

LA GENESIS DE LA RAZON VITAL

La idea de la vida

En estos decenios está aconteciendo a la filosofía una de esas graves peripecias que señalan las etapas de su historia. Desde 1900, aproximadamente, con antecedentes en el siglo pasado, la filosofía está alterando sus supuestos, sus temas e incluso su propio sentido. Esta mudanza tiene tan gran volumen, que su evidencia se impone aun a los menos perspicaces, pero cuando se trata de precisar lo que realmente sucede, y desde cuándo y dónde está sucediendo, la claridad suele ser menor. Se aplican promiscuamente los nombres de *filosofía existencial* o *filosofía de la vida* a novimientos intelectuales absolutamente dispares y que apenas tienen puntos de contacto, se suele agregar que se trata de "irracionalismos"; se la considera con frecuencia como antropología y se llega a afirmar que su objeto único es el hombre existente, a pesar de que el propio Heidegger advierte al comienzo de su libro capital que el tema de su investigación es *el problema del sentido del ser*⁽¹⁾, y que en la página 45 distingue expresamente la *Daseinsanalytik* de la antropología.

No es de este lugar ni de esta hora entrar en el tema. Me interesa sólo precisar la *génesis de algunas ideas de Ortega*, capitales dentro de su filosofía, y que constituyen justamente el núcleo germinal de esa etapa de la filosofía en su fase de madurez. Porque la prioridad de los descubrimientos orteguianos sobre espléndidos desarrollos posteriores de esos mismos hallazgos o de otros simplemente afines es indudable y de fácil comprobación, aunque se dé el caso peregrino de que, precisamente entre los círculos más hostiles a Heidegger, en nuestro país, se procure desvirtuar esa prioridad para atribuir-la a este filósofo.

El primer libro de Ortega, aquel con el cual ha iniciado hasta ahora la colección de sus escritos, es *Meditaciones del Quijote*, publicado en 1914 —13 años antes que *Sein und Zeit*—. En este libro se halla la fórmula *Yo soy yo y mi circunstancia*, que puede valer como mínima expresión del núcleo de la filosofía de Ortega. Ahora bien, una frase filosófica aislada no tiene su plena significación; sólo en un contexto se logra su verdadero alcance; es menester ver, por tanto, *qué quería decir Ortega con esas palabras*. Se

(1) *Obras*, segunda edición. Espaza-Calpe, 1926, p. 18.

ha dicho que es una afirmación de pasada, incidental, sin propósito de establecer una tesis metafísica; según esta interpretación, se trataría de una mera "ocurrencia", cuya coincidencia verbal y formal con algunas doctrinas filosóficas posteriores habría sido aprovechada para proyectar sobre ella a *posteriori*, un contenido filosófico inexistente. Vale la pena echar una ojeada sobre su contexto, para ver hasta qué punto confirma o descalifica esta interpretación.

"El hombre rinde el máximum de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo. ¡La circunstancia! ¡Circum-stantia! ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor!". Así comienza Ortega a hablar de ese ingrediente circunstancial de nuestra vida⁽¹⁾. Pero poco después (p. 12) agrega: "¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?". Y en la página siguiente: "Hemos de buscar para nuestra circunstancia tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre". (Los subrayados son míos).

Y a continuación: "Mi salida natural hacia el Universo se abre por los puertos del Guadarrama o el Campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona; sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo". Y sólo después de estas afirmaciones agrega la frase aludida, cuyo sentido queda esclarecido por ellas: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo".

Pero podría pensarse que esta circunstancia es sólo la circunstancia física e incluso geográfica, y que sólo posteriormente ha venido a significar en Ortega un ingrediente constitutivo de la realidad radical, a saber, lo otro que yo. Pues bien, en el mismo libro (p. 37) se lee: "¡El mundo exterior! Pero, ¿es que los mundos insensibles — las tierras profundas — no son también exteriores al sujeto? Sin duda alguna: son exteriores y aun en grado eminente".

(1) *El intelectual y el otro* (1940), en *Esquema de las crisis*, p. 149.

