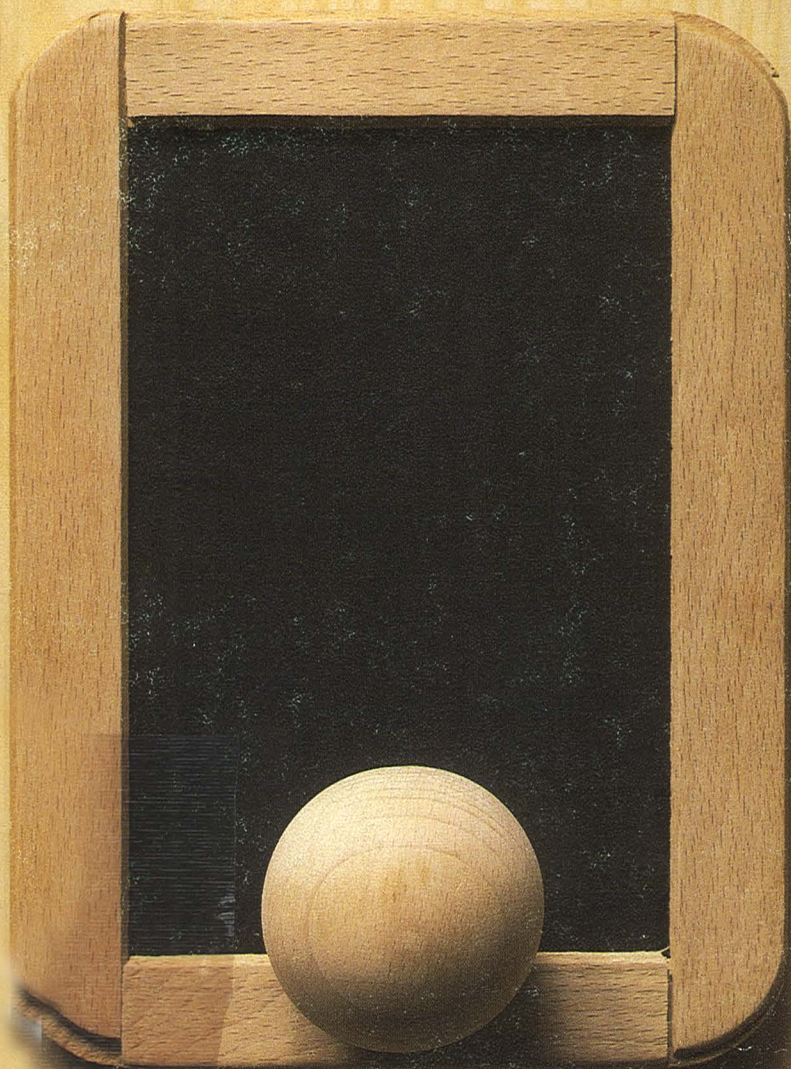


Antonio Rodríguez Huéscar

Perspectiva y verdad

Alianza Universidad



Antonio Rodríguez Huéscar

Perspectiva y verdad

Alianza
Editorial

Primera edición en «Revista de Occidente»: 1966

© Antonio Rodríguez Huéscar

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1985
Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45

ISBN: 84-206-2419-5

Depósito legal: M. 4.832-1985

Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos del Jarama (Madrid)

Printed in Spain

INDICE

Prólogo a la segunda edición	i
<i>Introducción</i>	13

PRIMERA PARTE: PLANTEAMIENTO GENERAL DEL PROBLEMA DE LA VERDAD EN ORTEGA.

I. Primeros escritos	21
II. «Renan»: Realismo platonizante y teoría de la verosimilitud .	26
III. «Adán en el Paraíso»: La «vida» y la «perspectiva»	47
IV. Las «Meditaciones del Quijote» (1914)	60

1. Introducción. La doctrina del «amor intelectual», 60.—2. Meditación preliminar y Meditación primera. La teoría de la profundidad y la del concepto, 60.

SEGUNDA PARTE: VERDAD Y PERSPECTIVA.

I. La idea de «perspectiva»	99
1. La «figura» esencial de la «perspectiva» y la «perspectiva visual», 99.—	
2. Perspectiva «real» y perspectivas «abstractas», 105	
II. Rango, función y estructura de la perspectiva intelectual	112
1. Primacía del «punto de vista» de la vida. El <i>a priori</i> «cordial», 112.—	
2. «Pro-spectiva», «pre-spectiva» y «perspectiva». La tercera «gran metáfora», 114.—3. Necesidad de la «perspectiva intelectual», 117.—4. Estructura de la «perspectiva intelectual». Perspectiva y mundo, 122.—5. Ideas y creencias, 126.	

III. Perspectiva y verdad	133
IV. La «adecuación» de la perspectiva intelectual. Su normatividad. El método	147
1. Necesidad y sentido del método, 147.—2. Directrices metódicas de la perspectiva intelectual <i>en cuanto tal</i> , 154.—3. Directrices metódicas de la «perspectiva intelectual» derivadas de su inserción en la «perspectiva vital», 163.—4. Directrices metódicas emanadas del dinamismo de la perspectiva, 175.— <i>a)</i> La temporeidad de la vida, 175.— <i>b)</i> La razón histórica, 178.	
V. La «iluminación» de la perspectiva intelectual	200
1. Creencia y verdad, 200.—2. Creencia y evidencia (<i>presencia</i>). El problema de los «datos radicales» y la evidencia radical, 204.—3. La verdad como <i>alétheia</i> . «Revelación metódica». Trascendencia y «claridad», 221.—4. La verdad como <i>alétheia</i> . La realidad «desnuda» y sus interpretaciones, 237.—5. Verdad. Soledad. Autenticidad, 250.	
APENDICE: TRAYECTORIA Y PROBLEMÁTICA DE LA IDEA DE «PERSPECTIVA» EN LOS TEXTOS DE ORTEGA	
Primera etapa: De <i>Glosas</i> (1902) a <i>Adán en el Paraíso</i> (1910)	262
Segunda etapa: De <i>Adán en el Paraíso</i> (1910) a <i>Meditaciones del «Quijote»</i> (1914)	271
Tercera etapa: De <i>Meditaciones del «Quijote»</i> (1914) a <i>Verdad y perspectiva</i> (1916)	285
Cuarta etapa: De <i>Verdad y perspectiva</i> (1916) a <i>El tema de nuestro tiempo</i> (1923)	293
Quinta etapa: De <i>El tema de nuestro tiempo</i> (1923) a <i>Sobre el punto de vista en las artes</i> (1924)	311
Sexta etapa: De <i>Sobre el punto de vista en las artes</i> (1924) a <i>La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela</i> (1925)	322
Séptima etapa: De <i>La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela</i> (1925) a <i>Origen y epílogo de la filosofía</i> (1943-1945)	340
Octava y última etapa: De <i>Origen y epílogo de la filosofía</i> (1943-1945) a <i>El hombre y la gente</i> (1949-1950)	379
<i>Addenda</i>	409
<i>Nuevos Addenda</i>	415
<i>Conclusión</i>	417
<i>Notas al texto principal</i>	419
<i>Notas al «Apéndice»</i>	438

PROLOGO A LA SEGUNDA EDICION

Dos recientes celebraciones conmemorativas de Ortega, la de los veinticinco años de su muerte en 1980 y, sobre todo, la del centenario de su nacimiento en 1983, parecen haber despertado un nuevo y más amplio interés por su figura y por su obra, especialmente en el mundo de habla española. Y digo sólo «parece» porque, fuera de los escritos y de los actos «ocasionales» de la conmemoración, que han sido efectivamente numerosos y, en general, plausibles, son escasos los trabajos aparecidos que revelen un auténtico ahondamiento en su idea filosófica fundamental, que es, sin embargo, la que confiere plenitud de sentido a todas las demás. Ello es comprensible si consideramos que esta clase de trabajos no puede ser fruto de improvisación, sino que requiere un largo tiempo de estudio y de reflexión, lo cual es aún más cierto tratándose de un filósofo de las peculiares características de Ortega. El conjunto de la obra de éste, en efecto, ofrece la imagen de un bullente océano de intuiciones y de ideas, cuya muchedumbre, movimiento y novedad pueden producir un mareante desconcierto intelectual a quienes en él se aventuran sin el adecuado viático. O bien, un deslumbramiento, un absorto y fruitivo dejarse deslizar por la contelleante superficie de este piélago de imágenes, palabras y conceptos —es decir, un dejarse subyugar por la claridad y esplendor del estilo orteguiano, sin advertir la riqueza y el rigor de los hallazgos filosóficos que este «reverberante» discurso a la vez presupone, denuncia y sutilmente encubre, en un juego expresivo *sui generis* cuya sabiduría y precisión metódicas sólo se van haciendo visibles a medida que se va avanzando en la intelección de este nuevo «modo de pensar»—. Para una lec-

tura de Ortega capaz de eludir estas peligrosas desviaciones se requiere, ante todo —y aparte de otra serie de providencias, de alguna de las cuales da cuenta este libro—, algo en apariencia sencillo, pero en realidad nada fácil, a saber: una actitud a la vez humilde y abierta, un genuino afán de comprensión —o, como dice el propio Ortega elevándolo a norma general, un «amor intelectual»— liberado de la densa capa de prejuicios, «compromisos» de toda índole —muchos de ellos inconfesables, otros contraídos con una «buena fe distraída» que Ortega denunció ya tempranamente en breve nota y otros impedimentos acumulados a lo largo de más de medio siglo de desorientación generalizada en torno a la figura de nuestro pensador. Ese temple «cordial», esa actitud desprejuiciada e incomprometida, esa resuelta disposición a entender, han sido siempre requisitos de toda buena lectura filosófica, pero también han revestido modalidades diversas en cada caso, y en el de Ortega, su necesidad y al par su dificultad resultan, diríamos, potenciadas por las particulares circunstancias que concurren en su persona, vida y pensamiento, no siendo la menor de ellas el fuerte —y sin embargo ineludible— contraste entre la gran complejidad de éste y la aparente —y no obstante, paradójicamente, real— diafanidad, tersura y belleza de su expresión literaria (un tema orteguiano de gran calado, cuya cabal comprensión implica la de las más hondas dimensiones metafísicas de su doctrina filosófica —y viceversa—). Ello permite que su lectura resulte siempre gratificante y compensatoria del esfuerzo y del tiempo en ella empleados, aunque éstos sean parvos, por lo que muchos lectores —la mayor parte— se encuentran satisfechos con estos dones primerizos y propenden a sentirse dispensados de esfuerzos mayores —hablo siempre de lectores de buena fe, aunque sea «distraída»; los otros no cuentan—, ya que sinceramente creen que lo leído es claro y comprensible de suyo; y de hecho lo es, a su nivel de primera aproximación. Pero tal lectura no puede constituir más que la iniciación a otras sucesivas, cada una a nivel más profundo, para quienes de verdad aspiren a asimilar la sólida sustancia filosófica, a aprehender el vigoroso armazón sistemático, subyacentes siempre a los escritos de nuestro pensador, todos ellos «deliberadamente circunstanciales» y, habría que agregar, deliberadamente «superficiales», dando a este término el sentido concreto que Ortega le da en diferentes contextos, y de modo especial en las *Meditaciones del Quijote*, cuando califica la gran creación cervantina de «libro-escorzo por excelencia» (véase toda la «teoría de la profundidad» expuesta en el capítulo IV de la Primera Parte del

presente estudio). También los escritos orteguianos —y el arriba citado en grado superlativo— son, *mutatis mutandis*, creaciones sabia y enérgicamente «escorzadas», promisoros miraderos abiertos a amplios y profundos espacios y a poderosas arquitecturas conceptuales.

Traigo aquí a mención estos rasgos estilísticos del pensar y del decir —y callar— orteguianos, porque, como indico más arriba, forman parte esencial de la conjunción de hechos en virtud de los cuales no ha beneficiado hasta hoy de la sostenida atención, del detenido estudio y de la congrua influencia que hubieran sido de esperar, a estas fechas, dados el primerísimo rango y la originalidad y pregnancia de sus hallazgos filosóficos.

Creo que no necesito aclarar —pero, de todos modos, lo haré, para prevenir posibles malentendidos— que doy por supuesta la vasta influencia de Ortega en la cultura y en la historia contemporáneas españolas e hispanoamericanas, e incluso en otras áreas lingüísticas y culturales, como también el hecho de los valiosos desarrollos de su pensamiento ya existentes, y de todos conocidos, en el terreno estrictamente filosófico, sobre todo los producidos en el ámbito de un discipulado directo o indirecto —aunque no sólo en él— que se extiende ya a varias generaciones. Pero da la casualidad de que es dentro de este círculo de los que pudiéramos llamar más asiduos estudiosos, más hondamente compenetrados con su doctrina, y es de suponer que, por ello, mejores conocedores de Ortega, donde es casi unánime la convicción de que las posibilidades de despliegue de su pensamiento están todavía lejos de haber sido actualizadas en su mayor parte y que, por consiguiente, sus máximos rendimientos históricos aún no se han obtenido. En una conferencia dada en el Centro Ortega y Gasset dentro del ciclo del centenario, titulada «Presencia y latencia de Ortega» —y perdóneseme la autocita en atención a su oportunidad— me preguntaba yo «por qué una filosofía de tan egregias características no ha suscitado hasta hoy más amplias y fundamentales indagaciones, desarrollos e incluso adhesiones» operativas, y señalaba las que a mi juicio constituían tres grupos principales de causas de esta aparente anomalía. Tales grupos venían determinados, respectivamente, por el carácter personal, doctrinal o histórico de dichas causas —tres aspectos, por lo demás, estrechamente interdependientes—. Las del primer grupo incluían, junto a las dotes intelectuales y rasgos de carácter de nuestro pensador, particularísimas circunstancias y vicisitudes biográficas integradoras de una «feliz» —y difícil— constelación de condiciones que le permitieron —casi podríamos decir que le «obligaron»— en el sentido más ge-

nuinamente ético de la expresión —a reaccionar ante la situación filosófica de su tiempo con la extraordinaria libertad y originalidad con que lo hizo, pero al precio de renunciar a un rápido y extenso prestigio de filósofo «sistemático», «técnico», «profundo», o bien «científico», etc., según los estereotipos tradicionales— aunque todo ello lo fue en modos innovadores —y a un inmediato entendimiento pleno de su obra. En 1932, en coyuntura de «segunda navegación», Ortega manifiesta brevemente —rehuía todo lo posible hablar de sí mismo—, pero con conciencia impresionantemente lúcida y un cierto temple como transido de un senaquismo entre grave e irónico, lo que ya de tiempo atrás era firme convicción suya: «No hay, pues» —decía, resumiendo experiencias y auscultaciones de toda su vida—, «grandes probabilidades de que una obra como la mía, que, aunque de escaso valor, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y elisiones, muy entretejida con toda una trayectoria vital, encuentre el ánimo generoso que se afane de verdad en entenderla. Obras más abstractas, desligadas por su propósito y estilo de la vida personal en que surgieron, pueden ser más fácilmente asimiladas, porque requieren menos faena interpretativa. Pero cada una de las páginas aquí reunidas resumió mi existencia entera a la hora en que fue escrita y, yuxtapuestas, representan la melodía de mi destino personal». («Prólogo a una edición de sus obras», en *Obras completas*, tomo VI, pág. 349). Estas palabras, que presuponen toda la concepción orteguiana de la verdad, son válidas para la totalidad de sus escritos y deberían ir al frente de todas sus ediciones, como un aviso admonitorio que presida y oriente la íntegra lectura de los mismos.

En cuanto a las peculiaridades más estrictamente «*doctrinales*» de su filosofía, destacaba «su novedad y su consiguiente dificultad intrínseca, cosas que suelen ir unidas en las filosofías creadoras», pero que, en el caso de Ortega —ya lo he advertido anteriormente— «acentúan y prolongan sus efectos de relativa “hermetización”, paradójicamente, justo por los peligrosos —aunque inevitables— espejismos a que su proverbial y no mentida “claridad” da lugar» (...). «Creo que todos los que hemos tenido un largo y sostenido contacto con el pensamiento de Ortega, tratando de hacerlo *nuestro*, hemos hecho repetidamente esta experiencia casi fascinante: cuando uno cree haber *tocado fondo*, o haber agotado la comprensión de un concepto, descubre con renovado asombro o admiración que todavía hay que descender a un estrato más profundo, que nos conduce a conexiones nuevas y aún inéditas».

Finalmente, las condiciones *históricas* que han dificultado la normal recepción de su pensamiento «y contribuido, por tanto, en mi opinión más que ningunas, a que no haya podido alcanzar aún en el mundo filosófico contemporáneo la implantación y vigencia, y por tanto los extensos desarrollos a que sin duda está destinado», pueden dividirse a su vez en dos grupos: las españolas y las de carácter general. Entre las primeras fue decisivo el hecho de la guerra civil y el consiguiente veto de cuarenta años a su presencia intelectual en España. Entre las segundas, la situación profundamente crítica —no en el sentido epistemológico, sino en el histórico, de la palabra— de la filosofía en Occidente: una grave crisis gremial, dentro de la crisis histórica general, que se hace plenamente perceptible desde los años sesenta y cuya filiación precisa aún está por hacer, aunque sí se pueden señalar algunos de sus rasgos más notorios: pululación casi caótica de tendencias y subtendencias; babelismo, incomunicación entre ellas; pérdida de identidad, profunda desconfianza de la filosofía en sí misma (a veces, como es sólo en tales tesisuras, disfrazada de lo contrario); extraña discontinuidad y anacronismo, «pérdida de contacto con lo más valioso y promisor del inmediato pasado», para recaer en posiciones ya superadas por éste y presentadas ahora con el *attrezzo* de la novedad y del presunto rigor crítico. Etcétera. Todos estos rasgos y tendencias —éstas últimas a veces muy diversas entre sí— confluyen, sin embargo, en ciertos efectos comunes, y entre ellos, muy señaladamente, en el anclaje en posiciones penúltimas, en la proclividad hacia la *mímesis* científica y hacia la restricción del campo filosófico a zonas de «especialización» más o menos marginales, es decir, en suma, a una recidiva general —aunque con varia matización— del viejo sarampión antimetafísico. Ahora bien, Ortega es, no sólo un gran metafísico, sino aquel en quien la visión metafísica alcanza en nuestro tiempo su nivel más avanzado, iniciando en ella un fundamental cambio de rumbo. No es, pues, extraña su relativa latencia, cuando al sobrevenir la mencionada recidiva antimetafísica apenas se le había comenzado a conocer a fondo por muy pocas personas —personas cuyo pensamiento, entroncado en el de Ortega, ha participado, lógicamente, de esta hibernación.

Esta conjunción de condiciones adversas ha marcado el destino inmediato del pensamiento orteguiano con un signo desfavorable a su normal recepción y continuación. Por eso, las posibles nuevas rutas que abre a la filosofía apenas se han comenzado a transitar. Y por eso también, su todavía amplia *latencia* promete una no menos amplia *presencia* futura

—«siempre que vaya a seguir habiendo en el mundo eso que ha venido mereciendo desde Grecia hasta hoy el nombre auténtico de filosofía». (Las frases entrecomilladas en los párrafos precedentes pertenecen a mi citada conferencia.)

Valga lo expuesto como mínimo esbozo de la situación en que aparece la segunda edición de este libro y de su contraste con aquella en que apareció la primera (1966), que fue aproximadamente la de la iniciación de la crisis a que acabo de referirme. En este tiempo se ha producido un relevo generacional. Es impredecible todavía si en el cambio de sensibilidad y de perspectiva de las generaciones emergentes se darán o no las condiciones propicias para una mayor receptividad y, por tanto, también para una mayor reactividad, ante el pensamiento de Ortega —con la consiguiente fructificación del mismo—. De ser así —y hay indicios que permiten albergar una razonable esperanza de ello— este libro, como todos los estudios sobre Ortega ya existentes, ejecutados *bona fide* —cada uno según sus méritos—, alcanzaría una nueva actualidad y, en función de ella, una nueva utilidad.

* * *

Desde la primera publicación de este trabajo han aparecido nuevos textos de Ortega, antiguos artículos, conferencias, etc., recogidos en los tomos X y XI de las *Obras completas*, dedicados a su obra política, y algunos inéditos en la colección «Obras de José Ortega y Gasset» editada por Paulino Garagorri, entre los que descuellan los cursos *Investigaciones psicológicas* y *Sobre la razón histórica*. Ninguno de estos textos contiene nada importante para la noción de «perspectiva» que no esté ya presente en los examinados en el *Apéndice* o en los *Addenda* de la primera edición. No obstante, incluyo ahora otros breves *Addenda* con las principales referencias a los lugares de los nuevos textos de Ortega en que aparecen menciones literales (o, alguna vez, conexas con ellas o meramente alusivas) tanto de la noción de «perspectiva» como de la noción de «verdad».

A. R. H.

INTRODUCCION

Al abordar el problema de la verdad en la filosofía de Ortega se experimenta una curiosa doble impresión que puede resultar, en sus dos facetas, aunque en diversos sentidos, desazonadora. En primer lugar, la impresión (corroborada, en el caso del autor de estas páginas, por el hecho de su discipulado y trato personal con el propio Ortega) de que nuestro pensador vivió consagrado a la verdad con una decisión y entrega poco frecuentes. No es esto lo que desazona, claro está, pero sí la sospecha, el temor de que, precisamente por esa consagración profunda a la verdad, haya podido llevarse consigo algunos esenciales saberes suyos. Desde sus primeros escritos hasta el fin de su vida estuvo preocupado Ortega por la virtud veritativa del silencio, del cual solía hacer la exégesis como un modo del «decir», pero también como expresión, en ocasiones, de indeclinable responsabilidad intelectual, y es sabido que él practicó esta norma con plena conciencia y resolución.

La segunda impresión que se recibe es como de vértigo o mareo, hasta tal punto el tema de la verdad se complica, intrinca y entreteje en sus escritos con muchos otros, en ese modo peculiar al estilo intelectual y literario de Ortega, sin que en este —como en casi ninguno de los temas «clásicos» de la filosofía— encontremos ningún libro ni curso suyos a él especialmente dedicados. Sólo un artículo juvenil lleva en su título la indicación temática del problema: *Verdad y Perspectiva* (el que abre la serie de *El Espectador* —1916), y, después, la lección VII del curso *En torno a Galileo* (1933), titulada *La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo*. En relación directa con el problema, otros pocos títulos: *Relativismo y racionalismo* y *La doctrina del punto de vista* (capítulos de *El Tema de nuestro tiempo*) (1923), *Ni vitalismo ni racionalismo* (1924), *Reforma de la inteligencia* (1926), *¿Qué es el conocimiento?* (1931) (curso publicado en folletos de *El Sol* y no recogido

después en las *Obras Completas* ni en volumen), *Ideas y creencias* (1940) y *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia* (1941). Todos ellos son textos capitales, por supuesto, pero no más que muchos otros en los que el tema brota aquí y allá, en conexión y como necesitado por el tratamiento del asunto central —de los variadísimos asuntos que integran su obra— en cada caso, a veces imponiéndose a éste y dejándolo en un segundo plano, a veces haciendo su aparición en forma puramente incidental, a modo de destello breve, pero tan penetrante en ocasiones que ilumina de pronto con nueva luz todo un aspecto del magno problema. Por otra parte, esas apariciones del tema de la verdad, tomadas en su conjunto, abarcan los aspectos más diversos, aluden a los planteamientos más inusitados. La desazón, en este caso, proviene de la dificultad de «construir» el concepto orteguiano de «verdad» en forma coherente y, a la vez, perdiendo lo menos posible de su riqueza de dimensiones. Es esta, por lo demás, una dificultad común al estudio de cualquier gran tema de la filosofía orteguiana —derivada de la peculiaridad del estilo de su pensamiento y de su expresión literaria—, y por ello plantea un problema general en torno al método o métodos con que esta filosofía puede ser abordada.

