el pensar es incuestionable en su ejercicio, a diferencia de todo lo demás, que no por pensarlo existe fuera de nosotros ni tampoco existe como lo pensamos. El idealismo tiene aquí su ventaja: no necesita puente alguno entre la idea inmanente y la cosa exterior. Pero el caso es que con tal teorización todo lo corporal –hasta el propio cuerpo– y la vida tal y como espontáneamente nos sucede queda puesto entre paréntesis y reducido a idea... de cuerpo, de vida exterior, etc. Teóricamente, el idealismo tiene una indudable fortaleza, si bien lleva la contraria a la actitud natural humana. Además, la subjetividad o «yo» de Descartes es el de cada uno: este yo que duda, que piensa o idea. En consecuencia, con el mundo de la realidad, los otros humanos quedan también desconectados, convertidos en pensamiento del «solitario» que los piensa.

En la realidad ideal de la filosofía moderna son nociones centrales: el yo, el sujeto, la conciencia, los contenidos de conciencia... Son centrales porque no son problemáticos, a diferencia de las nociones de la realidad real que nos trasciende. La soledad del yo y el giro de ciento ochenta grados respecto del espontáneo vivir que esos datos indubitables conllevan explican el «heroísmo intelectual» que, según Ortega, caracteriza al filosofar: «[...] llegar sin conmisericordia a las últimas consecuencias que exige nuestro razonamiento» (p. 197). Ahora bien, tan sorprendente como el descubrimiento de la subjetividad moderna parece la ignorancia de la misma en la antigüedad. El hombre premoderno dirigía su atención a lo que le rodeaba, a los objetos, de forma similar a lo que observamos en los meros animales, que están atentos en su medio a lo que les rodea, ya que les va la vida misma en dicha atención. Esta comparación pone de relieve que el «fuera» es biológicamente lo natural y primario. Pero entonces, ¿cómo llegó la teoría filosófica a entronizar el «dentro», es decir, la subjetividad?

Según expone Ortega en la octava lección, dos son las causas que hacen posible el protagonismo de la subjetividad: el escepticismo y el cristianismo. En la duda metódica de Descartes hay escepticismo; sin embargo, éste nace ya en Grecia y con la máxima radicalidad. Pensemos en Pirrón, por ejemplo. ¿Por qué entonces no arriban los griegos al «yo» como principio indubitable? Porque su mirada, su mentalidad, sigue la dirección del «fuera» y no la del yo íntimo. Además, los Dioses griegos no eran trascendentes al mundo, sino que constituían los máximos poderes *en el mundo*. El Dios cristiano es todo lo contrario: trasciende el mundo, de tal manera que para dirigirse a él es preciso que el alma se vacíe de todo lo mundano. Por este camino, el cristianismo descubre la soledad del mundo y la primordialidad del pensamiento. Así en san Agustín. San Agustín y también santa Teresa y san Juan de la Cruz buscarán a Dios en «el fondo del alma», en el alma sola.

No es que el idealismo esté ya en san Agustín, no hay que ver a Descartes ya en san Agustín. Lo que nos quiere decir Ortega es que la intimidad de la conciencia, protagonista en la filosofía moderna, la descubren los pensadores cristianos, haciendo posible e inteligible que pasados los siglos pueda aflorar definitivamente en la teoría filosófica con plena madurez.

No es posible volver a ser antiguos y realistas, tampoco el idealismo moderno puede ya convencer. Después de asumirlo, conservando el yo íntimo, es preciso abrirse al mundo, al tú, él, etc.: «[...] que el yo sea, a la vez, íntimo y exótico, recinto y campo libre, prisión y libertad» (p. 219). No ha de superarse el idealismo por mero deseo, sino por amor a la verdad; ahora bien, afirma con acierto Ortega que sin deseo de verdad, de verdad nueva, tampoco llegaríamos a ella, a la verdad que reclama nuestro tiempo histórico. Podríamos decir que la nobleza intelectual y el rigor en la búsqueda son constitutivos de la dedicación filosófica, lo mismo que de la científica. Cabe recordar aquí el «hacer que la verdad configure nuestras mentes» de Xavier Zubiri, como descripción de la actividad investigadora en general, según afirmó en el discurso pronunciado en 1982, con ocasión de serle concedido el Premio Ramón y Cajal de Investigación, compartido con Severo Ochoa. Porque de esta manera configuradas, sirven a la verdad.

Así llega Ortega a considerar la superación del idealismo moderno como «el tema de nuestro tiempo» a la manera de destino y tarea. Dicha superación pasa por percatarse de que mi pensar, mi yo pensante, reclama *inexorablemente* aquello que pienso: aquél no es esto, pero no es sin él, de manera que cada uno, diferenciándose del otro, no es en absoluto el otro. En consecuencia, lo pensado no puede consistir en mero

contenido de conciencia o pensamiento, pero tampoco ser sin el pensar. El ser como sustancia –tanto la cosa de la antigüedad, como el yo de Descartes o cosa pensante– es criticado por Ortega que, en su lugar, propone una correlación de yo y mundo. El dato indubitable y radical no es el mundo ni el yo, sino la coexistencia de ambos: «Yo no pienso si no pienso cosas –por tanto, al hallarme a mí hallo siempre frente a mí un mundo» (p. 239).

Ni el yo es un recinto cerrado en soledad irremediable, ni las cosas son ajenas al yo: ambos se reclaman inexorablemente de manera que, a una, hay intimidad (yo) y hay exterioridad (no-yo). Esta unidad de diversos es el vivir; no el vivir en abstracto, sino *mi* vida, la vida de cada uno, vida en un mundo. El «ser», tan central en la filosofía tanto antigua como moderna, no es ser en abstracto, sino el siendo de cada existente en su mundo: un ser individual, dinámico, histórico, concreto, en definitiva. «Se acabaron las abstracciones», afirma Ortega (p. 241). Ahora se requieren nuevas categorías que expliquen el hecho radical y concreto del vivir.