Parece que no se trata de una simple ocurrencia: son graves afirmaciones coherentes que van a alguna parte. Pero es que, además, no se trata de ninguna improvisación: estas ideas, expresadas ahora por primera vez de un modo preciso, contaban ya en 1914 por lo menos cuatro años de elaboración en la mente de Ortega. Un *ensayo de 1910, titulado Adán en el Paraíso* — recogido en *Personas, obras, cosas* (1916) y luego en *Mocedades*—, contiene no pocas precisiones acerca de la realidad que es la vida. Este ensayo ha sido citado a veces; pero, ¡cosa curiosa!, no para buscar en él la primera formulación — inmadura, pero inequívoca y explícita — de la filosofía personal de Ortega, sino para recoger las expresiones inadecuadas, todavía influídas por el idealismo de sus maestros neokantianos, rectificadas ya por el propio autor en las notas de 1915 que acompañan a su texto.

"Un día... dijo Dios: "Hagamos al hombre a nuestra imagen". 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*". (*Personas, obras, cosas* (p. 145). Y luego: "Cuando Adán apareció en el Paraíso, como un árbol nuevo, comenzó a existir esto que llamamos vida". Se ve, pues, que la palabra vida en Ortega, desde el principio, no significó lo biológico, sino estrictamente la vida individual humana. Y repárese en la enumeración de ingredientes vitales en los párrafos que siguen:

"¿Qué es, pues, Adán, con la verdura del Paraíso en torno, circundado de animales; allá, a lo lejos, los ríos con sus peces inquietos, y más allá los montes de vientres petrefactos, y luego los mares y otras tierras, y la Tierra y los mundos?" "Adán en el Paraíso es la pura y simple vida, es el débil soporte del problema infinito de la vida". La circunstancia no es sólo, por tanto, lo inmediato; es lo que rodea o circunda al hombre, incluso más allá de su alcance; pero no sólo lo físico; también las realidades de otro orden, lo histórico, lo espiritual: "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. ¿Se comprende todo lo que significaba la sístole y diástole de aquella menudencia? ¿Todas esas cosas inagotables, todo eso que expresamos con una palabra de contornos infinitos, vida, concretado, condensado en cada una de

sus pulsaciones? El corazón de Adán, centro del Universo, es decir, el Universo íntegro en el corazón de Adán, como un licor hirviente en una copa. *Esto es el hombre; el problema de la vida*". (P. 146-147).

Pero, una vez más, ¿de qué vida se trata? Se trata de mi vida, de la vida de cada cual, que le pasa en un aquí y un ahora insustituible: la vida descubierta por la ciencia es una vida abstracta, mientras, *por definición, lo vital es lo concreto, lo incomparable, lo único. La vida es lo individual*, (p. 151). *Y después, con mayor rigor, define temáticamente la vida —en 1910— como coexistencia*: "Vida es cambio de substancias; por tanto, *convivir, coexistir*, tramarse en una red sutilísima de relaciones, apoyarse lo uno en lo otro, alimentarse mutuamente, conllevarse, potenciarse" (p. 176).

Y ahora se comprende el extraño título de este ensayo. Al final, Ortega se vuelve sobre él. "Adán en el Paraíso —escribe—. *¿Quién es Adán? Cualquiera y nadie particularmente: la vida. ¿Dónde está el Paraíso? ¿El paisaje del Norte o del Mediodía? No importa: es el escenario ubicuo para la tragedia inmensa del vivir*" (p. 178-179). *Adán en el Paraíso viene a significar: yo y mi circunstancia, yo en mi mundo*. La fórmula de 1910 equivale a la de 1914; solamente en ésta la metáfora se precisa en concepto. Pero no olvidemos que este mundo no es propiamente una *cosa* o una suma de ellas, sino un *escenario*, porque la vida es *tragedia* o drama, algo que el hombre hace y le acontece en su mundo, en el tiempo. Pero volvamos a las *Meditaciones del Quijote*, cuya prehistoria ha señalado. Se encuentran en ellas afirmaciones muy concretas sobre la estructura de la vida, sobre la relación de ella con la verdad y la cultura, sobre el sentido de estas últimas. "Debiéramos considerar —escribe Ortega (p. 12)— que así la vida social como las demás formas de la cultura se nos dan bajo la especie de vida individual, de lo inmediato". Y aun añade algo especialmente importante. Es conocido el admirable análisis heideggeriano del "instrumento" (Zeug) en el No. 15 de *Sein und Zeit*, donde se toma como ejemplo el martillo (*Hämmer*), cuyo carácter instrumental descubre el martillar (*Hämmern*). Pues bien, en la misma página citada escribe Ortega: "En comparación con lo inmediato, con nuestra vida *espontánea*, todo lo que hemos aprendido parece abstracto, genérico, esquemático. *No sólo lo parece: lo es. El Martillo es la abstracción de cada uno de sus martillazos*". Aparece aquí, pues, definido formalmente el ser de la *cosa*, del martillo, como una abstracción de la realidad primaria y vital del martillazo, es éste el que hace que algo sea martillo, no a la inversa. El ser del martillo aparece explicado, por consiguiente, *desde la vida* en la cual adquiere su significación instrumental.