He aquí dos hechos, dos impresiones liminares, que, en un primer momento, oponen su fuerza disuasiva al propósito de emprender un estudio como el presente. Pero, en una segunda aproximación, tales impresiones no sólo resultan superables, sino que pueden servir de estímulo para una exploración más a fondo del importante asunto, pues son ellas mismas —si bien no sólo ellas— las que nos permiten inicialmente avanzar hacia la convicción de que Ortega llegó en la visión del mismo a posiciones originales y de indudable fecundidad. En efecto, en la primera de estas que he llamado impresiones —la de que Ortega haya *podido* silenciar alguno de sus saberes (sea ello o no verificable, cosa que para el caso es irrelevante)— vemos operar uno de los aspectos más interesantes del concepto orteguiano de «verdad»: el aspecto *ético* de la misma. En la segunda, otro —no independiente del anterior, sino, por el contrario, estrechamente vinculado con él—: su aspecto *circunstancial* o *perspectivista*. Ambos se pueden resumir quizá en una sola palabra: el carácter *vital* de la verdad. El primero de estos aspectos es acaso el que ofrece un interés más vivo, y también el que ha sido menos tratado por los comentadores y estudiosos de Ortega. Hasta ahora, en efecto, se han destacado preferentemente los

caracteres del perspectivismo en la doctrina orteguiana de la verdad (aunque tampoco se le haya dedicado, a mi juicio, a este aspecto atención suficiente), o bien se ha hecho hincapié en el tema de la *razón vital* o *histórica*. Pero no se ha insistido en la otra veta esencialísima de esta doctrina, a saber, la que el propio Ortega designó con uno de los títulos arriba citados: *La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo*; y, sobre todo, no se ha profundizado apenas —la mayor parte de las veces casi ni se ha reparado— en el problema que ella inexorablemente plantea: *el problema ético de la verdad*. Con esta expresión no quiero referirme, desde luego, a la tradicional cuestión moral de la oposición verdad-mentira, ni siquiera a la que desde Sócrates —por lo menos— viene atravesando la historia entera de la filosofía bajo la especie de un problema metafísico: el de la vinculación más o menos profunda entre la verdad y el bien —vinculación que, a lo largo de toda una tradición clásica, se convirtió en una casi identificación en la doctrina de los trascendentales—. Aquel problema —el problema ético de la verdad— ha solido tomar el giro de un intelectualismo ético. Ahora bien, Ortega ha luchado incansablemente contra el intelectualismo en todas sus formas —según él, la herencia, pero también la «cadena» griega— y contra sus diversas proyecciones en nuestra cultura, y muy especialmente en nuestra filosofía occidental. Se trata de algo distinto y nuevo, sin que esta novedad pueda tenerse por absoluta, pues no hay idea, por innovadora que sea, a la que no se le puedan encontrar *indicios*, *vestigios germinativos*, entrevisiones o anticipaciones precursoras en el pasado. Con tal salvedad creo que se puede afirmar, efectivamente, la novedad de este aspecto del concepto orteguiano de la verdad; tanto, que ni siquiera me atrevo a aseverar que en el propio Ortega haya llegado a constituir una «idea», en el sentido pleno de la palabra. Pero si no una idea expresamente formulada, sí hay en todo el pensamiento orteguiano en torno a la verdad una idea claramente incoada de este «aspecto ético», de la que es lícito proponerse la tarea de sacar las consecuencias —o, al menos, de intentarlo—. Este trabajo no encierra, desde luego, tal pretensión, limitándose en su propósito a señalar el problema y a avanzar justamente hasta el punto desde el cual podría ser abordado, y que no es otro que el esclarecimiento pleno de la noción *perspectivista* de la verdad en Ortega —tarea que, hasta la fecha, que yo sepa, no ha sido todavía realizada. Solo a partir de esta

previa investigación se podría emprender la segunda, que, según yo la entiendo, habría de consistir en la verificación —o lo contrario— de la siguiente hipótesis interpretativa: en el concepto orteguiano de la verdad hay una dimensión de decisiva importancia por virtud de la cual este concepto queda radicalmente adscrito al lado ético del hombre, y esta vinculación es de tan íntima naturaleza que permitiría bosquejar una figura de la verdad en la que esta venga cualificada *en su valor específico* —valor que podemos llamar *lógico*, en un sentido deliberadamente amplio— por determinaciones de índole estrictamente ética o moral. Si esta hipótesis fuese viable se estaría en condiciones de afirmar también la posibilidad de una lógica futura penetrada de eticidad. Hasta ahora, cuando se ha hablado de una lógica orteguiana —la cual, por otra parte, nadie ha pensado todavía más que como un *desideratum*— se ha especificado como una «lógica del pensar concreto», frente a todas las formas de lógica conocidas, que serían, sin excepción, lógicas del pensamiento abstracto¹. También se han empleado las expresiones «lógica de la razón vital» o «lógica de la razón histórica», «lógica heraclitana»², etc. Si la referida hipótesis se confirmase, habría que agregar esta nueva calificación, expresiva de un aspecto nuevo, casi inédito —en el sentido preciso en que aquí lo entendemos—, de esa lógica futura: *lógica del pensar ético*. Y si, por el contrario, resultara irrealizable, por lo menos se habría contribuido a despejar una de las vertientes más inquietadoras del pensamiento orteguiano.

Pero, repito, no es ese el tema del presente estudio, y si he hablado de él es porque fue el que atrajo originariamente mi interés hacia este y, por tanto, ha condicionado en cierto modo su desarrollo —por lo menos en el sentido concreto de que he procurado subrayar, cuando han ido surgiendo, sus conexiones esenciales con aquel—. El tema de este trabajo ofrece ya por sí mismo unidad y complejidad más que suficientes para constituir el objeto de una investigación autónoma. Dicha complejidad —pluralidad de enfoque y matices—, así como la señalada multiplicidad de nexos con los más variados asuntos y la dispersión del tema por toda la obra de Ortega, hacían inexcusable, en mi entender, seguir un método en el que se uniesen un escrupuloso cuidado en el atenuamiento fiel a los textos —e incluso a su secuencia cronológica— con un criterio constructivo e interpretativo. Pero era muy difícil el aunar ambos propósitos sin que mutuamente

se perturbasen. Resolví el problema mediante la inclusión de un extenso *Apéndice* donde se lleva a cabo principalmente la primera tarea. En él se siguen —creo que exhaustivamente— las peripecias textuales del tema de la *perspectiva* a lo largo de la obra entera publicada de Ortega, se determinan las «etapas» de su evolución y se señalan sus principales significaciones para el tema de la verdad, así como los problemas más importantes que plantea. La segunda tarea es, naturalmente, la que se ha confiado sobre todo al texto principal —el cual, de este modo, tiene en todo momento en el *Apéndice* un punto de referencia preciso para las comprobaciones pertinentes—. Este cuerpo expositivo principal, aunque guiado, como digo, por una idea constructiva, recurre, sin embargo, también directamente a los textos tantas veces como ello es necesario (textos, por supuesto, casi nunca comprendidos en el *Apéndice*), es decir, o bien cuando la cita literal es insustituible para la precisa intelección de algún punto concreto, o bien, a la inversa, cuando lo es como objeto y punto de partida de algún comentario, desarrollo o interpretación. No se trata, pues, nunca —o, al menos, así se ha procurado— de una pasiva «relección».

De acuerdo con estas orientaciones, he dividido este cuerpo expositivo en dos partes. En la primera de ellas se considera el pensamiento de Ortega acerca de la verdad desde sus comienzos hasta las *Meditaciones del Quijote* (1914), inclusive. El hecho de que sea esta obra aquella en que el problema es abordado por primera vez con las ideas que serán ya definitivas en el pensamiento de Ortega—con los antecedentes y con las preformaciones que se señalan en su momento, claro está— confiere su unidad a esta primera fase. Representa ella, en efecto, un proceso intelectual y su culminación. En las *Meditaciones*, «el primer libro de Ortega», alumbrado en la fecha en que su autor «decide *darse de alta*»³, sus treinta y un años, grana, en efecto, una primera y decisiva cosecha intelectual. Y ello se refiere no sólo al tema de la verdad, sino también a su idea de la vida humana como realidad radical; es decir, al núcleo mismo de su metafísica —aclaración que casi huelga, pues no hubiera sido posible lo primero sin lo segundo—. Dentro de esta primera fase se distinguen a su vez tres momentos antes de las *Meditaciones*, representados por los «*primeros escritos*» y por los ensayos *Renan* (1909) y *Adán en el paraíso* (1910). Esta *Primera parte* de nuestro estudio tiene el carácter de una especie de planteamiento general de la cuestión, y, por consiguiente, en él se

toca el tema de la verdad en su conjunto, y no solo en el respecto concreto de la idea de «perspectiva». Es justamente —y así se trata de mostrar— la fase preparatoria de esta idea en su plenitud.

En la *Segunda parte* se aborda el tema *Verdad y perspectiva* en el pensamiento maduro de Ortega, sin atenernos ya —salvo en alguna ocasión especial en que las conveniencias de la exposición lo aconsejen— a un orden cronológico, sino sólo a las exigencias constructivas del mismo.

Creo que con lo dicho quedan claros el propósito, alcance y límites de este trabajo, a saber: perseguir una intelección lo más plena posible del pensamiento orteguiano en torno a la idea perspectivista de la verdad. He utilizado para él la obra íntegra publicada de Ortega, incluidas las amplias recensiones de sus cursos argentinos contenidos en los tomos I y III de los *Anales* de la «Institución Cultural Española» de Buenos Aires —Buenos Aires, 1947 y 1953, respectivamente— (más mis propias notas, claro está —las poquísimas que pude salvar del vendaval de la guerra—, de sus cursos universitarios de la Facultad de Madrid o de conversaciones tenidas con él; si bien no me he servido de éstas —como tampoco de las recensiones argentinas—, en ningún caso, para concederles el valor de «textos», ni aun de testimonios corroborativos). Dado el formato y el objetivo concreto de este estudio, y habida cuenta también de la copiosidad de la obra de Ortega, se comprende de suyo que haya eludido en él deliberadamente (con pocas y muy breves e incidentales excepciones) todo cotejo o «excursión» comparativa entre el pensamiento orteguiano y otras doctrinas, así como toda cuestión de «influencias» y antecedentes históricos, problemas todos ellos de primordial interés, sin duda, en otros tipos de investigación; pero que en esta, además de hallarse obviamente fuera de lugar, habrían duplicado su ya excesivo volumen, a poca seriedad y rigor con que hubieran querido ser acometidos. Por razones análogas he rehuido cuidadosamente toda incursión en terrenos polémicos. Cualquier intento de terciar en *quaestiones disputatae* me hubiera alejado demasiado —y hasta no sé si inútilmente— de mi finalidad esencial. Este trabajo no es ni pretende ser otra cosa que un honesto esfuerzo de comprensión.

Primera parte

**PLANTEAMIENTO GENERAL DEL PROBLEMA
DE LA VERDAD EN ORTEGA**

I

PRIMEROS ESCRITOS

Llamamos así, ahora, a los que van del artículo *Glosas* (1902) al *Renan* (1909). En el primero —que es también el primero que ve la luz pública, cuando tenía Ortega diecinueve años— apuntan ya varias ideas que después serán capitales en su pensamiento maduro. Y, por cierto, la mayoría de ellas se refieren al problema de la verdad. Ortega comienza afirmando la conexión esencial entre verdad y vida: la verdad ha de ser «personal», es decir, *viva, creída* por quien la sustenta, profesada con *sinceridad y apasionada*. «Hay que ser personalísimo en la crítica si se han de crear afirmaciones o negaciones poderosas»..., «así las palabras son creídas»...⁴ «En tanto que alguien crea en una idea, la idea vive»...⁵. «También hay que ser sincero»...⁶. La pretendida imparcialidad del juicio no es más que impersonalidad, y la opinión impersonal es irresponsable: es la opinión de la «masa», es decir, de nadie, de la *gente*⁷. Preludida tímidamente el tema de la perspectiva: «mirar las cosas de lejos, del otro lado de la vida» es «un error de perspectiva»; no «es posible salirse de la vida»⁸. «Alejarse de las cosas para comprenderlas es lo que se llama presbicia. Hay que salir a su encuentro y chocar con ellas»⁹. Todo esto es ya estar situado —todo lo implícita e intuitivamente que se quiera— en el punto de vista que será en Ortega el definitivo. Esta es, diríamos, la espontaneidad de Ortega, antes de haber adquirido todavía muchos saberes eruditos, y a ella va a ser fiel su trabajado pensamiento maduro. Es un hecho que no me parece plausible poner a cuenta del azar, sin que tampoco pretenda sacar de él otras consecuencias que las que de su misma facticidad pueden surgir, tratándose de un pensador del peculiarísimo estilo de Ortega, a saber: la coherencia, en lo fundamental,

y descontadas las ineludibles alternativas de todo pensamiento en marcha —especialmente en la fase de su formación—, de su proceso intelectual. Y creo de algún interés subrayar este carácter desde el comienzo mismo, porque son bien conocidos los juicios que, en sentido opuesto, se han prodigado sobre Ortega. Esas alternativas comienzan pronto, en efecto, para cesar —repito, siempre en lo fundamental— a partir de las *Meditaciones del Quijote*.

Ferrater Mora ha creído ver en la primera fase del pensamiento de Ortega¹⁰ —que para él abarcaría de 1902 a 1913, es decir, incluido el artículo *Glosas* y excluidas las *Meditaciones del Quijote*— una posición «objetivista», que, en cuanto tal, se opondría o, al menos, no coincidiría con la fase siguiente —a la que denomina *perspectivista*—.

Las razones de Ferrater y el contenido mismo de su interpretación son, en general, justas, habida cuenta de la óptica lejana y de conjunto con que trata el tema en su libro —y descartada, desde luego, la denominación de «objetivismo», que no se adapta exactamente a la realidad de lo denominado—. Mirados los escritos de este período con una óptica más próxima, lo que se descubre en ellos es más bien una línea que arranca de una posición de tendencia subjetivista —la de *Glosas*— y empieza a moverse hacia otra de tendencia objetivista, con un momento de vacilación, hacia la mitad del año 1908, sobre todo en los artículos: *A. Aulard: «Taine, Historien de la Revolution Française»* (11 mayo 1908), *Sobre «El santo»* (junio 1908) y *Asamblea para el Progreso de las Ciencias* (27 de julio y 10 de agosto de 1908). Pero no tendría sentido aplicar aquí esta óptica microscópica —que, en cambio, podría ser interesante en un estudio de otra factura y economía—. Marías llama, más acertadamente, a esta tendencia presuntamente objetivista —refiriéndose principalmente a *Renan* (1909) y a *Adán en el Paraíso* (1910)— «la reacción frente al subjetivismo»¹¹. Esa reacción parece iniciarse, en efecto, en 1908, si bien, como he dicho antes, con alguna vacilación. Todavía en 1906 declara Ortega: «Nada que no sea viviente y orgánico puede interesarnos»..., «somos vivívoros»¹². Esta rotunda declaración de un interés primario por el tema de la vida contrasta fuertemente con la que, ya en 1908, afirma ser un «buen régimen higiénico para los españoles»..., «moverlos a preocuparse»... «más por las otras cosas que por los hombres» y a «preferir una integral o un silogismo a un héroe»¹³. En ese mismo artículo aparece el tema de la perspectiva, pero relegado al orden de

lo subjetivo, es decir, para descalificar el punto de vista individual y postular para el conocimiento «una figura objetiva» que cumpla con respecto a este la misma función impersonal que el termómetro con respecto a las sensaciones de calor y frío: «Desde la perspectiva interna de un alma el acto bueno y el acto malo tienen confines tan cambiantes y relativos como el calor y el frío que cada hombre siente.» El termómetro es el que ha de decirnos si hace calor o frío. «Digan lo que digan los individuos»¹⁴. Digo, sin embargo, que esta tendencia objetivista se inicia con vacilación, porque solo un mes después de estas inequívocas aseveraciones (en *Sobre «El Santo»*, junio 1908) Ortega vuelve a reincidir en su actitud más o menos oscuramente perspectivista al hablar de la necesaria correlación entre los «*sentidos*» del hombre y sus «*mundos*» —estos son «creados» por aquellos—, siendo uno de esos «sentidos» el «religioso» —por el cual puede aprehender el hombre la profundidad de las cosas, su «núcleo transcientífico», y radicando en él lo verdaderamente creador de la cultura, cuyo «lugar psicológico» es. Ahora bien, la cultura no es otra cosa que «la labor paulatina de la humanidad para acercarse más y más a la solución del problema del mundo». Ortega está aquí en la línea de su más propia y genuina inspiración, que ni es subjetivista ni objetivista, sino de superación de ambas posiciones parciales —sin que esto sea implicar que se halle ya, ni mucho menos, en posesión de su idea—, es decir, una actitud de «religioso» *respeto* a las cosas, a la realidad, en todas sus dimensiones, incluyendo su esencial dimensión enigmática, problemática. «El hombre respetuoso piensa... que es el mundo un gran problema, una dolorosa incógnita obsesionante y opresora que es preciso resolver, o cuando menos aproximarse indefinidamente a su solución»¹⁵. «La verdadera irreligiosidad es la falta de respeto hacia lo que hay encima de nosotros, y a nuestro lado, y más abajo»¹⁶. Claro está que ese «respeto hacia lo que hay» no supone aquí abdicación del punto de vista del sujeto; antes bien, lo exige, puesto que se reconocen los derechos, incluso, de algo tan subjetivo como es la «emoción religiosa» —nada menos—, como necesaria vía de acceso a las zonas más importantes de lo real. Dos meses más tarde —en *Asamblea para el Progreso de las Ciencias*, julio-agosto 1908— Ortega propone su fórmula de «salvación en las cosas». Pero esas «cosas» no parecen ser aquí sino las «ideas», pues excluyen lo individual, que «es *inasible*» y «no puede ser conocido», y especialmente los indivi-

duos humanos, las «personalidades»: «Por higiene espiritual debiéramos los españoles relegar al último plano de nuestras preocupaciones cuanto atañe a los individuos, a las personalidades; salvémonos en las cosas, sometámonos durante un siglo, cuando menos, a la severa e inequívoca disciplina de las cosas»¹⁷. Ortega está metido ya en su famosa campaña antipersonalista y europeísta¹⁸. Se trata, pues, de la disciplina de la ciencia («Europa = ciencia: todo lo demás le es común con el resto del planeta»)¹⁹. Es claro, sin embargo, contra lo que se ha dicho, que la ciencia no representa para Ortega —ni aun en este momento— una instancia última. No la propone, en efecto, como tal, pues de ser así lo haría en absoluto, y no solo a «los españoles», ni solo «durante un siglo» —ni, por otra parte, él mismo está haciendo ciencia en sentido estricto—. Se trata más bien, eso sí, de un imperativo de «precisión», que es como hay que entender aquí la palabra «ciencia». Así, en *Algunas notas* (agosto 1908): «Cultura es el mundo preciso»... «O se hace literatura o se hace precisión»²⁰. En ese mismo artículo opone Ortega la veracidad a la sinceridad²¹, en claro contraste con *Glosas*, y llega al extremo de condenar la «autobiografía» como un «pecado» —otro aspecto de la tendencia objetivista—.

No podemos seguir demorándonos en estos escritos primerizos de Ortega. Basta y sobra con lo dicho para hacer ver que, al acercarnos un poco, incluso este pensamiento inicial suyo nos ofrece una faz más compleja de lo que esquemas demasiado simples podrían dejar traslucir. Hay, sin duda, en él una tendencia predominante hacia el objetivismo, pero hay también muchas otras cosas que permitirían establecer un nexo consecuente con las grandes ideas de su madurez. Pero esto espero que se vea mejor al examinar sus dos escritos más importantes para nuestro tema anteriores a las *Meditaciones*: *Renan y Adán en el Paraíso* —que son también aquellos en los que han insistido preferentemente quienes se han ocupado de este asunto—. Solo agregaré, como dato de algún interés, que ya en 1908 aparece también otro de los motivos, directamente relacionado con la verdad, que, con insistente reiteración, atraviesa la obra entera de Ortega: la idea de «sistema». Se inicia en *¿Hombres o Ideas?* (junio 1908) y vuelve en *Meier-Graefe* (julio 1908) y en *Algunas notas* (agosto 1908). «Un hábito mental que no he logrado dominar —dice en el primero de estos artículos— me impele a ver todos los asuntos sistemáticamente. Creo que entre las tres o cuatro cosas incommoviblemente ciertas que

poseen los hombres está aquella afirmación hegeliana de que la verdad solo puede existir bajo la figura de un sistema»²². En el segundo no aparece la palabra, pero sí la idea, y por cierto de un modo que ilumina bastante el sentido de lo que Ortega entendía por «sistema»: «Es tan grande la solidaridad que existe entre los elementos de la cultura, que buscando la verdad de uno de ellos se corre el peligro de hallar la de todos los demás»²³. En fin, en *Algunas notas* lo define con mayor precisión: «Exigir un sistema, como yo hago, no tiene nada que ver con los escolasticismos de la Sorbona»... «Pero en cada instante es preciso que la verdad del mundo sea un sistema o, lo que es lo mismo, que el mundo sea un cosmos o universo.» «Sistema es unificación de los problemas, y en el individuo unidad de la conciencia, de las opiniones...» «No es decente mantener en el alma compartimentos estancos, sin comunicación unos con otros; los cien problemas que constituyen la visión del mundo tienen que vivir en unión consciente. Cabe, naturalmente, no tener listo un sistema; pero es obligatorio tratar de formárselo. El sistema es la honradez del pensador»²⁴. La idea de sistema aparece, pues, ya en el Ortega más joven desprovista de toda estrechez formalista. No es todavía, claro está, la que después, cuando se encuentre en plena posesión de su metafísica, cristalizará en la fórmula: «la filosofía es *a fortiori* sistemática, porque su objeto es la vida humana, y esta lo es». Pero es ya una idea de sistema «abierto», por así decirlo —sobre todo, en su caracterización como «la solidaridad que existe entre todos los elementos de la cultura»—, en la que se puede advertir sin violencia la posibilidad de su evolución hacia la idea madura²⁵.

II

«RENAN»: REALISMO PLATONIZANTE Y TEORIA DE LA VEROSIMILITUD

En este artículo, de 1909, culmina la tendencia objetivista de Ortega. Es el primer artículo de su autor con categoría de ensayo, y corresponde, según Marías, juntamente con *Adán en el Paraíso*, a su «declaración de independencia»: «Ambos representan un nivel nuevo. Los dos significan lo que podríamos llamar una declaración de independencia»²⁶. *Renan* es también el primer trabajo en que Ortega se ocupa de la verdad como tema central. Y aquel que en mayor medida justificaría —si es que en algún caso se justificase— la calificación de objetivismo para su doctrina, según la cual, en efecto, la verdad se identifica con «lo objetivo», y, consecuentemente, «lo subjetivo, en suma, es el error», «lo verdadero y lo subjetivo son mundos contradictorios»²⁷. A mayor abundamiento, el propio Ortega, seis años después, en 1915, al incluir este ensayo en el volumen *Personas, Obras, Cosas* (1916), apostilló las expresiones más condensadas de esta doctrina con notas al pie de página en las que «abjura» de ella con locuciones que, en su concisión, traslucen el mal humor. Así, a la frase: «Lo subjetivo, en suma, es el error» le pone este comentario: «He aquí un pensamiento que hoy me parece muy equívoco» (nota de 1915); y a la expresión: «la secreta lepra de la subjetividad», este otro: «Repito que esto es blasfemia» (nota de 1915). Parece, pues, que el testimonio del propio autor, al poner tanto interés en desautorizar estas ideas, apoya la tesis que afirma su decidido *objetivismo*. No obstante, habría que preguntarse con más cuidado y precisión hasta qué punto y en qué aspecto o aspectos concretos se opone esta doctrina a

las que después profesará Ortega acerca de la misma cuestión. No hay que pretender ser más orteguiano que Ortega, pero tampoco hay que tomar ligeramente y sin reflexión sus propias rectificaciones, atribuyéndoles un sentido y un alcance que tal vez no tienen. La primera de ellas se limita a decir que el pensamiento de 1909 le «parece muy equívoco» en 1915. No dice, pues, siquiera que le parezca erróneo, sino «equívoco», esto es, ambiguo, poco preciso o, más exactamente, dotado de una doble significación —que ya veremos cuál es—. En cuanto a la segunda, es, en verdad, mucho más contundente. Citemos la frase completa que originó la nota: «En tanto no llegamos a Dios, y diluyéndonos en él perdemos la secreta lepra de la subjetividad [aquí viene la llamada], del yo individual, vivimos en una atmósfera de error»..., etcétera²⁸. Esto es lo que a Ortega, en 1915, le parece una «blasfemia». Evidentemente, Ortega se dejó ir en el citado pasaje a una formulación de su pensamiento exagerada en extremo. Hablar de la subjetividad, del yo individual como «una secreta lepra» que condena al hombre a vivir «en una atmósfera de error», parece equivaler, tomado al pie de la letra, entre otras cosas, a una declaración de escepticismo, lo que estaría en contradicción flagrante con todo el sentido de su pensamiento —incluso en este ensayo—. Pero tal conclusión sería precipitada y falsa. Por lo pronto hay que tener en cuenta —antes de concluir—: primero, lo que de recurso estilístico hay en la citada frase; y segundo, y sobre todo, el contexto de la misma —donde, por cierto, se reconocen los «derechos del yo»—. Entre las peculiaridades del estilo de Ortega, determinadas en buena medida por razones «circunstanciales» —como se ha señalado repetidas veces, incluso por el propio Ortega—, está la de haberse visto inducido con frecuencia a acuñar su pensamiento en fórmulas deliberadamente exageradas, para atraer la atención del lector —un lector, no se olvide, generalmente no versado en filosofía— hacia determinadas ideas que en ese momento le interesaba destacar con fuerza ante él. De ahí la necesidad de recurrir siempre al contexto si no se quiere malentender a Ortega, un contexto que trasciende de las páginas inmediatas para ampliarse a la obra y a la vida entera del autor: a la obra, porque, en efecto, los escritos ulteriores reobran sobre los anteriores, permitiendo una más justa apreciación de ellos, ya que es el suyo un pensamiento que se despliega a partir de varios núcleos de intuición muy tempranos y permanentes; a su vida misma, porque el pensar y el decir son, como mostrará el propio Ortega, acciones vivien-

tes, y no se pueden entender si no es en función de la situación de que brotaron y de su «por qué» y «para qué». Y esto, que es aplicable a la intelección de cualquier filosofema, reviste especial importancia en Ortega, por ser el suyo un pensamiento consciente y por principio —y no solo de hecho, pues así lo son todos— *circunstancial*. (Más adelante tendremos que explicar lo que esto significa, pues pertenece esencialísimamente a la doctrina orteguiana de la verdad.)

La extremosidad de las repetidas expresiones —y de alguna otra— en este ensayo puede explicarse sin duda, en gran parte, por el hecho de estar Ortega en aquella sazón empeñado en la mencionada lucha contra el «personalismo».

Creo que no podremos hacernos bien cargo del sentido de este texto —en el que Marías ve una pendulación entre el objetivismo y el subjetivismo, «entre la Imitación de las Cosas y la Imitación de los Sujetos»— si no realizamos antes alguna exploración semántica sobre los términos empleados por su autor, si nos limitamos a otorgarles su significación usual en filosofía —y esta elemental prescripción metódica habría que extenderla a la obra entera de Ortega, cuando no la realiza él mismo, cosa que con frecuencia sucede—. En efecto, los términos del lenguaje filosófico usual que Ortega maneja —en muchas ocasiones renuncia a ellos y aun los evita cuidadosamente para sustituirlos por otros tomados del lenguaje común— suelen estar matizados de significaciones peculiares a su «modo de pensar» personal. Además, hay que tomar en cuenta también el *uso* que de ellos hace el autor en cada caso, y que puede ser recto u oblicuo o metafórico, siendo este último muy frecuente. En fin, no hay que descuidar tampoco el hecho de que en Ortega los términos experimentan *variaciones* de significación, incluso dentro del mismo contexto inmediato— sobre todo en los escritos de juventud—, que no por ser leves —a veces casi imperceptibles— dejan de jugar un papel importante a la hora de fijar la interpretación de su pensamiento en cada momento de su evolución. Son éstas características que proceden tanto del «movimiento» interno de su elocución como del giro literario de la misma, y habrían de ser debidamente analizadas y filiadas en un estudio estilístico de su obra.