El tiempo tiene la cualidad que denominamos «altura». No es raro escuchar a alguien decir que esto o aquello no está «a la altura de los tiempos». Permítansenos nombrar la excelente película *El verdugo*, del director español Berlanga, como un buen ejemplo al respecto, según nuestra interpretación. Pues bien, pensar la vida como dato primordial es filosofar a la altura de nuestro tiempo, afirma Ortega en su décima lección. Vida es «correlación», «interdependencia», «coexistencia», no la unilateralidad de cosa trascendente ni yo inmanente, como pensaron la Antigüedad y la Modernidad respectivamente. La diferencia con las posturas anteriores es enorme: el ser indubitable no es el ser autónomo sino, muy al contrario, el ser necesitante: yo necesito al mundo y el mundo me necesita, a una. Dice Ortega: «Ser es necesitar lo uno de lo otro» (p. 250).

Esa «coexistencia» ha de entenderse también a la altura de nuestro tiempo, por así decir, porque no se trata de que el yo existente esté *junto* a lo mundano, sino de que el yo y el mundo son dinámicos entre sí, frente a frente, en un «siendo» en mutua respectividad: mi yo es mundo y mi mundo es yo interactivamente.

El vivir, como dato primordial nunca antes pensado, reclama nuevos conceptos, que puedan explicarlo. Las antiguas categorías lógicamente no sirven al respecto. Tales conceptos tampoco pueden ser los de la biología ni los de la psicología porque llegan tarde; es decir, presuponen la vida, que ha de categorizarse en su primordialidad. Ortega propone ir de lo más exterior y visible a lo más nuclear. Empieza por afirmar: «Vivir es lo que hacemos y nos pasa» (p. 257), siempre que entendamos que de ese hacer y pasarnos somos conscientes. Porque ni una piedra ni un árbol son conscientes de lo que les pasa: erosionarse o perder hojas, por ejemplo. Vivir como verse vivir sería el primer atributo de la vida, el que hace que la vida de cada cual sea la suya propia, el que nos permite referirnos a *mi* vida en cada caso. Vivir consiste en ocuparse en el mundo, ser en el mundo con las cosas, los otros, etc.

La vida no la elegimos, sino que nos encontramos en ella sin haberlo decidido ni estar preparados: «[...] eso que nos es dado, la vida, es un problema que necesitamos resolver nosotros» (p. 262). Es otro de sus atributos, caracterizado por Ortega como «dramático». Porque, sin haberla elegido libremente, estamos forzados a decidir entre sus posibilidades constantemente, aunque el hábito nos lo oculte. De ahí que en determinados momentos especiales nos «pese» la vida, la cual nos vemos forzados a hacer: ¿qué voy a hacer de mí? Pero entonces, vivir se orienta al futuro más que al pasado o presente: «La vida es futurición, es lo que aún no es» (p. 267).

En la undécima lección, Ortega cerrará su curso con el círculo más íntimo y nuclear, según el método anunciado al principio.

Lo primero que es preciso advertir es que si bien con la vida superamos los enfoques filosóficos de la Antigüedad y de la Modernidad, no por ello los dejamos atrás, sino que los llevamos con nosotros, aunque ahora –a la altura de nuestro tiempo– ocupan otro lugar: ni el más importante, ni el más indubitable. Los superamos, justamente porque los conservamos; como el escalón tercero conserva el segundo y el primero, por ejemplo, al subir por una escalera. No se niega la existencia de otras realidades además de nuestra vida, la de cada cual; lo que se afirma es que dicha vida es lo más indubitable y radical. El propio filosofar es parte de ella, la supone.

A esta vida pertenece intrínsecamente el «mundo»; no el Cosmos antiguo, independiente de nosotros, sino lo vivido, tan patente como el vivir mismo, al que no puede no acompañar: «Mundo es, pues, lo que hallo frente a mí y en mi alrededor cuando me hallo a mí mismo, lo que para mí existe y sobre mí actúa patentemente» (p. 274). Vivir es encontrarse en el mundo con lo otro en dinámica ocupación. Tanto mi propio vivir como el de los demás humanos empieza por caracterizarse –categorizarse– como esa activa ocupación. Por ejemplo la filosofía, la cual consiste en *filosofar*, antes que en el resultado teórico impreso; es decir, consiste en *una forma de vida*.

Ese encontrarse ocupándose que es la vida tiene los límites, en cada caso, de su aquí y de su ahora. Sin embargo, tales límites no impiden las posibilidades varias que al viviente se le ofrecen, entre las que puede optar. Vida es opción, anticipación, decisión, futurición... Vivimos anticipándonos: proyectando. Afirma Ortega: «Lo primero es el futuro [...] y sólo en vista de lo que de él esperamos tornamos la mirada al presente y al pasado para hallar en ellos los medios con que satisfacer nuestro afán» (p. 290). Las posibilidades nos permiten avanzar, si bien el avance se hace desde el pasado y el presente, que abren dichas posibilidades y los medios para realizarlas. De este modo, el vivir va trazando círculos progresivos desde el futuro que proyecta, de vuelta al pasado hasta el inestable presente. En consecuencia, lo que hacemos en la vida es «pre-ocuparnos», así sea de despreocuparnos. Destino y libertad están siempre en nuestra vida; ahora bien, con el fatal destino nuestra libertad puede hacer una vida mejor o peor, más o menos completa. Este reto termina por lanzarnos nuestro pensador.

BIBLIOGRAFÍA

ORTEGA Y GASSET, J. (1997): *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Alianza Editorial, Biblioteca 30 Aniversario.