Ortega inicia un primer ensayo de comprensión de la realidad desde este punto de vista en los primeros capítulos de la "Meditación Preliminar", donde hace un análisis de lo que es un *bosque*. Las casas no dejan ver la ciudad; los árboles no dejan ver el bosque: ¿qué se oculta tras esta ingeniosidad, tras esta broma? Una aguda intuición de que hay dos formas de realidad —profundidad y superficie— contrapuesta y cuya aprensión difiere totalmente. "Tengo yo ahora en torno mío hasta dos docenas de robles graves y de fresnos gentiles. ¿Es esto un bosque? Ciertamente que no; éstos son los árboles que veo de un bosque, el bosque verdadero se *compone de los árboles que no veo*. El bosque es una naturaleza invisible; por eso en todos los idiomas conserva su nombre un halo de misterio" (p. 20). "El bosque —agrega— está siempre un poco más allá de donde nosotros estamos". Y concluyo con un párrafo esencial y revelador: "Desde uno cualquiera de sus lugares es, en rigor, el bosque una *posibilidad*. Es una vereda por donde *podríamos* internarnos; es un hontanar de quien *nos llega*, un rumor débil en brazos del silencio y que *podríamos* descubrir a los pocos pasos; son versículos de cantos que hacen a lo lejos los pájaros puestos en unas ramas bajo las cuales *podríamos* llegar. *El bosque es una suma de posibles actos nuestros, que al realizarse, perderían su valor genuino*. Lo que del bosque se halla ante nosotros de una manera inmediata es sólo pretexto para que lo demás se halle *oculto y distante*". (p. 21).

He subrayado las palabras decisivas. Veamos cómo en la descripción o explicación de lo que es un bosque entro necesariamente yo: *sin mí no hay bosque*. Esto no quiere decir que yo sea el bosque ni mucho menos; ni siquiera que el bosque sea algo *mío*, producido por mí, derivado de mí, esta hipótesis idealista es simplemente un error; pero no es menor error suponer un bosque "en sí", aparte de mí: no tiene ninguna existencia. El bosque me necesita, por tanto, para ser; pero para ser él, para ser bosque. Las posibilidades mías, *como tales* frente a un fragmento del mundo constituyen el ser del bosque. "La invisibilidad —añade Ortega—, el hallarse oculto no es un carácter meramente negativo, sino una cualidad positiva que, al verterse sobre una cosa, la transforma, hace de ella una cosa nueva. En este sentido es absurdo —como la frase susodicha declara— pretender ver el bosque. *El bosque es lo latente en cuanto tal*". Dicho en otros términos, en la constitución de la realidad *bosque*, que no es en modo alguno un mero *ens rationis*, intervengo yo como un ingrediente. Sólo hay bosque, hablando en propiedad, *para mí*. Lo cual, dicho sea de paso, no lo subjetiviza lo más mínimo: el bosque es totalmente *otro* que yo; algo que yo encuentro; es tan *distinto* como *inseparable* de mí.