En el texto que nos ocupa los términos «filosóficos» que requieren con más urgencia esa dilucidación semántica son: «yo», «subjetivo», «objetivo», «cosas» y «verdad». Para nuestro tema nos interesan, sobre todo, los tres últimos. ¿Qué entiende Ortega aquí por «objetividad»,

«objetivo»? ¿Qué por «cosas» y «verdad»? Por lo pronto, atengámonos a la siguiente ecuación (que encierra el sentido central, la «constante» de este ensayo, establecida «metódicamente» en su *Introducción*): *Verdad = lo objetivo = las cosas*. Así, en las siguientes fórmulas: «Otra originalidad que no sea el descubrimiento de una *verdad objetiva*, la producción de una *cosa*, no puede admitirse»...²⁹ «No se olvide que la *verdad* tiene este privilegio eucarístico de vivir a un tiempo e igualmente en cuantos cerebros se lleguen a ella. Los teoremas geométricos cartesianos nada nos comunican peculiar al alma de Descartes: nos hablan de las propiedades que hay en las cosas»...³⁰. «Un espíritu cuyas operaciones todas crearan *verdad objetiva* carecería de subjetividad»...³¹. «Resumiendo: lo *objetivo* es lo *verdadero* y ha de interesarnos antes que nada: los hombres que hayan logrado henchir *más* su espíritu de *cosas* habrán de ser puestos en los lugares excelsos de la jerarquía humana»...³². «Abracémonos a las hermanas *cosas*, nuestros maestros: ellas son las virtuosas, *las verdaderas*, las eternas»³³. (Los subrayados son míos.)

En estricta correspondencia con estos pasajes, o corroborándolos vigorosamente por vía de contraste, podríamos espigar otros, como los siguientes: «Como se ve, lo verdadero y lo subjetivo son mundos contradictorios»... «Lo subjetivo, en suma, es el error» (ya citados)... «Al hombre, en cambio, fue otorgado este don angustioso de mantener frente al universo ilimitado un pequeño recinto secreto, donde solo él entra plenamente: lo íntimo, el *yo*. Se trata del que a veces es huertecillo apartado en que cultiva cada cual algunos errores, que les son peculiares, amorosamente»... «Otras veces la intimidad es»... «un bárbaro reducto inexpugnable desde el cual mueve el individuo guerra a los severos ejércitos de las verdades que le andan poniendo cerco apretado»³⁴. (Véase también más arriba la cita de «la lepra de la subjetividad».)

Podríamos, pues, establecer no una, sino dos ecuaciones opuestas término a término, en esta forma:

$$\begin{aligned} \text{Verdad} &= \text{Objetividad} = \text{Cosas} \\ \text{Error} &= \text{Subjetividad} = \dots \end{aligned}$$

Pero al hacerlo advertimos con perplejidad que el esquema queda cojo, que no es tan fácil, al menos de primera intención, hallar el ter-

cer término de la segunda ecuación, el opuesto a «cosas». Habrá, pues, que buscarlo, y esta búsqueda nos va a ser útil para precisar el sentido del término «cosas», que es, en definitiva, aquel sobre el que gravita el peso significativo del esquema entero, el término clave para entender la doctrina de la verdad que aquí expone Ortega.

En efecto, parece a primera vista claro que el término opuesto a «cosas» sea «personas», ya que son estas la sede natural, los *sujetos* —en el doble sentido psicológico y de inherencia— de la «subjetividad». Toda la *Introducción metódica* al *Renan* no hace sino afirmar —con las fórmulas ya conocidas y con otras no menos rotundas— esta oposición. Y, sin embargo, a la vista del ensayo entero, advertimos que es insuficiente, que la propuesta esquematización —aparte de lo que toda esquematización tiene de inexacta (o si se quiere de demasiada *exacta*), y con lo cual ya contamos al utilizarla— traiciona el pensamiento de Ortega de un modo esencial. Intentemos, pues, ver con más cuidado en qué medida dicha oposición puede, o no puede, sostenerse; es decir, en qué medida las «personas» son o no son también, de alguna manera, «cosas». Pero el fallar esta cuestión nos obliga a esclarecer antes de nada la significación del término «cosas». Preguntémosnos, pues, qué entiende aquí Ortega por «cosas».

En la mentada *Introducción* al *Renan* Ortega, retornando al tema de *¿Hombres o Ideas?*, comienza por establecer la oposición entre unos y otras y su decidida preferencia por las *ideas*, esto es, por las *cosas*: «En general —dice—, no concibo que puedan interesar más los hombres que las ideas, las personas que las cosas. Un teorema algebraico o una piedra enorme y vieja del Guadarrama suelen tener mayor *valor significativo* que todos los empleados de un Ministerio»³⁵. (Subrayado mío.) En este primer párrafo, por una parte, las cosas se oponen a las personas, no hay duda ninguna, pero por otra —y esto ya es más extraño— se identifican, al menos parcialmente, con las *ideas*. Cosa es, pues, aquí, diríamos, lo *impersonal*. Ahora bien, lo impersonal puede ser, al parecer, tanto una realidad individual, pero no *subjetiva*, por ejemplo, algo meramente físico, material —la piedra del Guadarrama—, como una realidad no material, pero universal —por ejemplo, «un teorema algebraico»—; es decir, una *idea*, «un nuevo pedazo de universo, un linaje de problemas objetivos, un haz de soluciones», en suma, «realidades universales»³⁶. Ortega parece descartar en seguida de su interés la primera posibilidad —la cosa meramente material—

para polarizarlo íntegramente en la segunda. Pero es que, en rigor, la primera posibilidad no existe, no es más que aparente: la cosa meramente material, *considerada en sí misma y como tal*, no es tampoco «cosa»; su interés y, en definitiva, su realidad se desvanecen totalmente en su extrema «insignificancia»; lo que importa, lo que tiene realidad —es decir, «cosidad»— es su «valor significativo» o, dicho en otros términos, el *sentido universal* que ella puede irradiar. No es casual que Ortega, al poner su ejemplo, nos hable de «una piedra enorme y vieja del Guadarrama»³⁷, en lugar de hablarnos simplemente de «un trozo de cuarzo». Un somero examen estilístico de la expresión empleada por Ortega nos mostraría en seguida varias cosas interesantes y a primera vista sorprendentes. Nos mostraría, por lo pronto, una intención de individualizar la cosa, de *situarla*, de limitarla en el espacio —la piedra es «enorme» y está «en el Guadarrama»— y en el tiempo —la piedra es «vieja»—. Pero de esa individualización brota precisamente —y aquí viene lo sorprendente— su «valor significativo» o, lo que es lo mismo, su *sentido universal*. En efecto, «un trozo de cuarzo» no es nada o casi nada: es una abstracción. Pero «una piedra enorme y vieja del Guadarrama», primero: es algo encajado en un universo espacio-temporal concreto; segundo: ese universo o mundo es concreto porque es *el de Ortega*³⁸; tercero: es la cosa acompañada de una interpretación o de una capa de interpretaciones (y por lo pronto una *poética*: hay en esa expresión un mínimo poema condensado); cuarto: merced a todo ello la cosa individual ha cobrado «valor significativo», *sentido universal*, se ha *universalizado*. (Estoy interpretando a Ortega un poco *après la lettre*, ciertamente, pero lo hago de intento, por la razón metódica antes expuesta del «recurso al contexto». En este caso el contexto —además del resto de este ensayo— se extiende hasta *Adán en el Paraíso* y las *Meditaciones del Quijote*, dos pasos más en la constitución de la idea que aquí estoy tratando de mostrar y que no es otra que la de «*conexión universal*», a la que habremos de referirnos cumplidamente en el comentario a esos dos escritos. En *Renan* la idea está aún confusa, pero indudablemente incoada y, sobre todo, «operando» *a tergo*, como diría el propio Ortega.)

La cosa individual asciende, pues, a *realidad universal*, es en verdad también realidad universal, merced a su *valor significativo*. Resumiendo lo hasta aquí averiguado, diríamos que para Ortega, en este

momento, «cosa» es: primero, lo *impersonal*; segundo, lo universal. Ahora bien, si esto es así, resulta que la oposición *cosa-persona*, si bien en un cierto respecto prevalece, en otro queda atenuada y aun desaparece totalmente. En efecto: primero, la persona *crea* objetividad, se proyecta en un ámbito de *universalidades*; pero, además, segundo, la persona, en cuanto ente individual —y en mucha mayor medida que el ente individual físico—, tiene también su «valor significativo», irradia y a la vez asume o resume «universalidad», y en cuanto lo hace entra también en la categoría de «cosa», en el sentido que ahora damos a este término —en cierto modo podríamos decir que en esa medida se «despersonaliza»—³⁹. Ya se habrá advertido que la noción de «universalidad» está siendo empleada aquí con una ambivalencia que requiere alguna aclaración. Esa ambivalencia o duplicidad de sentidos, naturalmente, es de la responsabilidad de Ortega, y es también, en mi entender, del mayor interés. De un lado, se trata todavía del concepto clásico de «realidad universal» en la vieja acepción platónica (ya veremos hasta qué punto este ensayo de Ortega está impregnado de platonismo; es quizá el punto culminante de la influencia platónica en Ortega, habiendo sido Platón toda su vida uno de sus grandes patronos intelectuales); pero, de otro lado —y ello es lo que ofrece verdadero interés—, apunta aquí ya un nuevo concepto, básico en la filosofía del Ortega joven. Según esta nueva significación, *realidad universal* será toda realidad *en cuanto forma parte sistemática del mundo o universo*, y ello quiere decir *en cuanto aparece peculiarmente conexa con todas las demás en una unidad de sentido*, siendo esa *unidad* la que le confiere su *universalidad*. Se trata, pues, por lo pronto, de la idea de «conexión universal», más arriba aludida, desarrollada por primera vez en forma suficiente en las *Meditaciones*. Podríamos, pues, hablar aquí de un «universal concreto» (en un sentido muy distinto del de Hegel, como se advierte). Los dos ejemplos traídos aquí por Ortega reflejan muy bien esas dos acepciones de la universalidad; un «teorema algebraico» —ejemplo tomado de la matemática, es decir, de la ciencia que más perfectamente ha representado siempre el manejo de *conceptos universales*, abstractos, en el sentido clásico de la palabra —y la «piedra del Guadarrama»— ejemplo extremo de cómo lo más inexpresivamente individual, lo más «insignificante» del mundo físico —un trozo de sustancia mineral— puede ser también entendido como *realidad universal*, en el nuevo

sentido de *universalidad* postulado. Ambos sentidos de lo *universal* están actuando ya en este momento en el pensamiento de Ortega, si bien confundidos aún. Pero si atendemos, más que a las fórmulas estrictas que Ortega nos va dando, a lo que efectivamente está *haciendo*, se ve claramente que lo que su mente busca es una posición superadora del viejo racionalismo platonizante y abstractista. Porque lo que en efecto está haciendo Ortega es ocuparse de un individuo concreto —Renan— y tratando de extraer de él su *significación universal* —es decir, poniendo en práctica, sin saberlo, el método preconizado en las *Meditaciones*: dado un libro, un cuadro, un hombre... «llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado».

Pero, sigamos adentrándonos por las «cosas». ¿Qué es lo que Ortega *ve* y nos muestra preferentemente como las *cosas*, lo *objetivo* en sentido ejemplar? Pues aquello que, de un modo u otro, puede considerarse como un «pedazo de universo». Pero esta expresión sería mal entendida si se pensase —como se hace cuando se la oye o lee sin más aclaración— en una parte o trozo cualquiera del universo físico. En lo que Ortega piensa ante todo, por el contrario, es en un «universo cultural». Lo único que, como parte de un universo físico o natural, aparece a guisa de ejemplo —y ello para no volver a ser mencionado— es la «piedra del Guadarrama», y aun esta, según hemos visto, solo en cuanto a su «valor significativo», que es como decir a su encaje en un mundo cultural. En todo el resto del ensayo, las «cosas» a que Ortega se refiere son más bien *obras* del hombre, y, sobre todo, del genio creador, «genio significa la facultad de crear un pedazo de universo, un linaje de problemas objetivos, un haz de soluciones»... Genio es quien posee «la potencia suma de energía cultural: la de crear realidades universales». Si la obra de un autor «ha llegado a ser un pedazo del universo (como acaece a la mecánica de Newton), si representa una verdad científica o ética o bella, a su creador llamaremos genio y original. Otra originalidad que no sea la del descubrimiento de una verdad objetiva, la producción de una cosa no puede admitirse. El prototipo de la originalidad es Dios, origen, padre y manadero de todas las cosas»... «Esto son, en realidad las obras geniales: partes del mundo»⁴⁰. Otros ejemplos que Ortega pondrá —además de los citados— de esas «cosas» más cosas, de esos «pedazos de universo», son: la geometría analítica de Des-

cartes, el *Quijote*, los *Borrachos* de Velázquez, *El Caballero de la mano al pecho* del Greco.

A continuación —y tras lanzar una vez más su admonición de «salvación» en las cosas: «salvémonos en las cosas del naufragio íntimo»—⁴¹, Ortega resume con gran claridad lo que entiende por «cosas» en este lugar: «Cuando hablo de cosas quiero decir ley, orden, prescripción superior a nosotros, que no somos legisladores, sino legislados. Pero, entendámonos: esa ley no necesita ser físico-matemática; el gran poeta y el gran pintor son asimismo humildes y fervientes siervos de lo objetivo. Mientras escribió *El Quijote* mantuvo ciertamente Cervantes encadenado y mudo su *yo* personal, y en su lugar dejó que hablaran con la voz de su alma las sustancias universales. De manera análoga Velázquez convirtió su corazón en una taberna para poder pintar aquellos hombres ebrios que, puestos en el lienzo del museo, perpetúan eternamente su ejemplar borrachera. Así, pues, me atrevo a decir que la escuela fundamental, insuperable y decisiva para nosotros ha de ser la Imitación de las Cosas»⁴².

Se trata de la expresión máxima del «realismo platonizante» de Ortega: las verdaderas realidades, las verdaderas «cosas» —o las «cosas verdaderas», «virtuosas», «eternas», son, pues, las im-personales o supra-personales, las *universales* (ahora, en el primer sentido de *universalidad* de los dos anteriormente distinguidos); su universalidad es la ley, el orden, la «prescripción superior a nosotros». ¿No estamos ante algo muy parecido a las ideas platónicas, un orden objetivo y eterno de esencias —las «*sustancias universales*»— que domina y prevalece sobre toda posición «personal», y ante el cual el sujeto individual no tiene nada que hacer, si no es *identificarse* con él, aceptarlo en su inmutable legalidad y *presencia* y someter, convertir, asimilar a él su espíritu, su propio ser, aunque ello implique una suerte de autonegación? Esa *asimilación* o *imitación* —recuérdese la *mimesis* platónica— de las «cosas», esa *conversión* espiritual a ellas, es para Ortega la verdad en este momento de su andadura mental (aunque, como veremos, no es «toda la verdad»). Ortega recuerda, en efecto, a Platón, y lo trae a comento como ilustración —como corroboración ilustre— de su pensamiento. «Amar la verdad» —dice— «es sentirse llevado imperiosamente a descubrirla, a inventar nuevas certidumbres, a vencer la concupiscencia del propio corazón, que se complace tardeando sobre la *apariencia* de las cosas»⁴³. (Subrayado

mío.) «Sobre esto conviene que no haya duda —agrega—. «Platón descubre el origen de la ciencia en este amor, este Eros, este afán de contemplar las cosas en sí mismas y no en los juegos de placer y dolor que dentro de nosotros producen. En la *Constitución civil* o *República* pone al amante de la verdad —filósofos— formando una clase especial dentro del linaje de los curiosos —*filotheámones*—, de los amigos de mirar, y cuando busca un nombre expresivo para la ciencia, no logra hallar otro más exacto que «theoría», visión, contemplación. Los últimos fundamentos de la verdad, en fin, llámanse en Platón «Ideas», es decir, intuiciones, puntos de vista»⁴⁴.

El sesgo platónico de la doctrina parece inobjetable. Incluso cuando no se trata ya de ciencia, de razón, sino de arte, subsiste la concepción esencialista, «ejemplarista». A través del artista hablan las «sustancias universales». Así, en el *Quijote*; así también cuando Velázquez nos descubre la «borrachera ejemplar», la esencia misma, el paradigma de la embriaguez, o cuando el *Hombre de la mano al pecho* (como nos hará ver después) nos da una cifra ejemplar de española. Y cuanto más absoluta es esa inhibición, cuanto más pura y «objetiva» es la visión esencial del artista, cuanto más impassible y «contemplativa» es su pupila frente a la «realidad ideal», tanto más se acerca el arte a la verdad, tanto más *verosímil* es (ya veremos que la esencia del arte es aquí para Ortega la «verosimilitud», el «tercer mundo» de lo «verosímil»).

Verdad es, pues, respeto a las «cosas», régimen de abstención del *yo* —que es la voluntad, la inclinación, la arbitrariedad o el capricho, o bien «los juegos de placer y dolor»— frente a ellas; aptitud visiva, («entusiasmo visual» —siguen las resonancias platónicas—), reflexiva, especulativa: dejar que las «cosas» se *reflejen* en mi espíritu, hacerme *yo* espejo, «*speculum*»: Eros, pasión de ver⁴⁵.

(Y, tras el amor platónico, el spinozista «*amor intellectualis*»: «Este amor a la verdad, que se contenta con ver, es una acción pura, intelectual, algo así como lo que Spinoza llamaba «*amor intellectualis Dei*»)⁴⁶.

Así es como aparecen las «cosas» y la verdad en la primera parte del *Renan*. Después veremos cómo, más adelante, Ortega llama a ese «orden objetivo» «convención» y «ficción» y de qué modo se pueden compaginar —si es que se pueden— ambas series de atributos.

¿Estamos ya en condiciones de completar nuestro esquema?

¿Qué es lo que en él se opone a las «cosas», a ese «orden objetivo» tal como resulta de esta primera caracterización? Por una parte, no hay duda, a las «cosas» se opone el *yo*, en su irreductible individualidad e *intimidad*, ese *yo*, que representa el capricho frente a la «ley»; la anarquía de los instintos e inclinaciones, los «juegos de placer y dolor», el «desorden del corazón» frente al «orden racional» de las esencias; el fuero del sujeto, que es la barbarie de la pura naturaleza, frente al conjunto de las normas, que es la cultura. Esto parece bastante diáfano. Pero ¿es suficiente? No, en mi entender. Apretemos un poco más la cuestión. Decir que a las «cosas» se opone el *yo*, el sujeto, sin más, sería casi repetir en la tercera oposición de nuestro esquema el segundo término de la segunda: «subjetividad». Planteemos, pues, de nuevo el problema en los términos de la más vieja tradición filosófica —que, en este punto, sigue siendo válida—. En última instancia, aquí —como en cualquier doctrina de la verdad— donde hay que hacer pie es en la idea de la realidad en que la noción de verdad va sustentada. Es, pues, ineludible apelar siempre, como a un último estrato fundamentador, a lo que tradicionalmente se viene llamando «verdad ontológica». El problema de la verdad nace, como es sabido, con la metafísica misma y es inseparable de ella, o, lo que es lo mismo, nace con la escisión de la realidad en dos vertientes o *mundos*: uno *aparente*, inmediatamente dado, y por lo visto *insuficiente* por sí mismo, inconsistente de algún modo; otro *latente*, *oculto*, no *dado* (puesto que hay que buscarlo), *suficiente* y *consistente*. El primero es, a la vez, denunciador y encubridor del segundo —en el cual, por otra parte, reposa y *consiste*— y este, el segundo, por ser base y fundamento de aquel, *consistencia* suya, y, además, por ser *consistente*, *suficiente* en sí mismo, por reposar en sí, es considerado como el «verdadero ser» o la «realidad verdadera». Así, desde Parménides. La verdad, pues, lo es primeramente *del ser* o de la realidad, y solo porque hay *verdadero ser*, se puede hablar luego de una verdad del pensar (del νοεῖν y del λόγος), que asume este atributo, justamente, cuando, descubriéndolo (αλήθεια), lo *ve* (νοεῖν) y lo expresa (λόγος). El carácter veritativo le es, pues, *comunicado* al pensamiento por el ser, por la realidad (o, dicho en términos de la escuela, la «verdad lógica» tiene su fundamento y razón de ser en la «verdad ontológica»). En la verdad, pues, *comunican* el ser y el pensar, y en el

cómo de esa radical *comunidad* estriba la aporía genuina, el problema nuclear de la verdad. Decimos que esa comunidad es radical, porque, en efecto, se trata de una convergencia-límite, que no admite un «más hondo» o un «más allá»⁴⁷, pues, de admitirlo, la verdad estaría en ese «más allá» y no en cualquier *aproximación* a él—. Esta convergencia o *con-versión* de pensamiento y ser, es, en efecto, tan íntima y profunda que, en puros términos de esencia, la de la verdad exige entenderla como una *convertibilidad* (en el sentido lógico-metafísico en que, en la doctrina clásica de los trascendentales, se dice que el Ser y el Bien o que el Ser y la Verdad «se convierten»), es decir, como una *identificación*. Lo cual fue visto ya por Parménides, y de una vez para siempre, al acuñar su famosa expresión: «el Ser y el pensar son lo mismo (ταυτόν)». Con esta fórmula Parménides no dio una solución, por supuesto, pero planteó definitivamente el problema radical de la verdad, que no es otro que este de la identificación, mismidad o «tautonía»⁴⁸ del εἶναι y el νοεῖν, del ὄν y el λόγος, de la realidad y el pensamiento, justamente *en la verdad*⁴⁹.

Ganaríamos, por tanto, creo yo, un punto más de claridad en la cuestión que nos ocupa si nos preguntásemos: primero, cuál es aquí para Ortega la *verdadera realidad* y cuál la meramente *aparencial*; segundo, cuándo *vemos o pensamos* esa realidad verdadera; y, tercero: cómo tiene lugar la *identificación* entre realidad y pensamiento. Todo lo que sigue —y aun lo que ya se ha dicho— es, en rigor, respuesta a estas preguntas. Pero el mero hecho de haberlas formulado nos da ya la clave para completar nuestro esquema, pues si la «verdadera realidad» es para Ortega, según hemos visto, las «cosas», su opuesto será, más bien que los «sujetos», *yos* o «personas», las meras *apariencias*. Y ya sabemos que estas son lo que la realidad ofrece a nuestra mente cuando, en lugar de atenernos a la pura «visión intelectual», nos abandonamos a «la concupiscencia del propio corazón, que se complace tardeando sobre la *apariencia* de las cosas» (subrayado mío). Las *apariencias* surgen, pues, ante nosotros, formando un «mundo» cotidiano y trivial —un mundo de «atracciones» y «repulsiones», que es también, en su última esencia y elementalidad, la estructura del mundo animal—, cuando nuestra relación con las cosas consiste en someterlas a los movimientos de nuestra subjetividad en desearlas o repugnarlas, en fruir o sufrir por ellas, en interpretarlas a la medida de nuestro interés o arbitrio—. Entonces ellas se esconden, se retraen

sobre ellas mismas, defienden celosamente su ser —su verdad— y nos ofrecen solo máscaras suyas —el vario resbalar sobre ellas de la corriente de nuestros afectos y deseos—. Lo que de las cosas entonces vemos es solo su «inconsistencia», su imagen borrosa, es decir, su envoltura sensible, su movediza superficie encubridora ⁵⁰.

El esquema propuesto quedaría, por tanto, completo en la siguiente forma:

Verdad = objetividad = cosas («consistencias», «valores significativos»...etc.)

Error = subjetividad = apariencias.

Donde el último término de la segunda ecuación —«apariencias»— hay que llenarlo con el contenido que acabamos de exponer, más todos los opuestos al contenido del término «cosas» desplegado hasta aquí.

Esta es, a mi juicio, la interpretación más viable de la primera parte del *Renan*.

La segunda cuestión —de las tres que acabamos de proponer—: cuándo *vemos* o *pensamos* la verdadera realidad, esto es, las «cosas» en su verdad, plantea, si nos atenemos rígidamente al esquema establecido, problemas poco menos que insolubles. En primer lugar, la concepción del *yo*, del sujeto, que esta doctrina, tomada con tal rigidez, implicaría: la unidad del *yo* quedaría desgarrada en dos zonas antagónicas y, en definitiva, de régimen, estructura, y funcionalismo inconciliables. Es difícil creer que Ortega pudiera sustentar tal concepción, y es claro, como veremos, que nunca la sustentó (antes al contrario). En segundo lugar, si sujeto y objeto, si *yo* y «cosas» se oponen en forma excluyente, si son términos incoincidentes por principio, es obvio que el sujeto nunca podrá realizar la asimilación al objeto, la peculiar *adaequatio* en que la verdad consiste. La identificación, la comunidad sujeto-objeto que constituye la *situación de verdad*, el *fenómeno verdad*, es, en suma, imposible. El «objetivismo», pues, llevado a su extremo, desemboca en radical escepticismo. Pero es evidente que tampoco es este el sentido de las fórmulas orteguianas —ni aun de las más extremadas—. Por lo pronto, Ortega prescribe como un imperativo humano la «Imitación de las Cosas», es decir, la «vía de la verdad», por tanto, supone su posibilidad. Ciertamente es que «la absoluta objetividad significa una meta infinitamente

remota, a la que solo podemos aproximarnos, sin tocarla nunca» ⁵¹. Pero no es menos cierto que «la humanidad es el camino» hacia esa meta; es más, avanza hacia ella «sin titubear, con ruta estricta; sobre su mole enorme no tiene la casualidad ni el error influjo perceptible» ⁵². Es el individuo el que «oscila y se pierde, tropieza y se cansa, adelanta y torna lo andado» ⁵³. Lejos, pues, de ser ajena al hombre la verdad, es aquello que lo define, que lo constituye como tal, que lo orienta en su marcha secular a lo largo de la historia. El individuo, en cuanto tal, vive «en una atmósfera de error», pero en cuanto parte o momento solidario de la humanidad histórica va hacia la verdad, aun sin saberlo, derechamente. Y va hacia ella sin abolir su individualidad —cosa imposible—, sino precisamente «desde» ella. ¿Cómo así, dada la inconmensurabilidad de principio entre lo objetivo y lo subjetivo? Solo de una manera: a condición de que el ser humano tenga la extraña capacidad de *asimilarse* a lo que no es él, de *convertirse* a ello, de *comunicar* con ello y, en cierto modo, de *ser* ello (como ya decía Aristóteles que el alma era, en cierto modo, todas las cosas). Ahora bien, esta extraña posibilidad constituye la esencia misma del espíritu. Se trata de «ampliar nuestra morada interior y de enriquecerla realmente», de «invadir la inagotable diversidad de los seres, haciéndonos iguales a cada uno de ellos multiplicando nuestras facetas de sensibilidad para que el secreto de cada existencia halle siempre en nosotros un plano favorable donde dar su reflexión» ⁵⁴. Hay, pues, en el yo una constitutiva apertura a las cosas, raíz de la posibilidad de la verdad. En qué medida esa posibilidad se realice o no en el hombre «de hecho», es otra cuestión; lo esencial es que, en alguna medida, *siempre* se realiza. Así como no es posible el hombre sin el error ⁵⁵, tampoco hay hombre sin verdad. La subjetividad es generadora de error, pero, en tanto en cuanto el sujeto se abre a lo objetivo, participa también de la verdad. Y aquí viene algo importante: esa participación es susceptible, no solo de *grados*, sino también de *modos*. Los grados pueden serlo «de certidumbre con respecto a lo verdadero» y de amplitud *dentro* de lo verdadero. En cuanto a los *modos*, Ortega alude a ellos ya al principio de su ensayo cuando habla de «una verdad científica o ética o bella», y, en realidad, la mayor parte del *Renan*, y la más original y fecunda en mi entender, está dedicada a describir uno de estos modos, el más importante de todos después (?) del modo primario que es la verdad «estricta» o «científica»: se trata de la *verosimilitud*. Al pronto, parece más un «grado» que un «modo»,

pero no lo es ⁵⁶: «Es la verosimilitud semejanza a lo verdadero, mas no ha de confundirse con lo probable. La probabilidad es una verdad falta de peso ⁵⁷, digámoslo así, pero verdad al cabo. Por el contrario, lo verosímil preséntase a la vez como no verdadero y no falso—. Cuanto más se aproxime a la verdad estricta aumentará su energía, con tal que no se confunda jamás con ella» ⁵⁸. La verosimilitud no es, pues, «un grado menor de certeza con respecto a lo verdadero, sino un género distinto de certeza y más precisamente una certeza de distinto origen. La certeza científica nace cuando el hecho nuevo»... «parece ajustarse al sistema de conceptos y leyes que ya tenemos formulado. Sabemos que»... «es un caso particular de una ley, sabemos que esta ley es cierta por tales y tales razones. Podemos recorrer uno a uno todos los eslabones de la cadena científica, porque son relativamente muy pocos. La ciencia acota un mísero recinto luminoso sobre la infinita tiniebla de lo desconocido».

«La certeza de lo verosímil es, por el contrario, una aquiescencia sentimental» ⁵⁹.

Se dirá quizá que, según el propio Ortega, la verosimilitud cae fuera del campo de la verdad, y, por tanto, no es un *modo* de ella. Respondo: primero, que no estamos hablando de «modos de la verdad», sino de «modos de *participación*» del hombre en la verdad; segundo, que con ello no está, sin embargo, prejuzgado si lo que Ortega llama «verosimilitud» puede ser o no interpretado también, pese a sus palabras, como un «modo de la verdad» —eso habremos de verlo—.

¿Qué papel desempeña lo *verosímil* en la vida del hombre y, más concretamente, en su relación con el mundo, y más aún en su relación cognoscitiva, o de «saber», con él?

Lo primero que Ortega nos dice es que es un «tercer mundo», que no es el de lo verdadero ni el de lo falso, pero en el que «aquellos dos antitéticos» «se penetran» ⁶⁰. Es, pues, un mundo «centáurico», pero donde el centauro es el hombre mismo. Por eso nos ofrece «profundas y severas enseñanzas de humanismo». «Arte y religión, poesía y mito, con la riqueza inagotable de sus formas, son el contenido de este mundo» ⁶¹. *El hombre con la mano al pecho*, por ejemplo, no es ni una verdad ni una mentira. Sin embargo, *tiene* una realidad o, mejor, la *expresa*: una «realidad bronca y vibrante que avanza sobre nosotros» desde el cuadro. No es un hombre *real*, ciertamente, pues cae fuera del «mundo de lo real», que es el «sometido a leyes cono-

cidas» —por tanto, no es «verdad»—; pero, por otra parte, nos da «una realidad que expresamos con la palabra españolismo —mucho más cierta y plenaria que cuantos españoles hemos visto y tratado—»⁶²; si hubiéramos conocido al modelo, «persistiríamos en afirmar que el hombre pintado contiene mucha más realidad y verdad española» que él. «No es, por tanto, una mentira.» Es, pues, «una existencia intermedia, semi-verdad, semi-error, que puebla un mundo infinitamente más amplio, más viejo y más rico que el de las realidades inequívocas. Es el mundo de lo verosímil»⁶³. Bastan estas citas para mostrar que Ortega está usando aquí las palabras «realidad» y «verdad» en dos sentidos diferentes: uno estricto, «estrecho», y otro lato, que es el más vivo, el que mejor responde a lo original y auténtico de su pensamiento. Es *Renan* un ensayo lleno de contradicciones «formales», como corresponde a una mente en la que se está librando en ese momento una lucha dialéctica entre conceptos ya claudicantes y quizá por eso mismo afirmados con «demasiada» energía —los de la tendencia «objetivista» y «cientificista»— y otros aún no cuajados, pero que pugnan por adquirir perfiles concretos y suplantarse a los primeros —aquellos que apuntan ya a un pensar propio: el que conoceremos más tarde con el nombre de «doctrina de la razón vital»—. La verdad en sentido estricto de que habla Ortega es la de la «razón pura», matemática o físico-matemática. Pero ya vemos que la realidad a que esa verdad nos da acceso es sólo una pobre y limitada parcela de la realidad: «un mísero recinto luminoso sobre la infinita tiniebla de lo desconocido». El resto, es decir, «la inagotable riqueza» de lo real, queda al margen de ella, y solo nos es accesible a través de esas otras formas de intuición del «mundo de lo verosímil». Ortega insiste, casi machaconamente, sobre este aspecto de la *riqueza* de ese mundo. Y esta realidad varia e inagotable podría ser «equívoca» frente a las realidades «inequívocas», «exactas», de la ciencia, pero no por eso deja de haberla; más aún: es ella la «verdadera» realidad con que y en que nos encontramos, con que, queramos o no, tenemos que habérnoslas. En una palabra, bajo la especie de «el mundo de lo verosímil», Ortega parece estar palpando ya oscuramente la realidad de la «vida». Algunas expresiones suyas parecen chispazos de clarividencia anticipadora: «el mundo de lo verosímil es el mismo de las cosas reales sometido a una interpretación peculiar: la metafísica»⁶⁴. «Hay un término en Platón»... «capaz, en mi opinión, de un fecundo desarrollo;

me refiero a la palabra que para ellos definía la vida: *pleonexia*, es decir, aumento, henchimiento. Vivir es crecer ilimitadamente; cada vida es un ensayo de expansión hacia lo infinito»⁶⁵, etc. ¿No se anuncia ya en estas frases, aunque muy vagamente aún, el despuntar de una idea capaz de absorber en sí la del *yo* y la de las cosas, en necesaria y mutua correlación existencial? Ortega no pasa de ver todavía esa realidad como una realidad «cultural» —contraponiendo los dos conceptos de naturaleza y cultura— o «histórica» (sin atribuir a esta última todavía la significación metafísica de que luego la llenará). Pero que esa realidad es la «radical» está ya, sin duda, «presentido» —incluso habla en una ocasión de la «significación metafísica del arte y de los mitos»⁶⁶, es decir, de ese mundo de lo verosímil. Ahora bien, ¿cómo tomar contacto *intelectual* con esa realidad? Ortega no está seguro todavía de que ello sea siquiera posible. Sabe ya, desde luego, que «el desgranado montón de hechos históricos» no es aprehensible «con los hábitos de la exactitud» propios de la ciencia. Advierte, por otra parte, que es necesaria una síntesis, una comprensión unitaria de esa ingente variedad, de ese torrente de hechos que constituye lo humano. Pero cree que esa síntesis es «una operación trasreal, en cierto estricto sentido sobrenatural», y que los instrumentos adecuados para llevarla a cabo son «instrumentos de poesía» —en definitiva, la *metáfora*—. Aún no ha germinado en él la idea de una razón capaz de aprehender la fugitiva e «inexacta» sustancia de la realidad histórica, de una «razón histórica», ni ha visto todavía que entre la ciencia y el arte no existe la oposición con que suele entenderse —pues también la ciencia se compone, en resolución, de metáforas—. Por eso no se atreve a hablar de «verdad» refiriéndose a esa realidad, y habla solo de «verosimilitud». Hay, sin embargo, un párrafo en que se denuncia lo próximo que está ya a aceptar la posibilidad de un «conocimiento» de ella. Es aquel en que propone tal finalidad como tarea de la filosofía: «de aquí que la labor filosófica por excelencia sea buscar tras esas crueles diferencias y limitaciones» —se refiere a las de los hechos humanos o históricos— «una sustancia colectiva, homogénea e idéntica. El magno saber del sabio, historiador o moralista, es intentar la reconstrucción de la unidad fundamental, es ir adobando, tras de la variedad de los hombres, la unidad humana»⁶⁷. ¿No hay ahí, aunque muy vaga, aunque muy imprecisa y oscura, una anticipación de lo que va a constituir para Ortega la misión esencial de la

filosofía, hoy: la elaboración de una «teoría» de la vida humana?

Hemos visto el tipo de certeza que corresponde a lo «verosímil», que era una certeza o «aquiescencia sentimental». Esto quiere decir, por lo pronto, que es una certeza sin «por qué», de la cual no podemos «dar razón», como lo hacemos con la certeza propia de la verdad científica. («¿Por qué vemos en el *Hombre de la mano al pecho* una serie inacabable de realidades españolas? No lo sabemos...»); en este sentido concreto decimos que es una certeza «irracional». Pero Ortega va a mostrarnos insistentemente, a lo largo de toda su obra granada, que los últimos fundamentos de la llamada «razón» son ellos irracionales; que la razón es «una breve isla rodeada de irracionalidad»⁶⁸ —idea que ya está de algún modo presente en el citado párrafo—: «La ciencia acota un mísero recinto luminoso»..., etc., aunque sin saber bien por qué. Vista a esta luz, la diferencia entre verdad y verosimilitud se acorta considerablemente. En efecto, la semejanza, la *similitud* de lo *vero-símil* con la verdad radica en que ambas son certeza; la diferencia estriba en el indicado origen de ambas certezas. Pero si resulta que, a la postre, el origen de la certeza *racional*, su último fundamento, es también irracional, es decir, es también una certeza sin «por qué», ¿no se desprende de ahí con necesidad que el fundamento último de la verdad es también lo verosímil o —si se quiere— a la inversa, que lo verosímil tiene o puede tener también carta de ciudadanía en el territorio de la llamada «verdad»? La certeza de lo verosímil es, diríamos aquí, la de la fe o, dicho en términos orteguianos, la de la *creencia*. La fecunda distinción entre ideas y creencias, tan importante en la doctrina del conocimiento —y en la de la vida— de Ortega, está ya prefigurada —vemos— en esta distinción entre verdad y verosimilitud⁶⁹. Pero la llamada «razón» —mostrará Ortega— reposa también en creencias. Esto por lo que se refiere al aspecto subjetivo de la certeza. Mas si atendemos al aspecto objetivo o de realidad de la misma, esa relación de fundamentalidad se confirma también con sorprendente paralelismo. En efecto, «el mundo» de lo verosímil, «ese universo ilimitado, está construido con metáforas»⁷⁰. Ahora bien, «suprímase de nuestra vida todo lo que no es metafórico y nos quedaremos disminuidos en nueve décimas partes. Esa flor imaginativa tan endeble y minúscula *forma la capa incommovible de subsuelo* en que descansa la realidad nuestra de todos los días»⁷¹. (Subrayado mío.) Si, por otra parte, recordamos que el conocimiento para Ortega, incluso el más riguroso, incluso el científico,

tendrá también una consistencia metafórica, no parecerá tan descaminada mi afirmación anterior de que lo que verdaderamente cuenta, lo vivo del *Renan* no está en su presunta doctrina «objetivista», sino en su teoría subjetivo-objetivista de la *verosimilitud*. Lo que hay de objetivismo en el *Renan* es solo, repito, manifestación —exagerada quizá por su misma debilidad— de una posición intelectual ya inerte, que se afirma antes de morir totalmente, cuando la mente de Ortega se orienta ya hacia una nueva concepción de la realidad y, por tanto, de la verdad.

Veamos ahora la antinomia —aparente o real— que señalé de paso entre el mundo de las normas, valores, etc. —el «mundo» cultural—, considerado como «lo objetivo» por excelencia, y el «convencionalismo» que Ortega le atribuye después. Porque resulta, efectivamente, que «todas esas nobilísimas normas son convenciones, no corresponde a ellas ninguna realidad material: no son cosas, son *condensaciones de espíritu*»⁷². «¿Qué es la cultura sino un convencionalismo?»⁷³. En cuanto se franquea la línea de lo puramente animal y comienza lo humano, comienza también la convención, lo «artificial». Pero ¿no eran estas las «cosas» en el sentido fuerte de la palabra, las cosas cuya imitación proponía Ortega como imperativo de verdad, contraponiéndolas a las apariencias subjetivas? ¿No resulta contradictorio calificarlas ahora de «convenciones»? ¿No quedan con ello «subjetivizadas»?

Este crudo planteamiento de la cuestión servirá para aclararnos aún más el sentido del presunto «objetivismo» orteguiano. No hay contradicción, porque lo «objetivo» sigue siendo para Ortega algo que está por encima del fuero individual del sujeto; este carácter no le es arrebatado por su «convencionalidad», antes bien le es reconocido y ratificado por el *con* de esa *convención* (*conventum*, de *cum-venire*); los individuos vienen a *con-senso*, a *coincidencia*, abdicando su irreductible espontaneidad natural en aras de lo *común* —que es la cultura—, por virtud del reconocimiento, de la aceptación de la norma. La cultura aparece así como el lugar geométrico —o, mejor, metafísico— del *consensus gentium*, de la unidad del espíritu. Lo convencional no tiene nada que ver con lo arbitrario, aunque sí con la «ficción». Los sistemas normativos son, efectivamente, ficciones; pero, entiéndase: «ficciones bien fundadas a lo largo de la solidaridad histórica: la lógica, la ética, la estética y la *bonne compagnie*»⁷⁴. Esa es la verdadera realidad, el «mundo» en que vivimos: un mundo histórico. Lo otro, lo «natural», no es propiamente humano (anticipación remota de: «el hombre no tiene naturaleza, sino

historia»). Un mundo, pues, integrado por estructuras de sentido, y esto quiere decir un mundo-para-el-hombre, vinculado *ab origine* a eso que se suele llamar «espíritu». Si la naturaleza es la materia, la cultura, el «espíritu», pone la *forma*, el orden. Ahora bien, las cosas, las verdaderas cosas, son unidades de sentido («condensaciones de espíritu») y, en cuanto tales, comulgan todas en un «parentesco solemne», que es el de su multívoca «significación universal» —así como el hombre *comunica* o comulga con ellas, y con los demás hombres, en la verdad. ¿Ficciones? Sí, pero «bien fundadas». A la realidad funcional que es la vida humana le pertenece la ficción como una de sus dimensiones más genuinas, profundas y esenciales. La función *fictiva*, creadora de formas, abarca la totalidad de los aspectos o direcciones de la expansión histórico-cultural que es la vida, desde la ciencia hasta el folklore. Para Ortega todo ello caerá dentro del campo inmenso de la imaginación o fantasía —otro de los motivos permanentes y centrales de su filosofía, ya presente también en el *Renan*—⁷⁵. «La imaginación eleva los seres y objetos de la trivialidad que les es natural a una vida más noble y más densa; hace de ellos símbolos, formas representativas»⁷⁶. Ese ser cada cosa símbolo de las demás, esa resonancia o eco que las demás, que el universo, da en cada una, y que es el origen de la idea de «conexión universal», es también una de las raíces de la noción de «perspectiva» (pero aquí no es Leibniz, sino, curiosamente, Spinoza, el venerable antecesor de este concepto.)

El rasgo más característico de la noción de «verdad» en el *Renan* es quizá el de *comunidad* o *comunicación*⁷⁷. Ese carácter *comunitario* tiene tres dimensiones: primero, en la verdad *comunica* el hombre con la realidad, con el ser, con el universo; segundo, comunica o «comulga» con los demás hombres, con la humanidad, justamente *en* la verdad, es decir, en la solidaridad suprema de lo «objetivo»; tercero, cada verdad comunica con todas las demás en su complejión sistemática —rasgo que, si no explícito, está postulado en el anterior—. Aún podría agregarse una cuarta dimensión: la que procede de la íntima afinidad o congruencia entre la verdad *sensu stricto*, la del pensamiento puramente intelectual o «científico», y las cuasi-verdades («vero-similitudes») del arte, el mito, etc., esto es, de las grandes formaciones de la cultura. Podría preguntarse entonces si el individuo *en cuanto tal* no desempeña papel alguno en la constitución de la verdad. Esta pregunta ya ha sido ampliamente contestada. La noción de «perspectiva», en la que tan esen-

cial función compete al sujeto, precisamente en su irreductible individualidad, no parece tener mucho que hacer en este ensayo. Y, sin embargo, no falta tampoco un rápido vislumbre de ella. Es un pensamiento que, aunque atribuido a Renan, Ortega hace suyo —como otros muchos en este escrito—. Helo aquí: «El mundo —exclama— es un coro inmenso en donde cada uno de nosotros está encargado de una nota»⁷⁸. La «Imitación de las Cosas», en efecto, debe complementarse con la «Imitación de los Sujetos».

* * *

He dedicado al *Renan* quizá demasiado espacio. No hay que olvidar, sin embargo, que se trata de un escrito de significación excepcional —no solo para nuestro tema, sino para el pensamiento en general de Ortega— por el hecho de ser el *primer ensayo* de su autor —así como las *Meditaciones del Quijote* son su *primer libro*—. Es, en efecto, el primer texto al que, con todas las salvedades que se quiera, puede convenir ya la calificación de «filosófico». Es, por otra parte, uno de los trabajos que menos ha beneficiado de la atención que, a mi juicio, le era debida, acaso por encontrarse en el momento más vacilante de toda la trayectoria intelectual de Ortega y resultar por ello el menos «claro» y coherente (ya *Adán en el Paraíso*, a solo un año de distancia, está claramente encajado en la línea de la «filosofía orteguiana» —vamos a ver inmediatamente con qué signo concreto—). Me interesaba, pues, mostrar cómo hay en él más coherencia de la que suele reconocérsele; coherencia no solo interna, sino también con el subsiguiente pensamiento de Ortega.

III

«ADAN EN EL PARAISO»: LA «VIDA» Y LA «PERSPECTIVA»

¿Qué representa *Adán en el Paraíso* en la génesis del concepto orteguiano de «verdad»? Por lo pronto algo muy importante: la primera aparición de la noción de *perspectiva*, ya entendida y orientada en el sentido en que ha de desarrollarse más tarde en el pensamiento de Ortega (en los escritos anteriores, aunque el nombre esté ya presente, no así el concepto pleno, no así el sentido). En segundo lugar, la primera expresión de una nueva idea de la realidad, la idea de la vida, simbolizada en Adán (el hombre, el *yo*, o, simplemente, *yo*) y el Paraíso (lo que le rodea, su «circunstancia», *mi* «circunstancia»). Estas dos ideas son inseparables en el pensamiento de Ortega: la una implica la otra.

Una consecuencia de estas nuevas ideas —o tal vez, a la inversa, un paso hacia ellas— es la modificación del concepto de «cosa». Si se recuerda lo que Ortega entendía por «cosas» en el *Renan*, la duplicidad de sentidos con que aún empleaba esta palabra, la mezcla que en ella sorprendíamos de los dos significados de la «universalidad» y, en fin, el predominio de la tendencia esencialista, «consistencialista» y platonizante en su concepción de lo real —aunque mitigada por la doctrina de la «verosimilitud» y por la importancia concedida al concepto de «cultura»—; si recordamos esa idea, digo, y la comparamos con la que aquí nos ofrece, advertiremos que también esta noción básica de «cosa» ha sufrido fundamentales modificaciones, que se reflejarán en la de la «verdad». Las tendencias objetivistas están ya aquí muy atenuadas, si no han desaparecido. Persiste aún la expresión «un pedazo del univer-

so» para definir la «cosa», pero con una nueva inflexión que hace de ella un concepto, si no totalmente distinto, al menos de muy diversa dirección —y riqueza— significativa. Aquí no se trata ya de «sustancias universales», sino precisamente, como veremos, de sustituir la categoría de «sustancia» por la de «relación». Las cosas son «encrucijadas» donde se encuentran y complican los mil hilos del universo; son, pues, com-plexos, nudos de relaciones universales. «Cada cosa es una relación entre varias», entre todas⁷⁹. Lo importante de una cosa, su «ser», no es su apariencia física, sino «la fórmula de su relación con las demás, es decir, su significado, su valor». Su peculiar inserción en el universo —diríamos—, en la «conexión universal». Esto quiere decir que no se puede entender de verdad una cosa si no es coentendiendo con ella todas las demás («en el nacimiento de una brizna de hierba colabora todo el universo»), es decir, «sistemáticamente». El rasgo de la «comunidad» perdura así también, pero solo referido a las cosas, a esa conexión o «parentesco» de ellas dentro de la totalidad, como *momentos* suyos. No se habla en cambio de la comunidad de los sujetos, del *consensus*. Por el contrario, se subraya la diversidad de los *puntos de vista*. Si hay un *consensus* habrá que buscarlo en la compaginación, en la articulación de esa diversidad, pero conservándola. Estamos, en suma, ante la idea de perspectiva. He aquí su primera expresión inequívoca: «La prueba de que las cosas no son sino valores⁸⁰ es obvia: tómese una cosa cualquiera, aplíquense a ella distintos sistemas de valoración y se tendrán otras tantas cosas distintas en lugar de una sola. Compárese lo que es la tierra para un labriego y para un astrónomo.» Para el labriego «su tierra es un camino, unos surcos y una mies». Al astrónomo «el punto de vista de la exactitud le obliga a convertirla en una abstracción matemática, en un caso de la gravitación universal. El ejemplo podría continuarse indefinidamente»⁸¹.

«No existe, por lo tanto, esa supuesta realidad inmutable y única»... : «hay tantas realidades como puntos de vista. El punto de vista crea el panorama»⁸².

¿Qué significa esto sino que no *hay* cosas exentas, independientes de un sujeto *para* el cual *sean* esto o aquello, que no hay más realidades que las dadas o constituidas en determinados «puntos de vista»? Y no cabe aquí, como en el kantismo, ni aun la hipótesis de una supuesta «cosa en sí», bien que incognoscible, de la que lo «visto» pudiera ser manifestación o fenómeno. Se trata de que a la «cosa» misma le es

esencial, para serlo, el constituirse en un determinado punto de vista, de que la cosa «consiste», sin más, en esa constitución. Se trata también de la superación del concepto tradicional de «cosa», cuyo contenido se identifica con el de la *sustancia* —«esa supuesta realidad inmutable y única»—. Porque los puntos de vista son variables hasta el infinito y, por tanto, las cosas mismas quedan originaria y radicalmente afectadas por esa variabilidad. «No otro es el sentido más hondo de la evolución en el pensamiento humano desde el Renacimiento acá: disolución de la categoría de sustancia en la de relación»⁸³. Ahora bien, Ortega agrega: «y como la relación no es una *res*, sino una idea, la filosofía moderna se llama idealismo»⁸⁴. Tropezamos con esta frase sin saber al pronto qué hacer con ella, pues parece estar en pugna con la concepción perspectivista de la realidad que acabamos de ver. ¿Habremos escapado del objetivismo, después de todo, para recaer en el idealismo? ¿Qué es, si no, decir que «la esencia de cada cosa se resuelve en puras relaciones», o que el «ser» de la cosa no es sino un «conjunto de relaciones» y afirmar a la vez que las relaciones no son sino ideas? No intentaremos salvar el escollo, apelando, por ejemplo, al subterfugio de que la palabra «idea» significa aquí —como el propio Ortega dice— la idea platónica —es decir, una idea que es de la cosa— y no la idea del sujeto individual, porque el Platón que aquí está usando Ortega es un Platón neokantiano⁸⁵. Será, pues, idealismo «objetivo» o «lógico», si se quiere, pero idealismo al cabo. Por eso Ortega, en 1915, se siente irritado por él. Pero, como dice muy bien Marías en su mencionado comentario (*vid.* nota 92), si Ortega repudia estas ideas desde su posición de 1915 y no, en cambio, «otras muy significativas, se desprende que sigue adhiriendo a ellas y que estas, las conservadas sin crítica, son para él lo importante». En efecto, en *Adán en el Paraíso* hay todavía, sin duda, pensamiento residual, obra muerta de ideas «recibidas», pero en mucha menor medida que en el *Renan*. Ortega nada todavía entre dos aguas, pero está avistando ya un nuevo océano. Estos residuos son tan insignificantes ante el gran cuerpo de ideas nuevas del resto del ensayo, que quedan, casi inmediatamente de aparecer, inválidos, anulados por estas. Este mismo caso que tenemos ahora a la vista —y conste que son muy pocas líneas más en todo el ensayo las que traslucen el mismo hecho— muestra su inocuidad sin más que advertir que lo *real*, las «cosas», para los neokantianos se resuelven o, mejor, son «construidas», en *conceptos* científicos, mientras que para Ortega la

ciencia, con su «método de abstracción», no es capaz de alcanzar nunca la *verdadera* realidad, que es para él la individual. «La ciencia nos ofrece solo leyes, es decir, afirmaciones sobre lo que las cosas son en general, sobre lo que tienen de común unas con otras, sobre aquellas relaciones entre ellas que son idénticas para todas o casi todas. La ley de la caída de los graves expresa lo que es el cuerpo, la relación general según la cual se mueve todo cuerpo. Pero ¿y *este* cuerpo concreto, qué es? ¿Qué es esta piedra venerable del Guadarrama? Para la ciencia esta piedra es un caso particular de una ley general. La ciencia convierte cada cosa en un caso, es decir, en aquello que es común a esta cosa con otras muchas. Esto es lo que se llama abstracción: 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»⁸⁶. Véase si, aun estando todavía tan «cerca», no se encuentra ya Ortega lejos de todo idealismo «lógico». Ortega, en efecto, está moviéndose ya en un plano de pensamiento que no es ni realista ni idealista, ni objetivista ni subjetivista; es —va a ser, digamos, puesto que no ha hecho todavía más que comenzar a ingresar en él— precisamente la superación de esas posiciones antagónicas: es, en una palabra, el plano de la filosofía de la vida. Las cosas, vemos, son aquí referidas a la vida: se habla de su «vitalidad», de su «concreción», de su «individualidad» — que es también algo «vital». Antes nos ha dicho, aún más extrema y rotundamente: «Todas las cosas viven»⁸⁷. Las expresiones, a fuerza de querer ser enérgicas en su afirmatividad, resultan incluso un poco chocantes, pero si las analizamos un poco las encontramos plenas de sentido. Tomemos dos de ellas, las más adecuadas, a mi juicio, para darnos la clave de la nueva idea orteguiana de las «cosas», de la realidad, y tratemos de exprimir un poco su significado —actual y potencial—. Dice Ortega: *el hombre es el problema de la vida*⁸⁸. Y por otra parte: *la vida de una cosa es su ser*⁸⁹. Las he elegido porque creo que de su recto entendimiento y de su articulación dependen las más importantes conclusiones para una justa estimación del pensamiento orteguiano en este momento originario de su filosofía. En la interpretación que voy a dar de ellas me apoyaré, por supuesto, en el pensamiento del propio Ortega correspondiente a etapas ulteriores, pero procurando ceñirme lo más posible al texto presente. No es, pues, que Ortega piense «ya», claro está, en modo expreso todo lo que voy a atribuirle; pero sí que es este el verdadero sentido de lo que

esas expresiones contienen en potencia o implícito —como sería facilísimo mostrar con una serie de citas correspondientes a esas etapas sucesivas de su pensamiento—.