Esta doctrina alcanza su culminación en la interpretación que la verdad de Ortega expone poco después (p. 25). Allí se hace consistir la verdad en la *patencia*, es decir, en el descubrimiento o desvelamiento, mediante el cual las cosas son puestas en la luz. “Esa pura *iluminación* subitánea que caracteriza a la verdad, tiénela ésta sólo en el instante de su descubrimiento. Por esto su nombre griego, *alétheia* —significó originariamente lo mismo que después la palabra *apocalipsis*— es decir, descubrimiento, revelación, propiamente *desvelación*, quitar de un velo o cubridor”.

¿Qué quiere decir esto? El bosque rigurosamente “invisible” y latente, que no se presenta como “cosa” aparte y por sí, es un claro ejemplo de claridad que se presenta formalmente como *circunstancia*. *La circunstancia es, por definición, lo que no soy yo, aquello con que me encuentro, el otro término de la dinámica coexistencia en que consiste la vida; pero, a la inversa, sólo existe como tal circunstancia en tanto en cuanto es para mí, en cuanto me circunda o rodea*. Y la verdad es el descubrimiento del ser de la cosa por mí, el poner de *manifiesto, en la luz*, lo que *la cosa es*. Por esto la “cultura” no es la vida, sino sólo lo que la asegura, lo que nos hace orientarnos en ella, saber a qué atenernos; en suma, certidumbre. Habla de la preocupación griega por la seguridad, la firmeza. “Cultura — meditan, prueban, cantan, predicán, sueñan los hombres de ojos negros en Jonia, en Atica, en Sicilia, en la Magna Grecia — es lo firme frente a lo vacilante, es lo fijo frente a lo huidero, es lo claro frente a lo obscuro. *Cultura no es la vida toda, sino sólo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad*. E inventan el concepto como instrumento, no para substituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla” (p. 43).

Todos estos textos, de tan clara significación, tan explícitos y comprensibles para todo el que no haya renunciado a la facultad de intelección, han sido espumados de dos escritos ya remotos: *un ensayo de 1910 y un libro de 1914*. En estas fechas hemos hallado formalmente enunciadas las ideas nucleares de la filosofía de Ortega, cuyo desarrollo posterior tiene una amplitud y una hondura apenas sospechadas por nadie. No es mi propósito aquí seguir este desarrollo. Sólo quiero recoger un par de momentos más, correspondientes a escritos antiguos, que esclarecen todavía mejor la primera forma en que aprehendió la idea de la vida. Pero antes he de llamar la atención sobre un dato cronológico. Ha dicho Ortega en alguna ocasión⁽¹⁾ que el intelectual

(1) Reimpreso en *Cuadernos de Adán*. I, 1944, p. 9-24.

tiene su “primer y apasionado encuentro con los grandes temas y las grandes ideas que va a desarrollar en el resto de su existencia” a una edad de la vida muy precisa *que son los veintiseis años*. “Después de todo —agrega—, no es nada misteriosa esta fecha de la vida. Es el año en que normalmente dejamos de ser predominantemente receptivos, y echando a nuestra espalda la alforja de lo aprendido, nos volvemos al Universo con retinas intactas”. Pues bien en el caso personal de Ortega hallamos una rigurosa comprobación: nació en 1883; por tanto, cuando se publica *Adán en el Paraíso* tenía veintisiete años: *su primera visión real de lo que es la vida humana aconteció en la fecha señalada*.

Los dos textos sobre la vida que me interesa recoger aquí son los de 1922 y 1924: de la conferencia *Para un Museo Romántico* y el ensayo sobre *El origen deportivo del Estado* (recogidos en los volúmenes VI y VII de *El Espectador*). El primero dice así: “*La vida, señores, es un fluido indócil que no deja retener, apresar, salvar. Mientras va siendo, va dejando de ser irremediamente. . . La vida no es una cosa estática que permanece y persiste: es una actividad que se consume a sí misma*. Por fortuna, esa actividad *actúa sobre las cosas*, las forma y reforma, dejando en ellas la huella de su paso. De igual modo, el viento, por sí mismo imperceptible, se arroja sobre el cuerpo blando de las nubes, las estira y retuerce, ondea y afila, y nosotros, levantando la vista, vemos en las formas de sus vellones las líneas de embestida del viento, la huella de su puño raudo y etéreo” (*Obras*, página 553).