La primera fórmula: «El hombre es el problema de la vida», podría valer como una rigurosa definición —en cuya explanación se hará también patente el sentido de la segunda: «La vida de una cosa es su ser»—. Dice, en efecto, literalmente: primero, que *el ser del hombre es la vida*; segundo, que *la vida es problema*.

El ser del hombre es la vida, es su vivir. A través de un adecuado avance dialéctico —el que, de hecho, se dio en Ortega—, este enunciado se transformará en este otro: «*ser*», en el hombre, significa «*vivir*», donde el término «*vivir*» resume la integridad del ser del hombre; por tanto —si queremos usar la terminología clásica—, su *esencia* y su *existencia*. Esencia y existencia, los dos sentidos fundamentales del ser, en el hombre se funden, quedan *absorbidos* en la nueva noción metafísica (pues de nada menos que de esto se trata): *vida*, *vivir*. Dicho de otro modo: el concepto de *ser* es inadecuado para pensar la realidad del hombre; el concepto adecuado sería *vida*, o, mejor, en activo, *vivir*. Pero esto implica que vivir no equivale a *ser*, ni a la mera suma o fusión de sus acepciones o sentidos fundamentales —esencia + existencia— (ni aun suponiendo el contrasentido de una noción en la que subsistiesen ambas acepciones con indistinción formal). El hombre, hablando con todo rigor, no *es* (esto o aquello), ni simplemente *existe*, ni existe solo porque su esencia *reciba* la existencia, o porque su esencia *sea* su existencia (Heidegger), o porque en su existencia previa se *constituya* su esencia (Sartre). En el vivir hay un *plus* de realidad irreductible al *ser* (como esencia) y al *existir*, hay un *modo* de realidad distinto.

En segundo lugar, se dice en la referida fórmula que la vida, vivir, es por lo pronto un problema. La nueva realidad que ahora descubrimos, el nuevo modo de realidad que es la vida, tiene una condición, una estructura *problemática*. Su condición o estructura más radical, por lo visto, puesto que es aquella por la que se la define, el único atributo que Ortega le da inicialmente. No dice «el hombre es la vida», sino «el hombre es el problema *de* la vida», donde ese *de* no es meramente posesivo, sino identificativo (como en las expresiones «el hecho del conocimiento» o «el bueno de Pedro»); no es simplemente que la vida *tenga* problemas, sino que es, que *consiste* en problema. La filosofía de Ortega a partir de este momento no va a ser, en su dimensión más

genuina y profunda, otra cosa que la lucha por la posesión intelectual, el despliegue conceptual de esta idea. La problematicidad va a figurar entre las categorías metafísicas primarias. En torno a ella vamos a ver articularse gran parte de las demás, pero independientemente de esos desarrollos ulteriores podemos preguntarnos cuál es el sentido de esa radical problematicidad de la vida en este nivel inicial del pensamiento orteguiano. Ortega nos lo muestra mediante el concepto de *percatación*. «Percatarse de una cosa —escribe— no es conocerla, sino meramente *darse cuenta* de que ante nosotros se presenta algo»⁹⁰. (Subrayado mío.) *Percatación* es, pues, el acto de «darse cuenta» o, como dirá Ortega líneas más abajo, de «hacerse cargo» de algo. Pero «percatarse» no es «conocer», no es *todavía* conocer —y subrayo el *todavía* porque es esencial—. «Una mancha oscura a lo lejos, en el horizonte, ¿qué será? ¿Será un hombre, un árbol, la torre de una iglesia? No lo sabemos: la mancha oscura aguarda, *aspira*, a que la determinemos: delante de nosotros tenemos no una cosa, sino un problema»⁹¹. (Subrayado mío.) De lo que nos «damos cuenta» en la percatación no es, pues, de cualquier cosa, no es ni siquiera de una cosa, sino precisamente *de un problema*. Percatarse, por tanto, no es solo un *no saber* o ignorar, sino, además, un concomitante *saber que no sabemos y*, en fin, una *instancia* a saber o conocer aquello que no sabemos o conocemos. La «instancia» parece aquí venir de lo no conocido, que «aspira a que lo determinemos»⁹². «Percatación» es, pues, aquí *conciencia de problema* —subrayando los dos términos de esta expresión—. Ahora bien, resulta que este modo de conciencia es privativo del hombre. Las piedras y los animales no lo tienen porque, sencillamente, no tienen conciencia. Dios tampoco lo tiene, porque aunque es la conciencia originaria, en cambio, no tiene *problema*; no hay, pues, en él percatación, sino puro conocimiento o saber —sabiduría—. En efecto: «las piedras y los animales viven: son vida» (ya veremos cómo hay que entender esta *vida* de los seres inorgánicos y aun de los orgánicos distintos del hombre). «El animal se mueve, al parecer, por propio impulso; siente dolor, desarrolla sus miembros: él es esta su vida. La piedra yace sumida en un eterno sopor: su inercia es su vida, es ella. Pero ni la piedra ni el animal se percatan de que viven»...⁹³. «Un día entre los días»..., «dijo Dios»... «Hagamos al hombre a nuestra imagen»... «Dios, con efecto, no es sino el nombre que damos a la capacidad de hacerse cargo de las cosas. Si Dios, por tanto, creó al hombre a su semejanza, quiere decirse que creó

en él la primera capacidad para darse cuenta que hasta entonces fuera de Dios existiera. Pero el texto venerable dice a su *imagen* solamente: luego la capacidad que fue donada al hombre no coincide exactamente con la divina original, era una aproximación a la clarividencia de Dios, una sabiduría degradada y falta de peso, un *algo así como*. Entre la capacidad de Dios y la del hombre mediaba la misma distancia que entre darse cuenta de una cosa y darse cuenta de un problema, entre pecatarse y saber»⁹⁴.

«Cuando Adán apareció en el Paraíso, como un árbol nuevo, comenzó a existir eso que llamamos vida. Adán fue el primer ser que, viviendo, se sintió vivir. Para Adán la vida existe como un problema»⁹⁵.

He aquí ya las primeras determinaciones esenciales de esta nueva realidad: la vida humana. La vida es, radicalmente, esencialmente, conciencia⁹⁶. La vida es también, radical y esencialmente, problema. La vida es *conciencia de problema* (y, por serlo, será también *problema de conciencia*, pues que en esa su radical problematicidad radicará su esencial estructura y consistencia ética). Conciencia de problema, es decir, fundamentalmente la conciencia de su propio problema, del problema mismo que es vivir, encontrarse viviendo. Mas ¿qué es eso de «encontrarse viviendo»? Ortega nos ofrece la primera descripción de ese «hecho de los hechos» con la conocida imagen de Adán en el Paraíso: «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*»... «Adán en el Paraíso es la pura y simple vida, es el débil soporte del *problema infinito* que es la vida»⁹⁷. (Subrayados míos.) Toda la vida natural e histórica «gravitando» sobre «el corazón de Adán»; «las cosas inagotables, todo eso que expresamos con una sola 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 hirviendo en una copa».

«Esto es el hombre :el problema de la vida»⁹⁸.

Encontrarse viviendo es, pues, por tanto, encontrarse uno en un mundo o universo sin saber cómo, encontrarse con las cosas en torno, multiformes, abigarradas, gritadoras, favorables o adversas —«alegrías y sufrimientos»—, siempre instantes y siempre problemáticas. Las co-

sas, pues, y su conjunto o mundo o universo, pertenecen a la vida lo mismo que el hombre, inseparablemente de éste, que se encuentra con ellas, entre ellas, justamente como su *centro*. Eso que el hombre tiene en torno, ese entorno del hombre, es lo que Ortega llamará pronto, con lo que va a ser un término técnico de su filosofía, *circunstancia*. Y esa estructura constitutiva de la realidad «vida»: yo con mi circunstancia, yo en función de mi circunstancia, y las cosas, mi circunstancia, en función de mí, es decir, uno y otras *funcionando* en mi vida, será el concepto primario de la teoría analítica de la vida humana.

Tenemos, pues, que la vida es *conciencia de* —no dejemos de la mano esta evidencia ganada—, y aquello de que es conciencia es, en primer lugar, ella misma como problema. Y como ella, la vida, según acabamos de ver, incluye al hombre, al yo, a mí, y a las cosas, al mundo o universo, en infrangible relación funcional, el problema de la vida será el gran problema, dentro del cual quedará como insaculado *todo* problema particular. De ahí que le llame Ortega el «problema infinito».

Al ser la vida *conciencia de...*, y al darse todo para el hombre en ese ámbito de su vida, todo queda de algún modo vinculado a su conciencia. Que la vida humana sea no sólo «vivir», sino a la vez darse cuenta, percatarse, tener conciencia de que se vive y, al mismo tiempo, *no saber* qué es la vida o, lo que es equivalente, saber que lo que la vida es, es, por lo pronto, un *problema* (y, en fin, simultáneamente —aunque eso no lo diga aquí todavía Ortega—, que la vida sea necesidad perentoria de resolver ese problema que ella es), todo eso implica que las cosas con que me encuentro viviendo⁹⁹ y de las que tengo conciencia (al tenerla de mi vida, que las engloba) me son también problemáticas, y el sérmelo es precisamente la garantía de que ellas no son yo, de que no pertenecen a mi «fuero interno», es decir, de que *aquello de que* la vida es conciencia —las cosas en este caso— no pertenece a esta conciencia. Este hecho radical invalida *ab origine* todo intento de querer ver en esta doctrina de la vida como *conciencia de...* una perduración del idealismo. En efecto, que las cosas solo se pueden dar en actos de conciencia, por tanto, dentro de la vida de alguien, establece una vinculación necesaria de las cosas a la conciencia; pero no hace de ellas meros «contenidos de conciencia», como en el idealismo. Porque ese hecho fundamental lleva consigo el no menos fundamental de que tampoco haya conciencia sin una referencia a lo que no es ella, por tanto, a las «cosas» —en el sentido más amplio de la palabra—, lo cual

vincula también con no menor necesidad la conciencia a las cosas, pero no hace de ella una cosa más. La idea de la vida humana se funda así en el más escrupuloso respeto al ser peculiar de la conciencia o *yo* y al de las cosas, como momentos irreductibles —aunque inseparables y mutuamente relativos— de la realidad radical que es la vida. Las cosas, pues, pertenecen a la vida, participan de ella, lo mismo que el hombre, lo mismo que el *yo* —aunque *a su manera*, es decir, con su función propia dentro de ella, que es distinta de la del *yo*— y este es el verdadero sentido (aún solamente implícito, pero *ya* implícito, en este texto) de la expresión orteguiana: «Todas las cosas viven». «El hombre es el problema de la vida», quiere decir que para el hombre todo es *sub specie vitae*, por tanto, también las cosas. No es que las cosas *vivan* en el sentido en que lo hace el hombre, claro está, pues en tal caso se identificarían con él —lo que en pura doctrina orteguiana es una contradicción en los términos, ya que para que haya hombre es absolutamente menester que haya también algo que no sea hombre y con lo cual este *haga* su vida, es decir, «cosas»; no es tampoco que las cosas disfruten de una misteriosa vida cósmica, como en ciertas filosofías naturalistas. «Nada menos místico que lo que yo quiero decir: todas las cosas viven» —¹⁰⁰. Pero, eso sí, por el hecho de integrar la vida, las cosas participan de ella de algún modo, se impregnan, por así decirlo, de ciertas propiedades que la vida imparte a todo lo que cae dentro de su ámbito. Las cosas, en efecto, son lo que son, siempre y constitutivamente, *para* un hombre determinado, y por ello y en esa medida quedan «humanizadas», afectadas por esa «ecuación personal» en que precisa y necesariamente se constituyen. La vida imparte a las cosas, en una palabra, el carácter «real», que ella misma posee *a radice*, de la concreción, de la individualidad: «Lo vital es lo concreto, lo incomparable, la único. La vida es lo individual» ¹⁰¹.

Este carácter de la individualidad o concreción de las cosas nos retrotrae de nuevo a la noción de *perspectiva*. Porque, en efecto, si las cosas, en su ser más propio y genuino, son lo que son en su individualidad, es debido a que reciben este carácter del sujeto en cuya vida concreta, es decir, en cuyo «punto de vista» se constituyen. Quien originariamente es individual es el sujeto, el *yo* para el cual son en cada momento lo que son; y esa interpretación depende del punto de vista desde el cual son vividas y ordenadas. Ahora bien, esa ordenación tiene un alcance, un sentido *mundanal* o *universal* —«el mundo

es una perspectiva»—. De ahí que «cada cosa concreta esté constituida por una suma infinita de relaciones»¹⁰². Pero esa múltiple relación de cada cosa a las demás y, viceversa, la ecuación «real» de ese conjunto de relaciones en que cada cosa concreta se resuelve, está originariamente condicionada por lo que he llamado su «ecuación personal». O, dicho de otro modo, que las relaciones originarias constitutivas de las cosas son sus relaciones al sujeto o *yo* para el cual son cosas, cuya vida integran como *circunstancia*. Y estas relaciones originarias al sujeto viviente son así las condicionantes de todas las demás, de aquellas que confieren a la cosa su significación «universal» —su peculiar inserción en un mundo o universo—, su articulación en un «sistema» *cósmico* o *múndico*.

Ahora vemos mejor lo que quiere decir Ortega al afirmar que «las cosas *viven*». El término *vivir*, aplicado a las cosas, tiene un sentido analógico. El sentido primario del vivir —el *fundamentum analogiae*— es el vivir del hombre. Pero con la vida del hombre «comienza asimismo la vida universal», esto es, el «vivir» de las cosas en un universo. Y no hay «vivir» de las cosas —ser de las cosas o, simplemente, cosas— si no es *en un universo*. Pero como, viceversa, tampoco hay universo o mundo si no es en función de un hombre viviente (en función de cuya vida concreta, de cuyo *centro*, se organiza «perspectivamente»), resulta que el «vivir» de las cosas consiste en que, en efecto, no *hay* cosas si no es como parte de esa vida concreta en la cual *funcionan*. Ese su «funcionar» es precisamente su «vivir». Las cosas se convierten, pues, en *funciones* de una vida. Bajo el concepto de relación Ortega está, pues, subpensando el de función. La idea tradicional de la cosa como *sustancia* viene a ser sustituida no ya solo por la idea de relación, sino, más radicalmente, por la del tipo concreto de relaciones que llamamos *funciones*. La realidad dinámica que es la vida dinamiza todo lo que en ella va embarcado; por tanto, también las cosas¹⁰³. Hasta podríamos decir, sin ser demasiado infieles al «espíritu de la letra» del *Adán*, que lo que Ortega entrevé al hablar aquí de la «vida», de las cosas, es también el *ocurrir* de las mismas o, mejor, su *ocurrir-nos*, subrayando por igual los dos núcleos semánticos del vocablo *ocurrir*: el *ob* y el *currere*. El *ob*, por cuanto su ocurrir es un *hacer frente* al sujeto, al *yo*¹⁰⁴; el *currere*, por cuanto es un *pasar* o *pasarle* a éste. Las cosas son así acontecimientos, algo que pasa o nos pasa, y por eso son *vida* —recuérdese la conocida fórmula posterior de Ortega: «vida es lo que

hacemos y lo que nos pasa»—. (En la raíz de los verbos impersonales latinos¹⁰⁵ *accidit*, *contingit*, que son los que significan «ocurrir», «suceder», «acontecer», encontraríamos fácilmente otros aspectos de esta condición de las cosas: las cosas son *accidentes* —«relación, «función», son categorías «accidentales»—, de *accidit*; las cosas son *contingencias* —de *contingit*—, etc.)

Esto es lo que, de un modo más inmediato, subyace bajo las expresiones: «El hombre es el problema de la vida» y «La vida de una cosa es su ser». Estamos, pues, ante una idea de la vida que desborda con mucho la de la biología: «La ciencia parece reducir el significado de la palabra *vida* a una disciplina particular: la biología...; «los fisiólogos, al querer definir la vida mediante atributos puramente biológicos, se pierden siempre y aún no han logrado una definición que se tenga en pie».

«Frente a todo esto opongo un concepto de vida más general, pero más metódico»¹⁰⁶.

Este «concepto» no es todavía, por supuesto, más que un preconcepto, un primer gesto intelectual, casi puramente indicativo, que marca la dirección, la línea de una larga y laboriosa investigación —la labor de toda la vida de su autor—. Es, diríamos, el signo programático de lo que va a ser la filosofía de Ortega. Sin embargo, ya en estas fechas ha logrado algunas evidencias que no le abandonarán. Y entre ellas, muy principalmente, esta de que la verdadera realidad es siempre concreta, individual, con la concreción e individualidad esenciales, que son las de la *vida*; es decir, una concreción siempre compleja: la de la *coexistencia* o *convivencia*. El individuo aislado es también una abstracción. Necesito de las cosas y ellas de mí —y, a su vez, cada cosa de las demás—: «coexistir es convivir, vivir una cosa de otra, apoyarse mutuamente, conllevarse, tolerarse, alimentarse, fecundizarse, potenciarse»¹⁰⁷, «tramarse en una red sutilísima de relaciones»...¹⁰⁸ Y esto reza, claro es, no solo para las cosas, sino también para los individuos humanos, y no solo en su relación con aquellas, sino también, y de modo igualmente primario, en relación con los demás hombres, que entran igualmente en la *comunidad* o *conexión universal*. Es la propia individualidad de lo real la que implica esa *comunidad*. La comunidad de tipo *genérico* —lo común a muchas cosas en sentido idéntico— es sin duda pura abstracción —la llamada abstracción generalizadora—. Pero no menos abstracción (una especie de abstracción

«precisiva») es la del individuo aislado. La realidad concreta es la del individuo en *comunidad*, sí, pero no genérica, sino *vital*, con todos los demás individuos. En cada individuo está así presente el mundo, la totalidad, en el sentido explicado. La totalidad en lo individual es, pues, «la *forma de la vida*»¹⁰⁹.

Todo esto, repito, es ya claro para Ortega en *Adán en el Paraíso*. Lo que, en cambio, no *ve* todavía es que sea posible —y cómo lo sea— una aprehensión intelectual de esa nueva realidad que es la vida. No lo es, desde luego, como ya ha quedado mostrado, por métodos «científicos» —y esto sí lo *ve* Ortega con evidencia—, pues la ciencia —aun las llamadas ciencias «morales» o «del espíritu»— es justamente el dominio de lo abstracto, en el sentido de lo *genérico*: «Las ciencias morales»... «están sometidas también al método de abstracción: describen la tristeza en general. Pero la tristeza en general no es triste. Lo triste, lo horriblemente triste, es esta tristeza que yo siento en este instante. La tristeza en cuanto vida, y no en cuanto idea general, es también algo concreto, único, individual»¹¹⁰. He ahí la «tragedia» de la ciencia. Ortega, quizá sin darse plena cuenta de ello, está planteando uno de los problemas más graves de su filosofía, un problema con el que ha de bregar hasta su muerte y para cuya solución sentó importantísimas premisas, pero que, hay que decirlo, aún está ahí sin resolver: es la cuestión del *conocimiento* de lo concreto, el problema de la elaboración de una «lógica del pensar concreto». Por lo pronto una cosa queda establecida: que con ideas o conceptos generales no se puede aprehender lo concreto, la *vida* en su inmediatez y originalidad; que a través de la malla, demasiado gruesa, de los conceptos generales, se escapa siempre la fina y fluida materia de la vida. ¿Qué hacer entonces? ¿Nos quedaremos en un bergsonismo de otro signo —puesto que la *vida* en Ortega tiene también otra significación que en Bergson—, pero, en definitiva, también *irracionalista*? Ortega no podrá quedarse en ningún irracionalismo, precisamente porque su idea de la vida —a diferencia de la de Bergson y otros «vitalistas»— no va a permitírsele, sino que, por el contrario, le va a empujar a una posición *racional*, si bien dentro también de una nueva idea de la razón: la de la *razón viviente o histórica*. Pero en el estadio inicial en que nos encontramos esa idea no ha nacido aún. Por el momento Ortega salta de la ciencia al arte: «De la tragedia de la ciencia nace el arte. Cuando los métodos científicos nos abandonan comienzan los métodos artísticos. Y si lla-

manos al científico método de abstracción y generalización, llamaremos al del arte método de individualización y concretación» ¹¹¹.

Así, pues, o ciencia o arte. ¿No hay nada más? ¿Y la filosofía? La filosofía, *nominatim*, en este como en la mayor parte de los escritos juveniles de Ortega, parece brillar por su ausencia. Se la nombra poco. En este creo que sólo en una ocasión, pero el breve pasaje es revelador de la actitud de Ortega ante ella por estas fechas. Lo que se le ofrece como filosofía cuando mira en torno tiene —a los efectos del conocimiento de la realidad concreta— las mismas limitaciones que la ciencia; su método es también el de generalización y abstracción. «La filosofía tiene su expresión propia, su técnica propia, condensada en la terminología científica, y aun esta le viene muy escasa» ¹¹².

Estamos quizá ante el momento preciso en que Ortega «siente» la necesidad de «una reforma de la filosofía» y, por tanto, de una reforma de la idea de «verdad». Pero la cosa es de tal calibre que, perplejo y como deslumbrado, parece no atreverse aún a «pensarla».

* * *

Es así cómo en *Adán en el Paraíso* surgen dos nuevas ideas interdependientes y esenciales ambas para la génesis del concepto orteguiano de «verdad»: la idea de la *vida* y la de *perspectiva*.

IV

LAS «MEDITACIONES DEL QUIJOTE» (1914)

Las *Meditaciones del «Quijote»*, el primer libro de Ortega, es también, como dice Marías, el primer escrito de su autor en que este, «*dándose de alta*», pisa ya «tierra firme»¹⁴. Por lo que respecta a nuestro asunto, en la *Introducción* están ya presentes casi todos los temas esenciales de la teoría orteguiana de la verdad, y en las «meditaciones» *Preliminar y Primera* —que, con aquella, integran el volumen— se completa esa afloración de motivos y, además, se inicia el desarrollo de algunos de ellos. Hemos dividido el estudio de este texto en dos partes, que corresponden a estos dos aspectos.

1. INTRODUCCION

La doctrina del «amor intelectual»

La «Introducción» a las *Meditaciones* no lleva este título, sino este otro: «*Lector...*», muy expresivo del carácter «dialogante» y «circunstancial» del pensamiento de Ortega. Y esta «circunstancialidad» la hace constar ya en la primera página diciendo que tanto estos ensayos como otros que se anuncian, «todos, directa o indirectamente, acaban por referirse a circunstancias españolas». Sobre esta «circunstancialidad» conviene que digamos unas palabras, necesarias para entender bien lo que va a seguir. En el repetido prólogo de Marías a su edición de las *Meditaciones* trae a colación una oportunísima cita de Ortega, en la

que este, refiriéndose precisamente a la expresión clave de este libro: «yo soy yo y mi circunstancia», escribe: «Esta expresión, que aparece en mi primer libro y que condensa en último volumen mi pensamiento filosófico, no significa solo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina. Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial. Con esto quiero decir que lo es deliberadamente, porque sin deliberación, y aun contra todo propósito opuesto, claro es que jamás ha hecho el hombre cosa alguna en el mundo que no fuera circunstancial»¹¹⁵. Ortega nos dice aquí dos cosas cuyo significado es decisivo para nuestro tema: 1.º, que su obra es un «caso ejecutivo» de la doctrina que en ella se expone, y 2.º, que es «circunstancial», en el sentido concreto de serlo «*deliberadamente*». Ahora bien, esto no es otra cosa que la afirmación del carácter ético de la verdad. El carácter deliberativo, en efecto, es lo que confiere a un acto su eticidad. Ortega, pues, se declara aquí «responsable» no solo de sus ideas, sino algo más: de la *circunstancialidad* de las mismas. Y como sólo tiene sentido hablar de responsabilidad y de deliberación con respecto a los actos, ello nos revela súbitamente algo que, en efecto, Ortega profesará de un modo explícito, a saber: que para él las ideas, los pensamientos, son actos, acciones vivientes —lo que explica su carácter «ejecutivo»—. Pero como estos actos lo son *de pensar* y, por consiguiente, tienen como fin específico —aunque no último¹¹⁶— *alcanzar la verdad*, ser verdaderos, resulta que, al decirnos Ortega que su pensamiento es circunstancial de modo deliberado, implica que este «modo de pensar» es el más adecuado para alcanzar dicho fin. Por tanto, que la circunstancialidad es algo que afecta intrínsecamente a la verdad misma, en cuanto tal —es decir, en su esencia—. (El modo de pensar opuesto a este es el pensar *sub specie aeterni*, contra el que Ortega tan repetidamente ha de pronunciarse.) Y, en efecto, Ortega cree que es no sólo el más adecuado, sino, en rigor, el único posible, sobre todo cuando, como en su caso, el gran tema u objeto del pensamiento es la vida misma, porque *la vida misma es circunstancial*¹¹⁷.

Vemos, pues, cómo la circunstancialidad del pensamiento vincula a este necesariamente con la ética. No podemos ver, en esta brevísima anticipación, las diversas dimensiones en que se verifica esta vinculación —algunas se irán haciendo más claras en lo que va a seguir—. Pero creo que es necesario dejar por lo menos apuntado, en el umbral mismo

del comentario a las *Meditaciones*, este rasgo esencial del significado del vocablo *circunstancial*, con que su autor lo califica desde el comienzo de su escrito, y tenerlo en cuenta a lo largo de todo él.

* * *

Las *Meditaciones* —podríamos decir, la filosofía de Ortega, puesto que esta es su primera aparición totalmente coherente con su pensamiento ulterior— se abren con una doctrina del amor —*amor intellectualis*—, que es, ni más ni menos, la primera exposición de conjunto, también, y la más amplia, de su teoría de la verdad. En los escritos anteriores aún no ha llegado a ella. «Estos ensayos —dice— son para el autor»... «modos diversos de ejercitar una misma actividad, de dar salida a un mismo *afecto*. No pretendo que esta actividad sea reconocida como la más importante en el mundo; me considero ante mí mismo *justificado* al advertir que es la única de que soy capaz. El afecto que a ella me mueve es el más vivo que encuentro en mi corazón. Resucitando el lindo nombre que usó Spinoza yo le llamaría *amor intellectualis*. Se trata, pues, lector, de unos ensayos de amor intelectual» (pp. 13-14) ¹¹⁸. (Subrayados míos.)

Ortega empieza, pues, por *justificarse*, y esta justificación resulta ser toda una teoría: la del mismo *amor intelectual* o afecto por el cual se justifica, es decir, una acción intelectual que, a la vez que se *ejecuta*, pretende *dar razón* lógica y moralmente —por tanto, *vitalmente*— de sí misma. (Ya aquí se cumple, pues, la exigencia formulada en la plena madurez de Ortega —en *Apuntes sobre el pensamiento*—, según la cual la justificación, como «primer principio» que es de la filosofía, debe formar parte integrante de la doctrina misma.) De ahí que esta teoría del amor encierre también dentro de sí, como veremos, ideas que pertenecen a una doctrina ética. Todo ello viene a confirmar «de hecho» la señalada vinculación esencial entre ética y verdad.

Dicho esto pasamos a ver en qué consiste esa doctrina del amor.

El primer aspecto bajo el cual se nos ofrece —nos la ofrece Ortega— esta idea del *amor intellectualis* es el de la «salvación». Inmediatamente después de las líneas citadas propone, como otro título genérico para lo que ha denominado ya «ensayos de amor intelectual», el de «salvaciones», y nos explica el propósito de las mismas: «Dado un he-

cho» —cualquiera—... «llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado. Colocar las materias de todo orden que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio en postura tal que dé en ellas el sol innumerables reverberaciones» (p. 14). Esos hechos son las «cosas». Las cosas son, pues, el objeto, el *terminus ad quem* del amor intelectual. Pero también, no se olvide, la actividad misma, es decir, el pensamiento, como forma de vida o dedicación, como *vocación* o *destino*. Y ambos términos no son independientes; antes bien, se encuentran en estricta interdependencia, en necesaria articulación funcional: la forma precisa en que únicamente puede cumplirse el objetivo fundamental —es decir, el hacer intelectual, entendido como modo de vida o *destino personal*—, la única manera de realizar el *amor fati*, el único modo plenario de *bíos theoreticós*, es, para Ortega, el amor a las cosas, el *amor rerum*.

Hay que ver ahora: 1.º, de qué clase de amor se trata —porque hay varias: «Entre las varias actividades de amor solo hay una que pueda yo pretender contagiar a los demás: el afán de comprensión»— (p. 20); 2.º, qué cosas son las que hay que amar (porque no pueden serlo *todas* por igual, ya que entonces el amor se disolvería en su propia indeterminación; hay siempre un *ordo amoris*).

1.º De qué clase de amor se trata.

El amor a las cosas determina, como todo amor, una actitud y un comportamiento con respecto a ellas. Hay que empezar por eliminar una posible interpretación de ambos en el caso presente: el afán de *posesión*. Poseer algo significa tener *poder* sobre ello, es decir, *poder hacer* con ello lo que queramos (*possessio*, de *posse*), someterlo a nuestra voluntad, tenerlo en *disponibilidad* de uso —y aun, eventualmente, de abuso—. Nada más opuesto a la idea de Ortega que este *páthos*, presente en la filosofía moderna desde Bacon. Ortega se alzaría contra él en sus formas históricas más relevantes, representadas por el kantismo («una filosofía de *vikingos*») y el pragmatismo («una cultura de medios») en el orden de la teoría del conocimiento, y por la moral utilitaria, que es una emanación, en el campo ético, de la misma actitud ante las cosas, del mismo *temple* de ánimo con respecto a ellas (lo último, en este mismo libro que comentamos).

El amor a las cosas que Ortega postula tiene justamente signo inverso: se trata de «salvarlas» y esto quiere decir potenciar en ellas hasta el máximo sus posibilidades, «perfeccionarlas», auxiliarlas para

que «logren su plenitud», «fecundarlas» (p. 15); quiere decir también convertirlas en «temas» —se entiende, de meditación—, esto es, ponerlas «en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación» (pp. 15-16). Todas estas operaciones se pueden resumir en una: *descubrir la dimensión de profundidad de las cosas* (p. 18). Pero descubrir la profundidad de las cosas es, ni más, ni menos, efectuar la pluralidad de sus «conexiones». Veamos, pues, el alcance y sentido de esta función conexiva del amor.

La primera forma de conexión de que nos habla Ortega es la de las cosas en cuanto pensadas, es decir, puestas «en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu», etc. Aunque no está explícito, parece claro que a lo que aquí se refiere es a la temática filosófica misma, si bien no quizá todavía en el sentido escolar y técnico de la palabra, sino en aquel nivel elemental, común a todo hombre y no privativo del filósofo, que después llamará «el plano del universo», o también «el plan de atenimiento», y que pertenece a la estructura elemental de la vida humana. Sería, pues, ya la exigencia, también elemental —la más elemental, pero también la más ineludible—, de «sistema».

La segunda forma de conexión es la de *las cosas conmigo mismo* (pp. 17-18). La designa Ortega con las palabras «ligamen», «competración» y «fusión». Por virtud de ella las cosas se nos hacen «imprescindibles» («ligamen»), entran a formar «parte de nosotros mismos», «amplían nuestra individualidad, que absorbe otras cosas dentro de ella» (penetración de las cosas en nosotros), «que las funde con nosotros» («fusión»); nosotros, recíprocamente, nos «internamos profundamente en las propiedades de lo amado» (penetración nuestra en las cosas, *efusión*), «lo vemos entero, se nos *revela* en todo su valor» (resolución del proceso en *claridad*, iluminación, *descubrimiento de lo oculto, evidencia o evidencia: alétheia* = verdad). (Anticipo aquí el significado de la palabra «revelación», que solo explicará Ortega mucho después, en la *Meditación Preliminar* (p. 80), porque es necesario para comprender el alcance de la tercera forma de «conexión»).

Tercera forma: conexión de cada cosa con todas las demás: «Entonces advertimos que lo amado es, a su vez, parte de otra cosa, que necesita de ella, que está ligado a ella.» Y a continuación la síntesis de estas tres formas y expresión plenaria de ellas: «De este modo

va ligando el amor cosa a cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial. Amor es un divino arquitecto que bajó al mundo, según Platón, ὥστε το πᾶν αὐτὸ αὐτῷ ξυνδεῖσθαι, a fin de que todo en el universo viva en conexión» (p. 18).

Podemos resumir todos estos caracteres diciendo que la verdad es *exigítivamente conexiva y totalizadora*. Y esta exigencia es, una vez más, la de su índole «sistemática».

En el párrafo siguiente (p. 20) se nos muestra el amor bajo el aspecto de «afán de comprensión». Amar intelectualmente las cosas es, pues, afán de comprenderlas. Ortega aventura incluso la hipótesis de que «la forma originaria, la génesis y culminación de todo amor» —no solo del intelectual— sea «un ímpetu de comprender las cosas». Pero es significativo que, antes de pasar a explicarnos lo que es la «comprensión» como modo de conocimiento, Ortega la relacione inmediatamente con la moral, y en todo este párrafo y en los dos consecutivos nos hable casi exclusivamente de moral. La razón de ello es que «las exigencias de la veracidad» son de tipo ético. Y como Ortega piensa que el temple moral que ella requiere —el del amor— no es el de los españoles de su tiempo, a los que concretamente se está dirigiendo, sino más bien el opuesto, se cree en el *deber* de trazar aquí las líneas de esa nueva moral (una razón, por tanto, también de índole «circunstancial»). Y entonces propone una reforma de la moral, que se concreta en los tres siguientes rasgos:

1.º (y fundamental): Frente a la moral cerrada, una moral «abierta»; frente a la moral rígida, dogmática, una moral que mantenga la actitud y el juicio éticos siempre prestos a ser ellos mismos reformados (pp. 21-22). Se afirma, pues, en este primer rasgo el carácter intrínsecamente *reformable* o *reformando* de la moral. T-

2.º: Otro rasgo —en realidad otra *facies* del anterior— es el que condensaremos en la expresión: moral *alerta*. Se trata de la puesta en vigencia de lo que podríamos llamar el *principio de la evidencia ética*: «solo nos parece moral un ánimo que antes de cada nueva acción trata de renovar el contacto inmediato con el valor ético en persona» (p. 25). Este carácter opone la ética *viva* o vigilante a la moral inerte (recuérdese la oposición paralela, en el cristianismo, entre fe viva y fe inerte).

3.º (consecuencia de los dos precedentes): Moral *integral* frente te a moral «perversa». Entre las morales pervertidas incluye Ortega todas

las utilitarias (p. 24), ya lo sean por principio —es decir, doctrinalmente—, ya en el uso —es decir, vitalmente—, aunque no en la doctrina (p. 25). La moral perversa es: o la moral rígida (pp. 24-25) o la moral cerrada (p. 26) o la moral parcial o deficiente (p. 27). Son, por supuesto, tres aspectos de la misma moral, tres caras de la perversión ética.

(Adviértase el paralelismo o correspondencia muy precisos entre la doctrina ética aquí esbozada por Ortega y su concepción de la verdad. También esta es «abierta», y también la verdad ha de estar repristinando constantemente su *evidencia*, vivificándose o revalidándose en ella. Habrá que preguntarse en su momento si ambos modos de evidencia no se condicionan mutuamente; más aún: si en última instancia no se funden en uno solo. Si agregamos a ello que este paralelismo se mantiene también expresamente en su doctrina estética¹¹⁹, empezamos a sospechar que no se trata aquí de un simple paralelismo, sino de un nuevo entendimiento de estas direcciones de la vida espiritual fundado en una idea del hombre que permite reducirlas a una única figura estructural: la de la unidad de la vida humana misma, de la que serían manifestaciones originarias y *no separables*)¹²⁰.

Otra razón para que Ortega se ponga aquí a hablar de moral (razón complicada con la primera) es que, dentro de esa reforma que propone, aparece la «comprensión» misma como un *deber* o *imperativo* ético. En su primera expresión —que marca el tránsito a la consideración concreta de la moral— ese imperativo está todavía referido al amor (p. 20) y dirigido modestamente a los lectores «más jóvenes». Pero, en un rápido *crescendo*, este tono va dejando lugar a otro mucho más enérgico y, simultáneamente, el imperativo del amor transformándose —ya sin restricciones de «juventud»— en el de «comprensión». (Culmina este proceso estilístico en la página 25, párrafo 1.º, y después en la página 27, donde el «claro y primario deber» de la «comprensión» resulta condicionante para la expansión del *amor* intelectual, «nuestro radio de cordialidad». La curva del proceso alcanza aquí su cima: «Hay en el afán de comprensión concentrada toda una actitud religiosa».)

Veamos ahora lo que Ortega nos dice de la «comprensión» misma como modo de conocimiento¹²¹. Vamos a resumirlo en varios puntos (que constituyen otros tantos requisitos de la verdad —al menos de la filosófica—).

1. La «comprensión», en su forma óptima, es el modo de conocimiento o saber que llamamos filosófico. De ahí una definición de la filosofía: «es la filosofía la ciencia general del amor: dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnimoda conexión» (p. 28). (En las páginas siguientes va a sustituir Ortega la palabra «comprensión» por la de «filosofía», usándolas como sinónimas.)

2. El *comprender* —por tanto, el saber filosófico— se opone al mero saber de «hechos», al saber erudito o noticioso (pp. 28-30). La erudición es «incomprensiva», porque tiene los hechos, pero le falta la «unidad de su *sentido*»; la única unidad que conoce es la del *montón* o «cajón de sastre», unidad «exterior a los hechos mismos», unidad de los hechos «no en sí mismos», sino «en la cabeza de un sujeto». Las noticias o datos así acumulados son *disjecta membra*, y solo se justifican «entrando al servicio de una teoría». Sin ella son, como las «intuiciones sin conceptos» de Kant, ciegos y caóticos. Frente a este saber cumulativo, el saber orgánico —sistemático— de la «comprensión».

3. En efecto, la «comprensión» es *síntesis*, y su forma plenaria, la filosofía, «pura síntesis». «Sería la ambición postrera de la filosofía llegar a una sola proposición en que se dijera toda la verdad» —como cuando Hegel, como fruto final de su *Lógica*, escribe: «La idea es lo absoluto»—.

4. «*Iluminación*». Esa meta suprema es la «iluminación máxima» en que «de un golpe vemos esclarecida la inmensa perspectiva del mundo». Es la *lux mentis*. El «golpe de luz» de la comprensión plenaria es como «una descarga de intelección». (Más adelante dirá Ortega: «el hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra», «claridad no es vida, pero es la plenitud de la vida» y «el órgano de la claridad es el concepto» (pp. 122-123). Tenemos aquí la segunda anticipación de la función de la verdad como *alétheia*.

5. La «comprensión», en cuanto saber filosófico, es un tipo de conocimiento que requiere la *prueba*. Porque la filosofía —todavía, para Ortega— «es ciencia». A propósito de ello Ortega nos dice en qué sentido son y no son «filosóficos» estos «ensayos» suyos. «El ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita». Pero es «cuestión de honor intelectual» el «no escribir nada susceptible de prueba sin poseer antes esta» (p. 32). Por lo demás, estas *Meditaciones* son filosóficas, al menos, en cuanto «van empujadas por filosóficos deseos», es decir, en

cuanto que son «ensayos de amor intelectual». (Otra vez surge aquí la cuestión de la forma literaria de la filosofía de Ortega, tan tratada y debatida, y en la que ahora no entraremos.)

6. Estos ensayos de comprensión son también «*modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas». Aquí está implícita la idea de perspectiva —ya antes ha hablado Ortega del mundo como una «inmensa perspectiva». Son, pues, *puntos de vista*, y al «punto de vista» le pertenece, según Ortega, como hemos de ver, rigurosamente, la novedad, por ser la perspectiva una función *real*, es decir, individual y concreta. Por eso la verdad será *personal* e *intransferible*. De ahí que Ortega no pretenda que se acepte la suya, sino que invita «al lector a que la ensaye por sí mismo», a que la pruebe o compruebe «en virtud de su íntima y leal experiencia» —es decir, poniendo en juego su propio punto de vista y ensayando su compatibilidad o coherencia con aquel—. Porque si la verdad es intransferible, no es, en cambio, incomunicable. La comunicación se logra, en general, mediante una acción encaminada a suscitar una comunidad de actitud —«pensamientos hermanos en almas hermanas»—. Ortega hablará después —en la *Meditación Preliminar*— de una especie de *lógos* alusivo: «Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto»..., «que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros» (p. 81). El punto de vista *propio* no se puede cambiar por otro —sin falsificación—, salvo que hagamos el otro también propio, que nos lo *apropriemos*. Cabe, pues, en alguna medida, un modo de *propiedad*, que podríamos llamar *apropiación* —el punto de vista *apropiado*.

Con esto terminamos nuestro examen de la primera cuestión que nos planteaba el concepto de *amor intellectualis*, a saber: de qué clase de amor se trata. La segunda cuestión era la del *ordo amoris*: a qué cosas se dirige, como su objeto, este amor intelectual.

Podemos contestar inmediatamente a esta pregunta: se trata de las cosas en cuanto «circunstancias» o, en singular, «circunstancia». Esta fundamentalísima idea de la filosofía de Ortega, cuyos antecedentes hemos visto en *Adán en el Paraíso*, adquiere en las *Meditaciones* perfiles mucho más precisos. Ahora bien, la circunstancia es *todo* lo que nos rodea: es el mundo mismo (Ortega utiliza en muchos lugares de sus obras ambos vocablos como sinónimos). Sin embargo, aquí se refiere solo a lo que en el mundo nos es más próximo. Hay

una jerarquía de las cosas —la jerarquía, sin la cual el cosmos vuelve al caos— que, por lo pronto, es la de las «pequeñas» y las «grandes», la de las «cercanas» y las «remotas», la de las «concretas» y las «abstractas». Aquí le interesan a Ortega los primeros términos de estas disyunciones —que resultan ser también los «primeros términos» en el orden perspectivo del mundo—. Y a ese círculo —*circum*— de primeros términos o planos es a lo que aquí llama «circunstancia». «La circunstancia. ¡*Circum-stantia!* ¡Las cosas *mudas* que están en nuestro *próximo* derredor! Muy *cerca*, muy *cerca* de nosotros levantan sus *tácitas* fisonomías con un gesto de *humildad* y de anhelo, como *menesterosas* de que aceptemos su *ofrenda*» (p. 35). (Subrayados míos.) En esas palabras está dicho ya, o implicado, casi todo lo que nos interesa ahora saber acerca de las cosas objeto del *amor intelectual*. Agreguemos unas cuantas notas más: *momentaneidad* (pp. 36-37), *individualidad* (p. 37), *necesidad* (p. 38), *vida* (p. 39), *ejecutividad* (página 40).

Las pequeñas y próximas cosas son *mudas*, *tácitas*, pero están grávidas de un sentido o *lógos*, para cuya actualización *necesitan* de nosotros y *anhelosas*, nos *ofrecen humildemente* su tesoro. La operación que corresponde por parte nuestra es «salvarlas» por el pensamiento, por la «comprensión», por el *amor intelectual*. Ortega cree que el siglo XIX desatendió en demasía «todo lo inmediato y *momentáneo*» de la vida, los problemas de la vida *individual*, por atender con «fiero exclusivismo» a los de la vida social, o por beatería cultural, sin advertir que la cultura fue primero pura «espontaneidad» y se compuso de puras *necesidades* privadas: «La cultura nos proporciona objetos ya purificados que alguna vez fueron *vida individual*, espontánea e inmediata»... «Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa, aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *lógos*» (página 39).

«Y como espíritu, *lógos*, no son más que 'sentido', conexión, unidad, todo lo individual, inmediato y circunstante, parece casual y falto de significación» (p. 39)... «Por esto en comparación con lo inmediato, con nuestra vida espontánea, todo lo que hemos aprendido parece abstracto, genérico, esquemático. No solo lo parece: lo es. El martillo es la abstracción de cada uno de sus martillazos» (p. 40).

«Todo lo general, todo lo aprendido, todo lo logrado en la cul-

tura, es solo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato» (p. 41).

Ahí tenemos ya la idea de las cosas «vivas» (que anticipábamos al hablar de *Adán en el Paraíso*), del *ser ejecutivo*, y una primera preformación de la idea de las cosas como *prágmata*, *asuntos* o *importancias*, que tan primordial papel desempeñará en el pensamiento de la madurez de Ortega. (Más adelante volveremos sobre este texto.)

Todos esos caracteres pertenecen de modo esencial a la idea orteguiana de *circunstancia* (algunos de los cuales, por cierto, se suelen olvidar cuando se intenta explicitar este concepto). Y todos ellos, a su vez, corresponden a otras tantas exigencias del *pensar* circunstancial, que es un recurrir de lo remoto a lo próximo, de lo abstracto a lo concreto, de la vida intelectual «socializada» a la individualidad, de la cultura aprendida a la vida espontánea, del pensamiento inerte, banal o caprichoso al *necesario*, de lo eterno a lo fugaz o momentáneo (a pesar de su abolengo spinozista, el *amor intellectualis* de Ortega, lejos de querer ver las cosas *sub specie aeternitatis*, exige verlas *sub specie instantis* o *sub specie temporis*); en fin, es un recurrir también de las interpretaciones de la realidad a la realidad *misma*. Resumiremos todos esos rasgos diciendo que el pensar circunstancial es a la vez *pensar concreto*, *pensar necesario* y, en suma, *pensar vital*. Por su concreción se opone al pensamiento abstracto o esquemático; por su necesidad, al pensar frívolo, caprichoso, a la mera *curiosidad*; por su dimensión vital, a todas las formas de intelectualismo o racionalismo —pero no menos a todas las de relativismo, veremos, pues el ser vital no le impide, antes le fuerza, a ser «racional»—. Estamos, como claramente se advierte, ante la idea de la *razón vital* —más adelante aparecerá ya casi con esta denominación—.

No se olvide que no se trata de excluir nada, de excluir las «grandes cosas». Ortega comenzó por afirmar la necesidad de la *jerarquía*, y, lejos de excluir, se persigue integrar, pues la *conexión* que se busca —la de lo real mismo— es *universal*, y la verdad —vimos— encerraba una exigencia *totalizadora* o «sistemática». Se trata, pues, solo de un *ordo amoris* cuya razón inmediata es la *perspectiva* —que explica la *jerarquía*—.

«¿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? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva.»

«Ahora bien, la perspectiva se perfecciona por la multiplicación de sus términos y la exactitud con que reaccionemos a cada uno de sus rangos. La intuición de los valores superiores fecunda nuestro contacto con los mínimos, y el amor hacia lo próximo y menudo da en nuestros pechos realidad y eficacia a lo sublime. Para quien lo pequeño no es nada no es grande lo grande.»

«Hemos de buscar a 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» (pp. 42-43).

(No comento esta importante cita, porque para nuestro propósito actual basta con mostrarla. Será objeto de consideración en la segunda parte de este estudio.)

Queda, pues, bien de manifiesto la primera razón del *ordo amoris*: es la razón que nos explica que haya un orden del amor *porque* hay también un orden de la realidad. Pero no vemos bien la razón última de que ese orden haya de ser respetado por nosotros. Esta razón viene a continuación, cuando Ortega nos dice que su «salida natural hacia el universo» son «los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola», y que este «sector de realidad circunstante» forma «la otra mitad de mi persona: solo a través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo». (Al comienzo había dicho ya: «El hombre rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo» (pp. 34-35). Y agrega la famosa fórmula: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo.»

Ahora se ve con toda claridad por qué tengo que observar el orden del amor y «salvar» las cosas; por qué «la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre». Se trata nada menos que de la salvación personal. Ambas fórmulas se pueden fundir en una sola, que rezaría así: «La reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre», porque el destino concreto del hombre es *su salvación*, y siendo la circunstancia «la otra mitad de mi persona»

(puesto que «yo soy yo y mi circunstancia»), es evidente que «si no la salvo a ella no me salvo yo» ¹²².

Hay en esta fórmula conjunta, patentes o en potencia, las siguientes ideas:

1.^a El hombre tiene un *destino concreto*, es decir, individual e incanjeable; cada hombre el suyo, si bien, como lo concreto e individual, tenga también dimensiones abstractas que permitan hablar de él genéricamente, como se hace cuando se dice: «el destino del hombre». Ortega lo subentiende así ya, según se desprende de todo lo dicho. Ahora bien, tener un destino no es tener nada seguro y fijo, nada dado, sino más bien lo contrario: es una forma peculiar de no tener; es la forma de no tener que llamamos *necesitar*. Si queremos hablar aquí de un tener diremos que es un *tener que hacer o tener un que-hacer*. El destino del hombre es justamente lo que *tiene* que hacer. Hay, pues, dos formas o sentidos del tener, el tener *ya* algo (que es un tener en tiempo presente) y el *tener que* (que apunta al futuro y, por consiguiente, es un *no tener todavía* en el primer sentido). El destino que el hombre *tiene* pertenece a este segundo tipo, y no puede confundirse con el *fatum* de cualquier concepción determinista, sino que es aproximadamente lo contrario. El *fatum* determinista (*moira*, *heimarméne*, *natura*, *praedestinatio* o como se llame) no puede decirse que yo lo tenga, sino que él me tiene a mí, me posee, y no tengo elección para asumirlo o rechazarlo, porque *fata nolentem trahunt*. El destino que yo «tengo» —en esa forma de *no tener*—, en cambio, se caracteriza precisamente por la posibilidad en que inexorablemente me encuentro de asumirlo o declinarlo y cuyo nombre es *libertad*. (Inexorablemente, esto es, *necesariamente*: es la *necesidad de la libertad*.) Es, pues, un tener que es un *deber*. Se trata, por tanto, de una noción a la vez ética y metafísica; metafísica porque traduce una estructura básica de la realidad que es la vida humana —realidad «radical»—. La consistencia de la realidad metafísica es ética.