La vida parece ya como un *hacerse*, como algo que no es cosa, sino pura actividad, pero que sólo se hace con las cosas, y con ellas se *realiza*, se va convirtiendo en vida ya hecha, *cosificada* (*res*=cosa), vida pretérita, que ya no es la vida presente que *ahora* vive. Por esto agrega Ortega: “Así, la vida, cada vida, deja en las cosas la línea de su peculiar ímpetu, el perfil de su afán, en una palabra, su estilo”.

Respecto al segundo texto, se encuentran en él nuevas precisiones. “*Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él*” (p. 630). Se trata de una definición normal, de la cual se extrae inmediatamente esta consecuencia: “De aquí que sea al hombre *materialmente imposible*, por una forzosidad psicológica, renunciar a un poseer una noción completa del mundo, una idea integral del Universo. “Necesitamos una perspectiva íntegra con primero y último plano, no un paisaje mutilado, no un horizonte al que se ha amputado la palpitación incitadora de las postre-

ras lontananzas. Sin puntos cardinales nuestros pasos carecerían de orientación. Y no es pretexto bastante para esa insensibilidad hacia las últimas cuestiones declarar que no se ha hallado manera de resolverlas. ¡Razón de más para sentir en la raíz de nuestro ser su presión y su herida!”.

Ortega subraya con pleno rigor el carácter de la vida, como dinámico hacer con el mundo; no se trata de una relación intelectual, una especie de dualidad sujeto-objeto, sino de un *trato* vital, una ocupación, que lleva consigo la necesidad de una “comprensión” del mundo como tal en su integridad, como horizonte total, no ya una suma de *conocimientos* acerca de las cosas: y esa urgencia afecta constitutivamente al hombre en su mismo ser. Por tanto, el hombre, definido por su vivir, consiste en hacerse en el mundo, el trato con él y le pertenece esencialmente, como ingrediente de esa vida la comprensión de ella y del mundo en que se hace, el cual, a su vez, es primariamente *mi circunstancia*. Estas son algunas de las precisiones a que había llegado la producción impresa de Ortega en 1924. Pero no es esto sólo.

La razón vital

Paralelamente al descubrimiento de la vida como *realidad radical* de los caracteres ontológicos antes señalados, y en íntima conexión con él, va madurando en la filosofía de Ortega un nuevo método de comprensión de la realidad vital. La conciencia de que es menester un modo distinto de aprehensión para conocer la vida databa ya de varios decenios. Nietzsche, Bergson, Dilthey —éste de un modo menos notorio, pero más fecundo— se habían esforzado por descubrir nuevos modos mentales de acceder a la realidad viviente. Pero los dos primeros — la obra de Dilthey no ha sido utilizada eficazmente hasta mucho después, cuando se ha publicado la colección de sus escritos — estaban afectados por un *biologismo* que enturbiaba su comprensión de la vida humana y por una tendencia al *irracionalismo*. Ortega, desde sus comienzos, se opone al racionalismo; pero no lo hace desde el irracionalismo, sino al contrario: desde la *razón*. Lejos de renunciar a ésta, el nombre suyo por amor a su plenitud, rechaza lo que se ha llamado durante tres siglos “racionalismo”.

En las *Meditaciones del Quijote* (p. 40-41), Ortega esboza una teoría del concepto. “Por lo pronto se nos presenta el concepto como una repetición o reproducción de la cosa misma, vaciada en una materia espectral. . . Por consiguiente, a nadie que esté en su juicio le puede ocurrir cambiar su fór-

tuna en cosas por una fortuna en espectros. El concepto no puede ser como una nueva cosa sutil destinada a suplantarse a las cosas materiales. La misión del concepto no estriba, pues, en desalojar la intuición, la impresión real. *La razón no puede, no tiene que aspirar a substituir la vida*. Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. *¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!*”.