2.^a El destino concreto del hombre es *su salvación* —también la concreta, la de cada cual—; tan concreta que, como diremos inmediatamente, la salvación se define, justo, por la más irreductible concreción de que cabe hablar, que es la *mismidad*. Pero si la salvación es destino, ello supone que el hombre existe en riesgo perpetuo de *perdición* o *perdimiento*, con la misma esencialidad. Vivir —se ha cansado de decir Ortega— es encontrarse perdido entre las cosas y no tener

más remedio que salvarse precisamente en ellas. (Recuérdense todas las imágenes sotéricas de Ortega para describir la vida humana: «naufragio», «movimiento natatorio», etc.) Pero la salvación consistirá —Ortega nos lo dice con toda rotundidad— en «ser plenamente yo mismo» (página 43). Tenemos aquí el «imperativo pindárico», tan repetido en su obra, y base de su ética: «Llega a ser el que eres», «sé fiel a ti mismo», o bien «sé tú mismo», «sé auténtico». Salvación vale, pues, tanto como *mismidad*, *autenticidad*. El ser ello un *imperativo* implica, claro es, que se dé originariamente también la posibilidad contraria: la *falsificación* —que, por oposición a la salvación, sería la «perdición»—.

3.^a La autenticidad, la realización del destino concreto, la *coincidencia consigo mismo*, la salvación, solo es posible, según hemos visto, a través de la circunstancia, salvando o absorbiendo a esta, es decir, *coincidiendo* con ella.

4.^a La razón de que tenga que ser así, y no de otro modo, es que la circunstancia constituye «la otra mitad de mi persona». Esto es: la razón última de la salvación, de su carácter imperativo, y de todos los imperativos más o menos subsidiarios que comporta, es, una vez más, la estructura radical de la realidad radical: la *vida humana*. Lo que llama Ortega «mi persona», una «mitad» de la cual es mi circunstancia, es lo mismo que llama en otros lugares «mi vida». «Yo soy yo y mi circunstancia» equivale, así, a «mi vida soy yo y mi circunstancia», yo viviendo *con y entre y en función* de las cosas, donde yo soy inseparable de ellas y ellas de mí.

5.^a ¿Cómo *salvar* las cosas? Ya lo hemos visto con detalle: realizando todas las exigencias del amor intelectual. La vida lleva consigo la exigencia metafísica, la forzosidad metafísica del pensamiento, de la verdad —una exigencia metafísica que es a la vez, repetimos, un *imperativo ético*.

6.^a La «reabsorción de la circunstancia» es, de este modo, la aceptación plena del «*destino concreto*», la complacencia en él, el amor a él. Es el *amor fati*, que implica necesariamente el *amor rerum*.

7.^a Vivir plenamente el *amor fati*, el *amor rerum intellectualis*, es estar en lo que llamaremos la *situación de verdad*, en la cual deben *coincidir* también la *verdad de la vida* —o ética— y la del *lógos* —o lógica—.

8.^a En fin, la «reabsorción de la circunstancia» no es tarea fácil,

sino esforzada —«paso honroso»—, porque siempre acecha al hombre la tentación de falsificarse, o, como dice Ortega también en *Verdad y perspectiva*, «la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria». Tan no es fácil, que Ortega hace de ella el tema mismo del heroísmo. Esta es la verdadera dimensión heroica de la vida. (El tema del heroísmo aparece ya al final de este apartado que comentamos —página 45—: el heroísmo es aquí «la actividad del espíritu». Pero después, en la *Meditación Primera* (§ 15), se nos explica lo que esto quiere decir, al definir al héroe por la «voluntad de ser sí mismo».) Hasta tal punto es difícil y hazañosa la aceptación del destino concreto, la asunción plena del *amor fati*.

2. MEDITACION PRELIMINAR Y MEDITACION PRIMERA

La teoría de la profundidad y la del concepto

Hemos visto surgir en las páginas anteriores, al hilo del texto introductorio a las *Meditaciones*, la constelación de una buena parte de las ideas fundamentales de la filosofía orteguiana, y en especial de su teoría de la verdad. Ahora, con el nuevo texto que vamos a examinar, podemos decir que comienza ya su desarrollo.

Y comienza con una aplicación de la doctrina expuesta en la *Introducción* a una realidad concreta: el bosque o, mejor dicho, *este* bosque del Escorial donde ahora se encuentra meditando. Pero de *este* bosque pasa pronto a describir la esencia o consistencia del bosque, de tal modo que a primera vista parecería tratarse de una descripción fenomenológica. Mas pronto se ve que no es así, que aquí ha superado ya Ortega el punto de vista de la fenomenología y que lo que está realizando es una aplicación de su «método de Jericó» —del que hablaremos más adelante—, estrechamente ligado al «perspectivismo». Más aún, apoyándose en la «descripción» del bosque, lo que Ortega hace es una «teoría de la profundidad» y, bajo la especie de esta, una teoría de la realidad —de esa parte esencial de la realidad que llamamos *mundo*—. Y hasta tal punto son ya definitivas estas ideas, que coinciden estrictamente en su mayor parte con la última rigurosa expresión orteguiana de su doctrina del mundo o circunstan-

cia: los capítulos III y IV de *El hombre y la gente*. De las cuatro leyes estructurales que allí formula Ortega, tres están ya dadas en estas páginas, a veces con sorprendente exactitud. (Concretamente: en los párrafos 1 y 2 de la *Primera Meditación* y en distintos lugares del resto de la teoría de la profundidad, la primera ley de *El hombre y la gente*, que podríamos llamar «ley de la presencia y de la latencia», y, aunque menos insistentemente, también la tercera —que llamaremos «ley de la perspectiva»—; y en el párrafo segundo, aunque no desarrollada, la idea de la segunda ley o «ley del horizonte». En cuanto a la cuarta ley, la de los «campos pragmáticos», si es cierto que no ha sido vista aún —ni lo será en modo expreso y formal hasta muy avanzada la madurez de Ortega—, podemos encontrar aquí, al menos, sus gérmenes en la idea del sentido *ejecutivo* de la realidad y de las cosas como *prágmata* —esta sí, claramente presente.)

Sería muy sugestivo hacer un examen de estas precisas correspondencias, pero la economía de nuestro trabajo no nos lo permite. De todos modos será inevitable hacer algunas referencias a ellas.

Parte Ortega del hecho de que «los árboles no dejan ver el bosque». Estas «dos docenas» de árboles que *veo* en torno mío no son el bosque. «El bosque verdadero se compone de los árboles que no veo. El bosque es una naturaleza invisible» (p. 69). Yo puedo irme a otros lugares del bosque, y cada vez veré otros pocos árboles. «Se irá el bosque descomponiendo, desgranando en una serie de trozos sucesivamente visibles. Pero nunca lo hallaré allí donde me encuentre» (página 70). El bosque es, pues, en rigor, «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 solo pretexto para que lo demás se halle oculto y distante» (p. 71). Es decir, que, *gracias a no poder verlo*, hay bosque. Pero esa «invisibilidad», el hallarse oculto, no es un carácter meramente negativo, sino una cualidad positiva. «El bosque es lo latente en cuanto tal» (p. 72). Es, pues, absurdo pretender *verlo*. Ahora bien, *esto mismo sucede con toda realidad*. De este modo tan simple Ortega ha formulado ya nada menos que una ley básica de lo real: toda realidad se da en forma de *presencia y latencia*, de *superficie y profundidad*. De ahí un imperativo intelectual: respetar esta estructura, atenerse a esta «jerarquía», no exigir a «lo profundo que se manifieste como lo superficial», aceptar que «hay varias especies de claridad» y que a la de lo profundo «le

es esencial el ocultarse detrás de la superficie y *presentarse* solo al través de ella, latiendo bajo ella» (p. 73). (Subrayado mío.) Cada realidad tiene su *destino*: unas, el de estar en primer plano; otras, el de ocultarse. Respetar ese destino es lo que exige el *ordo amoris*; no hacerlo, es el «pecado cordial», el «verdadero pecado capital». Hay, pues, distintos modos de «*presencia*» —por lo pronto estos dos— y a cada uno corresponde su modo de claridad (pp. 73 y 75). Por otra parte, superficie y profundidad se necesitan mutuamente, no hay la una sin la otra: «lo profundo necesita de una superficie tras de que esconderse»; la superficie, «de algo sobre que se extienda y que ella tape» (p. 74).

Pero hay algo más: si la realidad es presencia y latencia ello quiere decir que la realidad implica siempre un *yo*, sin referencia al cual no habría ni la una ni la otra, esto es, no habría realidad. Para la presencia en sentido primario de las «superficies» ello es evidente. Para la presencia en sentido secundario —latencia o profundidad— también lo es, si se tiene en cuenta: 1.º, que sin ella no hay la otra; 2.º, que la dimensión profunda de lo real es «una suma de posibles actos nuestros». Pero esto expresa, a su vez, algunas peculiaridades de cómo la realidad está inmersa en el tiempo. La presencia primaria es presencia *ya*, es presencia «presente», diríamos; la latencia —tan real como aquella— es solo *posibilidad* o potencia de presencia «presente» —aunque, como latencia, *sea* también *ya*—, es decir, tiene una realidad esencialmente *proyectiva*, referida al futuro. Pero como la presencia «presente», por su parte, está esencialmente referida a la latente, *toda* la realidad es *proyectiva*. Y, en fin, toda esta *tensión* de la realidad hacia el futuro le es conferida por la radical condición temporal de la vida, en la que la realidad del mundo va inmersa como parte y *función* suya. (Me limito a anotar esta implicación, que por sí sola exigiría larguísimo desarrollo.) (Hay también, como veremos, una *profundidad* temporal, que se complica con la espacial.)

Esta constitutiva estructura elemental de lo real hace que nunca podamos *ver* una realidad, una cosa. El ejemplo del bosque es extensivo a toda realidad: «si por ver se entiende»... «una función meramente sensitiva»..., «*nadie ha visto jamás una naranja*» (p. 75). (Subrayado mío)¹²³. Ahí está *in nuce* toda la teoría de la percepción de Ortega. En efecto, esa presencia de *primer plano* es la de las «impre-siones», la de los puros elementos sensoriales. Pero no hay, en rigor,

puros elementos sensoriales, porque, apenas llegan a mí, «los envuelvo en un acto de interpretación». Ortega pone el ejemplo de la *lejanía* o *distancia* con que oímos los sonidos, la cual no es ya una cualidad de la sensación misma, sino una interpretación mía: «apenas los oigo los envuelvo en un acto de interpretación ideal y los lanzo lejos de mí; los oigo como lejanos»... «Resulta»... «que es la lejanía una cualidad virtual de ciertas cosas presentes, cualidad que solo adquieren en virtud de un acto del sujeto» (p. 78). Ese «primer plano» de las impresiones «se impone a mí de manera violenta» (p. 81), ante él somos pasivos. Basta abrir los ojos para que nos invada «un caos de puntos luminosos». En cambio, la profundidad —que aquí llama Ortega también «trasmundo», por referencia al impropriamente llamado «mundo» de las impresiones, y que, por tanto, no corresponde a la idea de *trasmundo* de *El hombre y la gente*— necesita de mi actividad, de «actos míos», de mi «esfuerzo», para constituirse, lo que no quiere decir que sea menos *real*. Es la diferencia que hay entre el *ver* y el *mirar*: «hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando, un ver que es mirar» (p. 82). Pero, como decíamos, en rigor, no hay un puro *ver* —al menos en el hombre—, porque no hay presencia sin latencia, superficie sin profundidad. La lejanía, la distancia —esto es, la organización en profundidad y ordenación perspectiva del mundo— es, pues, correlato de «un acto mío de interpretación»; «si ese acto faltara —dice Ortega— la distancia desaparecería», el mundo se aplastaría de pronto en el plano neutro de las «impresiones» —y digo *neutro* porque al no haber segundo, no se podría decir de él ni siquiera que fuese *primero*, por tanto, ni siquiera que fuese un *plano*— o, dicho de otro modo, no habría mundo. Hay mundo; *ergo*, ese acto no puede faltar. Vivir es estar *ya* en el mundo; por consiguiente, estar ya interpretando las impresiones, organizándolas en «estructuras», percibiendo lejanía y trasmundo (pp. 78-79), viendo en profundidad, diferenciando y jerarquizando las «presencias». La realidad con que me encuentro no es, pues, en ningún momento, la de las «puras impresiones» o de la «simple presencia», sino que consta siempre de estas más mi interpretación. Y no hay en absoluto —Ortega lo subraya enérgicamente (pp. 79-82)— primacía alguna de un plano sobre otro en cuanto a su *realidad*. (El pleno perfilamiento de esta idea quedará establecido con las complementaciones que Ortega irá dando de ella en escritos posteriores y, sobre todo, en *El hombre y la gente*, donde des-

tacará —como aquí lo hace con la del *yo*— la «actividad» de las cosas, y en primer lugar, la de hacernos o sernos «señales»).

Quedémonos ahora con la fundamentalísima noción de *presencia*, tan fundamental que en *¿Qué es Filosofía?* (1929) Ortega la identificará nada menos que con la «primera categoría» de la vida y, en otros lugares de esa misma obra, con la *evidencia* misma y con la verdad —*revelación*—. Ahora bien, esa idea de la verdad como revelación ya la tenemos aquí; es la famosa *alétheia*¹²⁴. Ortega la trae a colación a propósito de esa «pedagogía de la alusión» a que nos referimos antes al hablar de la intransferibilidad y comunicabilidad de la verdad. Daré completo el breve texto: «Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual, lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad. Las verdades, una vez sabidas, adquieren una costra utilitaria; no nos interesan ya como verdades, sino como recetas útiles. Esa pura iluminación subitánea que caracteriza a la verdad, tiénela esta sólo en el instante del 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. Quien quiera enseñarnos una verdad, que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros» (pp. 80-81). Nada más. A mi juicio, lo más interesante de este pasaje, aparte de la imagen de la *luz* —tan esencial y permanente en la tradición filosófica que ha quedado incorporada a gran parte del vocabulario con que designamos los hechos de conocimiento— es el carácter de *descubrimiento*, entendido como un quitar la *costra* de opiniones que encubren la realidad, con lo cual Ortega cree repristinar el sentido de la palabra en el momento originario mismo de la filosofía, en Parménides, para quien también era la *dóxa* —«opinión de los mortales», es decir, los *tópicos*— el velo encubridor. Así, en *Origen y epílogo de la filosofía* (1943-1945), al hacer la historia del nombre «filosofía», dice que su verdadero nombre, el nombre auténtico, el «nombre poético» o creador, era *alétheia*, que es el que debió perdurar. (En ese lugar, Ortega agrega el matiz de «des-cifrar un enigma o jeroglífico»). Esa es la significación más precisa y concreta, en Ortega, de «revelación», pues lo del «golpe de luz», la «iluminación», ya se da por supuesto y va implícito en el momento *evidencial*. Es decir, lo interesante, aquí, es el cómo ganar esa evidencia, el modo o *método*

de llegar a ella, lo que ya llamaba Parménides «la vía o camino de la verdad». También hace resaltar Ortega en ese pasaje el sentido *activo*, «viviente» de la verdad: «*verdad* ha de entenderse no como cosa muerta, según veintiséis siglos de habituación, ya inercial, nos lo hacen hoy entender, sino como un verbo» (recuérdese, en Zubiri, la misma observación, y aun la invención del verbo «*verdadear*»); «verdad» como algo viviente, en el momento de lograrse, de nacer; en suma, como acción. «*Alétheia* = verdad, es dicho en términos vivaces de hoy: *averiguación*»..., decir «verdad desnuda» es redundancia: «Lo desnudo es la realidad, y el desnudarla es la verdad, averiguación o *alétheia*». Esta sería en Ortega la verdad sobre la «verdad». En *¿Qué es filosofía?* emplea, junto a los anteriores, el término «manifestación», que es lo que hace el *lógos*, y atiende principalmente al traer algo a la superficie, de lo latente a lo patente —latente, dirá en otro lugar (*Idea del teatro*), es de la misma raíz de *alétheia*, y usará el verbo «des-latentizar», que sería la traducción más literal de *a-létheia*. En *En torno a Galileo* (1933) relaciona el término con el retirarse del hombre a la soledad de sí mismo. En *El intelectual y el otro* (1940) el velo es «*tiniebla*», y en *Apuntes sobre el pensamiento*, «*maraña*». La evidencia, como soledad y autenticidad, está en otros muchos lugares; y en otros —por ejemplo, *Historia como Sistema*— la revelación es referida a la «trascendencia». En *La idea de principio en Leibniz*, destaca —como en *¿Qué es filosofía*— el carácter de «presencia». Etc. De todo ello habremos de ocuparnos más adelante. Ahora me interesaba advertir solamente que, sin que estén ausentes en el entendimiento orteguiano de la *alétheia* las demás connotaciones hoy ya comunes, queda una que le es la más personal: la del quitar la *costra* de *interpretaciones* que encubre la realidad. Este rasgo nos permitiría además ver la verdad en Ortega como un esfuerzo de liberación del hombre hacia sí mismo, hacia su «simismidad» o autenticidad, y percibir, por tanto, otro de los nexos esenciales de su raíz ética. Ese sería el sentido último de la «salvación».

Presencia y latencia, superficie y profundidad, son, pues, las dos parejas gemelas de conceptos que conducen a Ortega, por un proceso lógico perfectamente coherente, a la utilización de la idea de *alétheia*.

De la «presencia» dice Ortega en *El hombre y la gente* que la hay de muchas especies. Por lo pronto, en las *Meditaciones* están ya netamente distinguidos y pensados estos dos modos: la presencia en el sentido más estricto de las «impresiones», del «primer plano» de lo real,

de lo «patente», y la «presencia», diríamos, de segundo orden de lo «latente», de lo «profundo», de lo, más o menos, «distante» y «lejano», y, en cuanto tal, «ausente»; o, dicho con el término más orteguiano, la «presencia» de lo ya de alguna manera «interpretado», aunque se trate solo todavía de ese ínfimo estrato de interpretación que después llamaremos «natural» o espontáneo, para diferenciarlo del de las interpretaciones *recibidas* (ajenas) o de las *mías* (es decir, de las que yo soy autor). Este segundo modo de presencia es el de lo que denominará Ortega *compresencia*, término que aparece ya en *¿Qué es filosofía?* y del que sacará tanto partido en *El hombre y la gente*¹²⁵.

Pero también de esta segunda forma de presencia, la de lo *profundo*, hay diferentes modos (en las *Meditaciones*), que interesa enumerar ahora. Veámoslos.

1. *Profundidad espacial*. Inseparablemente adscrita a la sensoriedad, al *plano* de las «impresiones». Ortega habla aquí de la visual y de la auditiva. Es, para usar una expresión suya de 1913, el «factor ideal de la percepción»¹²⁶. Es decir, que en ella interviene ya, aunque sea incoactivamente, el concepto. Es significativo que los ejemplos que maneja Ortega —el canto de un pájaro, el murmullo de un arroyo— pertenezcan al campo de las sensaciones auditivas, es decir, de aquellas que los psicólogos consideraban precisamente irrelevantes para la percepción del espacio. Es un síntoma de la libertad con que maneja los conceptos tomados de las ciencias establecidas, de los que, efectivamente, hace un uso personal al servicio de su propia teoría— lo cual, como siempre ocurre en un pensamiento creador, reobra sobre aquéllos fertilizándolos; toda la obra de Ortega está llena de estos ejemplos, aplicables a los más diversos campos de la investigación—. La profundidad o latencia del espacio es estructural: «está constituida por estructuras de impresiones» (pp. 79-107).

2. *Profundidad temporal* (pp. 82-83-107). Ortega no habla aquí de ella más que en la dimensión del pasado: «la profundidad temporal que es el pasado» (p. 107). Pero, evidentemente, la dimensión del futuro esta supuesta, no solo aquí sino en toda su teoría de la profundidad (recuérdese lo dicho sobre el carácter *proyectivo* de la realidad, y especialmente de la latencia). En cuanto a la profundidad del pasado, Ortega pone el siguiente ejemplo: «¿Qué color vemos cuando vemos un color desteñido? El azul que tenemos delante lo *vemos* como habiendo sido otro azul más intenso y este mirar el color actual con el pasado, a tra-

vés del que fue, es una visión activa que no existe para un espejo, es una idea. La decadencia o desvaído de un color es una cualidad nueva y virtual que le sobreviene, dotándole de una como profundidad temporal» (p. 82). «Este espléndido ejemplo» —comenta Marías— «aclara lo que Ortega entiende por visión interpretativa»... «veo *en* el color presente, desvaído, otro más intenso que *fue* un color pasado que de algún modo pervive en el presente»¹²⁷. Puesto que toda profundidad se da a partir de una superficie, en función de ella, diríamos que la «superficie» de la profundidad temporal es el *presente*. Aquí late todo el problema del tiempo¹²⁸ y de su relación con la verdad, en cuanto esta es «presencia».

3. *Profundidad de una obra de arte o profundidad estética*.—Por ejemplo, la «profundidad de un libro» (pp. 83-88-128-129-171). Ortega se refiere aquí, concretamente, a la del *Quijote*¹²⁹. ¿Cuál sería en este caso la «superficie»? Sin duda alguna, aquello que en toda obra de arte hay de «imagen» (toda obra de arte comienza por ser un «sistema de imágenes»), es decir, aquello que de ella «habla a los sentidos». La profundidad de un libro —del *Quijote*, en este caso— «como toda profundidad» requiere nuestro esfuerzo: «Del mismo modo que hay un ver que es un mirar, hay un leer que es un *intelligere* o leer lo de dentro, un leer pensativo» (p. 89). Se trata siempre de la *intelección* —veremos, ya hemos empezado a ver, que el órgano de toda profundidad es el *concepto*—. (Otro aspecto de la «profundidad estética» que Ortega nos muestra: en el *Quijote* se gana una nueva dimensión metiendo la «realidad» en el plano de lo imaginario: la «realidad» sería aquí don Quijote, que lleva dentro las ficciones imaginativas del mundo caballeresco: es la estancia de la posada, donde maese Pedro monta su retablo— que lleva dentro, también, otro mundo de ficción en segunda potencia. Podríamos retroceder aún al plano de realidad «Cervantes» —con respecto al cual don Quijote es ya ficción—, y aun al plano de realidad «nosotros» —con respecto a quienes el propio Cervantes es también «imagen»). Del *Quijote* dice Ortega que es, quizá, el único libro español rigurosamente «profundo» y que es «el libro-escorzo por excelencia». Por lo demás, este concepto de profundidad es extensible a toda «selva ideal» —es decir, a todo objeto de cultura—.

Ortega no habla en este texto, pero sí en otros, de otros modos de *profundidad* que plantean problemas difíciles en relación con el concepto aquí explicado, en particular la profundidad del *yo* —ajeno

y propio— y, sobre todo, la profundidad de la vida misma. Otro problema ya suscitado, si no, en rigor, planteado en estas páginas, es el de la profundidad del mundo, que no parece reductible a la de una cosa —por ejemplo, una naranja—, porque el mundo no es una especie de «gran cosa», sino el gran ámbito en que están las cosas —como él, a su vez, se da o funciona en otro ámbito más amplio, que es la vida. El mundo no es cosa, en efecto, sino una estructura. Pero no, sin más, una estructura de cosas. En el mundo *están* las cosas y *estoy yo* —aunque con muy distintos modos de *estar*—, y el mundo no es tanto una estructura de cosas como la estructura del *estar* de esas cosas, al cual pertenece esencialmente mi propio *estar*; o, dicho en una palabra: el mundo es una «perspectiva». Pero esta idea de estructura nos traslada a la noción genérica de la profundidad. Hemos visto sus modos. Ahora vamos a ver sus caracteres esenciales.

Rasgos genéricos de toda profundidad.—Acerca de ellos nos da Ortega las siguientes precisiones (pp. 82-83 y 107 a 112) (algunas de las cuales ya han sido vistas, pero que conviene resumir para establecer sus nexos con los resultados de la *Introducción* y, por otra parte, para ver cómo todas ellas nos remiten al *concepto*, último punto de nuestro examen de las *Meditaciones*):

1.º «La dimensión de profundidad»... «se *presenta* siempre en una superficie» (pp. 82-83). (Subrayado mío.) Esta paradoja es posible, y aun necesaria, porque en la realidad no hay superficies *puras*, sino que *toda superficie «tiene dos valores»*: uno inmediato o «material» —el valor *sensu stricto* «superficial»— y otro «virtual» (pero, recuérdese, no menos *real* que el primero), en el que «la superficie, sin dejar de serlo, se dilata en un sentido profundo. Esto es lo que llamamos *escorzo*». O sea: no podemos ver una superficie sin co-ver la profundidad en relación con la cual es superficie —ni viceversa—. La noción de «escorzo», tomada de las artes del diseño, se convierte así en una idea metafísica de aplicación y valor universales. Y ¿qué es el escorzo sino otra manera de designar la *perspectiva*? Ahora bien, el escorzo, aun en el caso del puramente visual, es siempre *visión intelectual*. Es decir, que la visión en escorzo o en profundidad exige el *concepto*.

2.º Así como en la «visión superficial» (esto es, en la parte que en la visión toman las «impresiones», puesto que visión superficial pura no la hay) somos pasivos —las superficies o *primeros planos* «nos invaden bárbaramente», «caen sobre nosotros como sobre presas»—, la vi-

sión profunda requiere «nuestro esfuerzo», «se apoya en nuestra voluntad» (p. 81), es un «ver que interpreta», un «mirar». Pero interpretación es ya *idea* o *concepto*, *intelligere*, *intus legere*, visión intelectual (página 89). Hay que poner esto en relación con algunos aspectos de la «comprensión», vistos en las páginas anteriores; por ejemplo, la comprensión como percepción del sentido de las cosas, y también con otra importante *idea* de Ortega posteriormente desarrollada: la del ensimismamiento como esencia del pensamiento¹³⁰. Un ser incapaz de ensimismarse vivirá en constante estado de invasión de las «impresiones» o «primeros planos» —será la suya una vida «superficial» y, en este sentido y medida, no humana—, asaltado por su pululación constante y agresiva —el caballo en la pradera o el mono en la jaula del zoológico—: el pensamiento es la capacidad de contención y regimentación de la sensoriedad irruptora (pp. 106-107). La profundidad es, pues, podríamos decir, el «mundo inteligible» —expresión redundante en Ortega, puesto que solo así puede haber mundo—. Otra vez desembocamos, pues, en el *concepto*.