Aquí encontramos ya unidos el sustantivo *razón* y el adjetivo *vital*; y repárese en que la forma del enunciado revela una arraigada convicción, una evidencia de largo tiempo. Y luego añade: “Si devolvemos a la palabra percepción su valor etimológico, donde se alude a coger, apresar, el concepto será el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas. Agota, pues, su misión y su esencia con ser no una nueva cosa, sino un órgano o aparato para la posesión de las cosas”. Y por último: “*Al destronar la razón, cuidemos de ponerla en su lugar*”. ¿Cuál es éste?

En el ensayo titulado *Verdad y perspectiva*, de 1916, Ortega contrapone dos actitudes filosóficas, que le parecen erróneas: *escepticismo* y *racionalismo*. El primero parte de que no hay más punto de vista que el individual, y por ello niega que exista la verdad, el segundo afirma la existencia de ésta, y en vista de ello, postula un punto de vista sobre-individual. Ortega considera que el punto de vista individual es el único “desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad”. “La realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el Universo. Aquella y éste son *correlativos*, y como no se puede inventar la realidad tampoco puede fingirse el punto de vista”. Es decir precisamente por ser real y no ficticia, la realidad sólo se muestra al ojo que la mira desde alguna parte; esta visión difiere necesariamente de la ajena, justamente *por ser las dos verdaderas*. *Las visiones distintas no se excluyen, sino al contrario: han de integrarse; ninguna agota la realidad; cada una de ellas es insustituible*. El perspectivismo —primera denominación de Ortega para su posición filosófica— queda ya netamente formulado. Y, por supuesto, tiene conexión interna con la interpretación *circunstancial* de la realidad. Circunstancia y perspectiva se corresponden; pero Ortega preferirá después a este término de estirpe leibniziana otros menos intelectualistas y, por tanto, más inmediatos y radicales.

Pocos años después, en 1923, publica Ortega *El tema de nuestro tiempo*, ampliación de una lección universitaria de 1921. *Es el primer libro orteguia-*

no de contenido íntegramente filosófico y su densidad ideológica, enmascarada por la delicia formal de su estilo literario, ha hecho que sea difícil y escasamente comprendido. En esta obra, Ortega vuelve sus ojos a lo histórico; inicia con una exposición de la vida de las generaciones, que desde entonces no ha abandonado; después examina una forma de escepticismo — el relativismo—, opuesto al racionalismo y erróneo como éste. “La razón — escribe Ortega en este libro (*Obras*, p. 859) — es sólo una forma y función de la vida”. “El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad”. “Vida —agrega después— es peculiaridad, cambio, desarrollo; es una palabra: *Historia*” (p. 876). Y poco después escribe estas palabras decisivas, todavía hoy acaso no comprendidas de modo suficiente: “La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica, es un concepto absurdo”. Y no se trata de nada casual o dicho de pasada; Ortega añade a continuación: “Esta manera de pensar lleva a una reforma radical de la filosofía y, lo que importa más, de nuestra sensación cósmica”.

¿En qué consiste esta reforma? Antes se consideraba que la divergencia de dos visiones excluía una de ellas como falsa; se suponía que la realidad tiene una fisonomía propia y por sí, prescindiendo del punto de vista del que la mira; por eso la filosofía era rigurosamente *utópica* y aspiraba a una visión “absoluta”. Este es el error, dice Ortega: “Cada vida es un punto de vista sobre el Universo.. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra, cada individuo —persona, pueblo, época— es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. He aquí como ésta, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, adquiere una dimensión vital”. Por eso “la sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única”. La filosofía anterior pretendía valer absolutamente y para siempre, de un modo exclusivista; cada sistema rechazaba los demás, y la historia se convertía en campo de ruinas, en catálogo de errores desechados, “La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación”. (p. 878-879.).

Tenemos aquí postulada, nada menos que como *El tema de nuestro tiempo*, la conversión de la razón pura en razón vital. Y en la página siguiente encontramos una nueva precisión: “La reducción o conversión del mundo

a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquél: simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es; lo dota de una dimensión vital”.

Y en *Las Atlántidas*, un breve escrito de 1924, después de hablar largamente del historismo y del relativismo a que llega por ejemplo, Spengler, escribe Ortega: “Esta reflexión que nos liberta de la limitación histórica es precisamente la *Historia*. Por esto decía que la razón, órgano de lo absoluto, sólo es completa si se integra a sí misma, haciéndose, además de razón pura, clara razón histórica”. (*Obras*, p. 943). En el mismo año publica Ortega en la *Revista de Occidente*, un ensayo titulado *Ni vitalismo ni racionalismo* ⁽¹⁾, donde rechaza la interpretación vitalista de su filosofía y escribe textualmente: “Mi ideología no va contra la razón, puesto que no admite otro modo de conocimiento teórico que ella; va sólo contra el racionalismo”.

Las dos ideas que he distinguido — la de la vida y la de la razón vital — son inseparables. Juntas, constituyen la original peculiaridad de la filosofía de Ortega, trazada en sus líneas esenciales hace más de veinte años, en un proceso de maduración mental que aparece ya indubitablemente iniciado en 1910.

He rehuido deliberadamente citar otros textos orteguianos que los impresos, fácilmente accesibles y no posteriores a 1924. Las razones de ello son obvias. Pero nos encontramos con una situación peregrina: de un lado, se suele reprochar a Ortega que no haya dado forma más rigurosamente “científica” a sus ideas filosóficas; de otro lado estas ideas han sido entendidas por muy pocos, obstinadamente ignoradas por muchos: mal entendidas por los más. En las *Meditaciones* (p. 9), a propósito de sus ensayos, escribía: “Las doctrinas, bien que convicciones científicas para el autor, no pretenden ser recibidas por el lector como verdades. Yo solo ofrezco modi res considerandi, posibles maneras nuevas de mirar las cosas”. Es decir, Ortega ha estado evitando adrede la forma “científica” para ser leído y entendido, para hacer posible la filosofía en España. Todavía en *Ni vitalismo ni racionalismo* — diez años después— decía: “No hay más remedio que irse acercando cada vez más a la filosofía — a la filosofía en el sentido más riguroso de la palabra—. Hasta ahora fué conveniente que los escritores españoles cultivadores de esta ciencia procurasen ocultar la musculatura dialéctica de sus pensamientos filosóficos, tejiendo sobre ella una película con color de carne. Es

(1) Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach den Sinn von “Sein” ist die Absicht der folgenden Abhandlung (Sein und Zeit, p. 1)

menester seducir hacia los problemas filosóficos con medios líricos. La estrategia no ha sido estéril". Ortega ha sido fiel a su filosofía: su obra ha sido compuesta en *vista de las circunstancias*. Por eso ha dado sólo a porción de metafísica que el lector español podría realmente absorber. Yo creo que aun ha rebasado las posibilidades *medias* de comprensión. *Porque el hecho palmario es que la filosofía de Ortega aún ha sido escasamente entendida.*

El alcance de sus descubrimientos no ha sido sospechado por los más. Tal vez a muchos sorprenda que Ortega hubiese llegado a las precisiones que he recogido en las páginas anteriores, hace más de veinte años, sin necesidad de esperar a Heidegger ni a otros pensadores contemporáneos con los cuales sólo tiene de común algo que es, ciertamente, muy importante, pero que no ha sido subrayado: *la generación histórica*. La filosofía de Heidegger y la de Ortega son *coetáneas*, y las dos están, por supuesto, a la *altura de los tiempos*. Esto basta para explicar su afinidad, que, por cierto, no pasa de afinidad. Pues bien, me atrevo a advertir al lector que en los últimos veinte años el pensamiento orteguiano ha avanzado de modo extremado, y que probablemente una lectura atenta de sus escritos posteriores llevaría a una sorpresa aún mayor. La falta de penetración filosófica en muchos y en otros el a priori de que no podría tratarse de nada resueltamente difícil y grave, ha hecho que casi nadie entienda decorosamente lo que quiere decir, *razón vital*. El esfuerzo que me ha costado alcanzar una comprensión aceptable de esa expresión y la distancia entre ella y la que a primera vista logré, me autoriza tal vez a insinuar esa impertinente advertencia.