3.º La profundidad, «tomada *in genere*», es la estructura de las cosas. «Una estructura —define Ortega con precisión— es una cosa de segundo grado, quiero decir, un conjunto de cosas o simples elementos materiales, más un orden en que esos elementos se hallan dispuestos. Es evidente que la realidad de ese orden tiene un valor, una significación, distintos de la realidad que poseen sus elementos» (página 108)... «Las cosas trabadas en una relación forman una estructura.» «¿Cuán poca cosa sería una cosa si fuera solo lo que es en el aislamiento?» (p. 109)¹³¹. La estructura resulta ser, en suma, el modo en que se da la «conexión universal» de las cosas, de que hablamos a propósito del «amor intelectual». Y aquí viene a insertarse otro de los aspectos de la *actividad* propia de la visión profunda: la *atención*, organizadora de campos estructurales, ordenadora, relacionante, conexiva, en torno a un *centro* de fijación. A medida que la atención intensifica la fijación —y adviértase que una cosa no se puede *fijar* o «confinar» si no es *con* otras que se ordenan en torno al objeto situado o fijado como centro— se irá recamando de nuevos «reflejos y conexiones de las cosas circundantes». Y agrega Ortega: «El ideal sería hacer de cada cosa el centro del universo.»

«Y esto es la profundidad de algo; lo que hay en ello de reflejo de lo demás, de alusión a lo demás. El reflejo es la forma más sensi-

ble de existencia virtual de una cosa. El «sentido» de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad» (p. 110).

Profundidad significa, pues, la necesidad que las cosas tienen unas de otras y todas de mí. Esa hipotética cosa aislada que Ortega pinta con los rasgos de la pobreza, de la *insignificancia* máxima, no existe; es solo un concepto límite. Pero lo es también, en la dirección opuesta, el de la cosa vista en la perspectiva *ideal*, esto es, como «centro del universo». No hay cosa totalmente desprovista de *sentido*, ni cosa de la que podamos agotar su *sentido* o *lógos* —la totalidad de sus conexiones—. Para ser precisamente *cosa* necesita existir en ese área intermedia entre la absoluta insignificancia y la absoluta impleción de «sentido» («*cosa*» es ya una interpretación —dirá Ortega después—, y también: no hay verdad sin mezcla de error, ni error que no tenga algo de verdad). Hacer de una cosa el centro del universo es, desde luego, una utopía —la constitutiva utopía del conocimiento—, pues el universo no tiene más centro que yo —es decir, tantos centros como *yos*—; lo único que se puede hacer es tratar de aproximarse cada vez más a la «intimidad» de la cosa, a lo que llama Ortega en otro ensayo del mismo año la «*forma-yo*» de la cosa¹³², a que mi *yo* coincida con ella, y esa es la función efusiva e «infusiva» del *amor*. (Por eso Ortega habla de ello como de algo *ideal* y de ese «centro» como *virtual*.) «Decir de un objeto que lo amamos y decir que es para nosotros centro del universo, lugar donde se anudan los hilos todos cuya trama es nuestra vida, nuestro mundo, ¿no son expresiones equivalentes?» (páginas 110-111). (Considérese la serie: amor → interés → atención.) Y como ese amor es *intelectual*, se sirve del *concepto*. «La meditación es ejercicio erótico. El concepto, rito amoroso» (p. 111).

4.º A la profundidad como sentido o estructura de las cosas se opone la superficie —el «plano» de las «impresiones»— como su *materialidad* o «carne». Resuena aquí la vieja dualidad forma-materia, pero con la inversión esencial con respecto a su sentido clásico de que la *actualidad* corresponde a la materia (presencia inmediata o primaria de las «impresiones») y la *potencialidad* a la forma, por cuanto esta es siempre *perfectible*, tensiva, proyectiva, dinámica («una suma de posibles actos nuestros», una serie de posibles *presencias* «*presentes*» o «actualidades» *primo sensu* —casi, casi, «la actualidad de lo posible en tanto que posible», como el movimiento aristotélico)¹³³. En virtud

de esa oposición, el órgano de las «superficies» resultan ser los sentidos, mientras que «el órgano de la profundidad es el concepto» (página 107).

Vemos, pues, cómo por todas las vías la noción de profundidad nos remite al *concepto*, lo que es perfectamente coherente si, como acabamos de ver, este es el «órgano» de aquella. Ya en lo dicho ha trascendido una buena parte de la teoría del concepto esbozada en las *Meditaciones* (y que, en sus rasgos esenciales, será la definitiva). Completémosla resumiendo sinópticamente lo ya visto y agregando otros caracteres que aún no han sido señalados.

Si nos preguntamos cuál es la función o funciones del concepto en cuanto «órgano de la profundidad», por lo que hasta aquí sabemos, podríamos resumirlas en estas cuatro (que, claro es, no son independientes ni separables, sino estrechamente solidarias, tanto que, en cierto modo, podrían considerarse como meros momentos de una única función): 1. *Ordenar y fijar*.—2. *Conectar*.—3. *Interpretar*.—4. *Descubrir o revelar (alétheia)*. Podemos preguntarnos también cuál sería, hasta ahora, el *contenido* del concepto correspondiente a estas funciones, aunque la cuestión no está bien formulada, porque el concepto, propiamente, no tiene contenido. En efecto, el contenido lo dan las «impresiones», la «intuición», y el concepto pone la «forma», las organiza, ordena, etc.; además, el concepto agota su efectividad en su ser «órgano» o «instrumento»; no tiene valor por sí, es solo un «para» (volveremos pronto sobre esto). Pero, en sentido figurado, se podría hablar de un cierto «contenido» del concepto (y no me refiero, claro está, a lo que la lógica clásica entiende por contenido o *comprensión* de un concepto, pues esta se compone de «notas» que no son sino otros tantos conceptos, y transcurre, por tanto, dentro del campo estricto de las relaciones entre conceptos —es decir, de las funciones lógicas—, y aquí lo que nos importa es la relación del concepto con las «cosas», su función *real*). Digo que se podría hablar de un cierto «contenido» del concepto —y Ortega mismo usa la palabra— en el sentido de *lo que el concepto nos da de las cosas*, como resultado de esas sus funciones. Tendríamos entonces que el concepto nos da de las cosas: a) *Sus conexiones*.—b) *Su estructura*.—c) *Su escorzo*.—d) *Su perspectiva*.—e) *Su interpretación*.—f) *Su idea*.—g) *Su sentido*.—h) *Su virtualidad*. (Prescindamos ahora de si algunos de estos términos no se pue-

den considerar como sinónimos —por ejemplo, *escorzo* y *perspectiva*, o *idea* y *sentido*—; en rigor, no lo son: expresan aspectos o, por lo menos, matices diferentes.)

Esto es, en sinopsis, lo que hasta aquí sabemos del concepto. A ello hay que agregar, en cuanto a su función o funciones, las siguientes: 5. *Delimitar* (definir).—6. *Apresar o aprehender*—percibir.—7. Poseer. Y, en cuanto a su «contenido» (lo que nos da de las cosas), esto otro: i) Los *límites* de las cosas, su *esquema*, su *repetición o reproducción «espectral»* o, lo que viene a ser lo mismo, su *lugar* o *hueco* ideal. Ortega explica así estos últimos caracteres —que no son, en efecto, más que una explicitación de los anteriores—:

«El concepto contiene todo aquello que esa cosa es en relación con las demás, todo ese superior tesoro con que queda enriquecido un objeto cuando entra a formar parte de una estructura.»

«Lo que hay entre las cosas es el contenido del concepto. Ahora bien, entre las cosas hay, por lo pronto, sus límites» (pp. 111-112).

Pero ¿«dónde están los límites del objeto»? No en él mismo, pues «si no existiera más que un objeto aislado y señero sería ilimitado. Un objeto acaba donde otro empieza». ¿Estará entonces el límite de una cosa en la otra, en la *limitrofe*? Tampoco, porque esta otra necesita, a su vez, ser limitada por la primera. ¿Dónde, pues? No queda más solución posible que el que esté *entre ellas*¹³⁴. «Según esto, los límites son como nuevas cosas virtuales que se interpolan e interyectan entre las materiales, naturalezas esquemáticas cuya misión consiste en marcar los confines de los seres, aproximarlos para que convivan y a la vez distanciarlos para que no se confundan y aniquilen. Esto es el concepto: no más, pero tampoco menos. Merced a él las cosas pueden venir a unión sin invadirse las unas a las otras» (p. 112). Es decir, que la función conexiva del concepto es, simultáneamente, vista por su otra cara, función delimitadora y distanciadora.

Pero eso que el concepto nos da de la cosa «no es más que un espectro o menos aún que un espectro»... «Lo que da al concepto ese carácter espectral es su contenido esquemático. De la cosa retiene el concepto meramente el esquema», es decir, «los límites de la cosa, la caja lineal donde la materia, la sustancia real de la cosa queda inscrita»..., «el lugar ideal, el hueco ideal que corresponde a cada cosa dentro del sistema de las realidades» (pp. 114-115). Ortega llama también a eso «la forma, el sentido físico y moral de las cosas» (p. 115).

No se trata, pues, solo del esquema figural o «forma» físicos, sino, como ya se ha dicho, y se repite ahora, de su *sentido*, de su *idea* y, aún más, de lo que en *Ensayo de estética a manera de prólogo* llama Ortega la «forma-yo» de las cosas: todo el contenido significativo que irradian al constituirse en *centro* virtual del universo ¹³⁵. El «espectro» o «esquema» conceptual no es, pues, necesariamente *pobre*, sino que es, por el contrario, en su función conexiva universal, fuente de toda *riqueza* —«ese superior tesoro con que queda enriquecido un objeto»—. Lo que ocurre es que, por sí solo, es ineficiente: necesita, para empezar a manar sentido, de la presencia de las «impresiones» —más radicalmente: necesita de ellas para ser—. Pues lo que el concepto *hace* es «atar» las impresiones, por sí mismas «fugaces y huideras», unas con otras; fijarlas, apresarlas o aprehenderlas. Recordemos que *lógos*, *légein*, significaba en Grecia originariamente *reunir*, *recoger* —de donde *collectio*— y que *concepto* (de *con-cipere*, *cum-capere*) es también coger o aprehender una cosa juntamente. ¿Juntamente con qué? Con las otras y con nosotros mismos (refiérase esto a la doctrina expuesta del *amor*). Pero también en la palabra *percepción* —y esta es la etimología a que alude Ortega, dando aquella por supuesta— hay un «coger» o «apresar» (*per-cipere*, *per-capere*), de donde: «el concepto será el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas» ¹³⁶. Agota, pues, su misión y su esencia, con ser, no una nueva cosa, sino un órgano o aparato *para* la posesión de las cosas» (p. 115) ¹³⁷.

En la visión *real* del mundo, de las cosas, en el vivir *humano*, conceptos e «impresiones» colaboran, pues, solidaria e indisolublemente, pero manteniéndose dentro de sus funciones respectivas y complementarias. «Jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión, a saber, la carne de las cosas», no por insuficiencia suya, sino «porque no pretende tal oficio». Y viceversa: «Jamás nos dará la impresión lo que nos da el concepto» (p. 115). «La misión del concepto no estriba, pues, en desalojar la intuición, la impresión real. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida» ¹³⁸. Y exclama, líneas más abajo: «Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar» (p. 114). Es, como se ve, paladinamente, la idea de la *razón vital*, ya incluso casi con su nombre.

Pero volvamos al concepto y a su función, con lo que se nos hará más patente esa vinculación del pensamiento a la vida. Todas las dimensiones funcionales del concepto hasta aquí enumeradas las resume

Ortega en una fundamental, a la que se ordenarían como a su fin: la «claridad». La «claridad» condensaría el sentido pleno del concepto en cuanto órgano de *conocimiento*, lo que podemos llamar, pues, su *función cognoscitiva*. Ahora bien, esta función, por sí misma, no explicaría la existencia del concepto, no la *justificaría*. La función de conocimiento, en efecto, no se «justifica» por sí misma, sino en cuanto, a su vez, se ordena a otra que es la primaria (y, por tanto, ya instancia última), a saber: la función radical que es *vivir*¹³⁹. A esta doble función del concepto: la «cognoscitiva» y la *vital*, responden los títulos de los párrafos 11 y 12, en que culmina la *Meditación Primera*: 11. *Cultura. Seguridad*; 12. *La luz como imperativo*¹⁴⁰. La mentada relación de subordinación entre conocimiento o, mejor, entre pensamiento y vida —subordinación que tiene el valor de un hecho metafísico: el del modo de inserción o pertenencia del pensamiento a la realidad radical, a la estructura dinámica, que es la vida—, no está todavía aquí taxativamente establecida; pero si se tiene en cuenta, además de lo que inmediatamente vamos a decir, la referencia del *amor intelectual* a la «salvación» personal —en que, a su vez, culminaba la *Introducción*—, se disipará toda duda acerca de que tal idea madre de la filosofía orteguiana esté ya orientando aquí la más genuina intención de su pensamiento.

Veamos brevemente el nexo entre esas dos funciones capitales del concepto: la «cognoscitiva» (*claridad*) y la «vital» (*seguridad*).

Ortega lo establece mediante la noción de «dominio» o «posesión». El párrafo 11 comienza así: «Solo cuando algo ha sido pensado cae debajo de nuestro poder. Y solo cuando están sometidas las cosas elementales podemos adelantarnos hacia las más complejas.»

«Toda progresión de dominio y aumento de territorios morales supone la tranquila, definitiva posesión de otros donde nos apoyamos. Si nada es seguro bajo nuestras plantas fracasarán todas las conquistas superiores» (pp. 116-117).

Ese dominio de las cosas a que el pensamiento aspira como a su más íntima esencia sería el núcleo mismo de lo que llamamos «cultura», y una cultura será tanto más perfecta cuanto más alto sea el grado en que lo alcance. Así, la griega, genitora de la nuestra, habría alcanzado el suyo gracias a su «preocupación por la seguridad, por la firmeza —τὸ ἀσφαλές—. Y termina el párrafo: «Cultura»... «es lo firme frente a lo vacilante, es lo fijo frente a lo huidero, es lo claro frente a lo oscuro. Cultura no es la vida toda, sino solo el momento de seguridad,

de firmeza, de claridad. E inventan (los griegos) el concepto como instrumento, no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla» (p. 119). La seguridad se gana, pues, por la claridad. Y claridad es «posesión espiritual»: «Claridad significa tranquila posesión espiritual», y «esta claridad nos es dada por el concepto», que también por este lado queda adscrito a la raíz ética del hombre, pues «el hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra»..., «la lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución»¹⁴¹. Y tras el lema goethiano, que tantas veces hizo suyo Ortega —«yo me declaro del linaje de esos que de lo oscuro hacia lo claro aspiran»—, agrega: «Claridad no es vida, pero es la plenitud de la vida».

«¿Cómo conquistarla sin el auxilio del concepto? Claridad dentro de la vida, luz derramada sobre las cosas es el concepto. Nada más. Nada menos» (p. 123).

La seguridad no se halla referida todavía en las *Meditaciones*, como vemos, estrictamente al *perdimiento* o al *naufregio* como categorías de la vida humana —el «naufregio», literalmente, va adscrito a las cosas: «restos inhábiles de un naufregio»—, pero sí al «carácter problemático de todo lo vital». El problematismo significa aquí, empero, la inestabilidad, la fugacidad de lo real, que no nos permite hacer pie, «apoyarnos» en ello. «Si nada es seguro bajo nuestras plantas»..., etcétera. Estas imágenes de la sustentación —«solidez», «firmeza»— prefiguran ya decididamente la descripción de la vida humana como «naufregio»¹⁴², y ese problema ha de ser resuelto «fijando» las cosas, «sujetándolas», para que no huyan, «sometiéndolas» a nuestro poder, «poseyéndolas». Pero tal «posesión» es *sui generis*. No es una posesión «interesada», en el sentido utilitario de la palabra —aunque sea la de máximo «interés» para el hombre en un sentido superior de este vocablo—, o, si se quiere, esta «plenitud de posesión» solo es asequible mediante el *amor intellectualis*, que es un amor *respetuoso*. Un amor que busca solo la «posible plenitud» de la cosa misma, su *lógos*, o «sentido», etc.; en suma, su *claridad*. «Dominar», «poseer», «someter», «domesticar» las cosas por el pensamiento no es, pues, subyugarlas sin más, no es ejercer sobre ellas acción alguna que les reste autonomía; antes bien, es posibilitar, liberar, la plena expansión de esa autonomía que todas en potencia llevan; no es disminuirlas en su ser, sino más bien *hacerles* un *ser*, y no solo un «dejar ser el ente» —como en Heidegger— (en el caso del *conocimiento*, de esto justa-

mente se trata). Solo a esta costa es posible «dilatar» la vida, plenificarla, autentificarla, «salvarla», es decir, «salvarme» yo —que es el fin último de todo el proceso «iluminador»—. No puedo «liberarme», yo —ya veremos de qué— si no es mediante esa «liberación» de las cosas hacia su máxima plenitud de «ser», hacia el más amplio despliegue de sus «posibilidades»¹⁴³. Pero *hacer* a las cosas un ser, dotarlas de un *sentido*, no es sino ponerlas en su verdad o, dicho de un modo más amplio, «interpretarlas». En la «interpretación» de las cosas *verifico* mi vida, y aquí viene otra vez el nexo entre *alétheia* e «interpretación». Porque «esta claridad, esta seguridad, esta plenitud de posesión»..., en suma: «Toda labor de cultura es una interpretación —esclarecimiento, explicación o exégesis— de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura»..., «es el comentario»... (p. 122). Al interpretar las cosas me estoy interpretando, pues, a mí mismo, es decir, estoy interpretando mi vida, en función de la cual esas cosas, inseparablemente, se dan y son —lo que sean—. No puedo interpretarlas a ellas sin interpretarme a la vez a mí mismo. No puedo interpretarme —*verificarme*— a mí mismo sin interpretar las cosas, porque ellas y yo somos mi vida —«yo soy yo y mi circunstancia»— y, en definitiva, esta, mi vida, es la que interpreto siempre. Vivir es interpretar —todo hacer, todo acto es interpretativo—, vivir es *esclarecer*, vivir es «verdadear», *verificar*. La verdad es así, diríamos usando un sugestivo vocablo de la escuela, una de las «primalidades», no del *ser*, sino del *haber* radical que es la *vida humana*, que es el vivir —se entiende, el «horizonte» de la verdad, al que pertenecen, con igual originariedad, el error y la falsificación. Pero esto implica el carácter «exigítivamente conexivo y totalizador» de la verdad, que ya señalamos al hablar del *amor intellectualis* —recuérdese: «el amor va ligando cosa a cosa y todo a nosotros en firme estructura esencial»—. Todos los hilos de aquella doctrina del *amor* vienen a anudarse sólidamente con los de la profundidad y del concepto.

Ahora se verá algo mejor, quizá, por qué decía antes que, a mi juicio, lo más fecundo, desde el punto de vista de la filosofía orteguiana, es centrar el interés de su idea de la verdad como *alétheia*, más que en el aspecto de la *claridad* —por importante que este sea (y lo es en grado superlativo), y por original que le sea también a Ortega su uso «filosófico» (tanto que, como nos ha hecho ver Marías, tiene en él

rigurosa prioridad)—, en el aspecto de la «interpretación», que sigue siéndole personal, cuando el de la *claridad* se ha hecho común. Pero esta aserción requiere algún esclarecimiento, pues no faltan objeciones posibles contra ella. Y, sobre todo, esta: ¿cómo podemos entender la *alétheia* atendiendo principalmente a su carácter «interpretativo», si antes habíamos dicho que el sentido de la verdad que aquí Ortega nos propone es precisamente el de un «recorrir de las interpretaciones de la realidad a la realidad *misma*»? La respuesta a esta objeción no podemos darla aquí todavía, pero se encontrará en la segunda parte de este trabajo, de la que constituye un tema esencial. Por el momento, solo anticiparemos que la clave de esa respuesta se halla en la importante distinción que es necesario hacer entre el momento de *claridad*, *iluminación* o *revelación* de la verdad o *alétheia*, y que es solo eso, un momento (incluso en el sentido temporal de la palabra), aunque sea el culminante, y el proceso de *verificación*, la verdad en sentido «activo», como dice Ortega en *¿Qué es filosofía?*, el cual parte de interpretaciones y se resuelve en otra interpretación.

Quedamos, pues, en que el recurrir de las interpretaciones de la realidad a la realidad *misma* significa lo mismo que el recurrir de la cultura a la vida espontánea, a la vida individual. Porque la cultura —el concepto— no se justifica por sí, sino por la realidad *misma* que es la vida, y esta es «lo inmediato», lo individual; «la cultura es solo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato» (p. 41). «La cultura adquirida solo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas», y, en comparación con lo inmediato, con nuestra vida espontánea, es algo «abstracto, genérico, esquemático» (p. 40). Así, por tanto, el concepto. Para Ortega, pues, la *abstracción* le viene conferida al concepto por su índole *instrumental*, y es solo un caso particular del carácter *abstracto* común a todo instrumento. Así como «el martillo es la abstracción de cada uno de sus martillazos», el concepto es la abstracción de cada uno de los actos concretos, «ejecutivos», «circunstanciales», de pensamiento en que es usado¹⁴⁴; es el precipitado «esquemático» que esos actos van decantando, residuo, más o menos inerte, que la vida va acumulando, cosificando y dejando en disponibilidad¹⁴⁵. Y lo mismo puede decirse de todo objeto cultural. De ahí también —y aquí suena otro de los motivos persistentes en la obra de Ortega— el carácter *irónico* del concepto, del conocimiento, y de la cultura toda. Porque todo instru-

mento es, en efecto, irónico, en tanto en cuanto hay en él la tendencia a presentarse como algo autónomo, es decir, como suplantador de la realidad misma en orden a la cual funciona; es decir, en tanto en cuanto pretende ser tomado por la realidad *misma*, siendo solo *interpretación* de ella ¹⁴⁶. Toda la cultura aparece así como un «espejismo»: «También justicia y verdad, la obra toda del espíritu, son espejismos que se producen en la materia. La cultura —la vertiente ideal de las cosas— pretende establecerse como un mundo aparte y suficiente, adonde podamos trasladar nuestras entrañas. Esto es una ilusión y solo mirada como ilusión, solo puesta como un espejismo sobre la tierra, está la cultura puesta en su lugar» (p. 179). Por eso —se comenta Ortega a sí mismo— «es preciso retrotraer todo eso que llamamos cultura a su definitiva realidad que es nuestra individual vida» ¹⁴⁷. Lo que, como cultura ya *hecha* y, por tanto, *recibida*, es disponibilidad común, superfluidad y, en definitiva, lujo, fue originariamente creación, invención individual promovida por una ineludible, concretísima *necesidad*. Esto es: fue auténtica, primaria, ejecutiva realidad vital. En el origen mismo de la cultura —por tanto, en la misma raíz del conocimiento y de la verdad— están la necesidad y la libertad humanas actuando de consuno e inseparablemente. La necesidad, la problematicidad radical que es la vida, promueve ineludiblemente actos solutorios; pero en ellos entra ya en juego la libertad, a la que el hombre está «condenado» —y que sería así su «necesidad» primaria, metafísica. Cultura, pensamiento, conocimiento, verdad, son, pues, *libres necesidades* —valga la paradoja— del hombre ¹⁴⁸. «El hombre —resume Ortega en 1934, refiriéndose a este texto— es el ser condenado a traducir la necesidad en libertad» ¹⁴⁹. «En suma, hay que radicar esa famosa cultura —que pretende ser lo libre de espacio y tiempo: utopismo, ucronismo— aceptando la servidumbre de la gleba espacio-temporal, la adscripción a un lugar y una fecha que es la realidad radical, que es la vida efectiva, haciendo de ella un principio frente a los principios abstractos de la cultura» ¹⁵⁰. Y eso es, referido al pensamiento, el pensar «circunstancial», el pensar «perspectivista» y el pensar ético», del cual este libro de Ortega —también un «libro-escorzo por excelencia»— se puede proponer como ejemplo.

Esto es lo mínimo que, en relación con el problema de la verdad, había que mostrar como ya presente en las *Meditaciones del Quijote*. Mínimo, por haber reducido el comentario —pese a su posible apariencia de prolijo— a sus líneas esenciales, en un esfuerzo de «construcción» y de «abstracción» que me parecían requeridos por la economía de este trabajo, con la inevitable pérdida de una multitud de motivos y de matices —dentro de los temas tratados— susceptibles de otros tantos interesantes desarrollos (para no hablar de la pérdida de todos sus valores literarios, de primerísimo orden). Mínimo también, porque algunos grandes temas, de intento, no han sido ni rozados. Y concretamente —en relación con el problema de la verdad— uno: el de la función veritativa de las demás «formas del espíritu» o direcciones de la creación cultural y, en particular, del arte. De lo dicho hasta aquí parece desprenderse, en efecto, que el dominio de la verdad, como «primadad» de la *vida humana*, no se limita al campo, ya extenso, de la actividad intelectual, sino que ha de dilatarse por el enorme territorio de la vida espiritual entera. Si a esas manifestaciones de la radical función veritativa que impregna la vida humana entera no se les quiere llamar *sensu stricto* «verdad», se las puede llamar —como hacía Ortega ya en *Renan* y vuelve a hacer aquí— «verosimilitud». Pero si se tiene en cuenta que después —y no en un después próximo, sino ya al final de su vida— va a usar este mismo término para designar modos de conocimiento como el de la misma *ciencia* (en general va a llamar «verosímil» a todo conocimiento de «realidades» presuntas, entendiendo por tales todas las que no sean «mi vida») ¹⁵¹, el tema de la *verosimilitud* cobra una importancia de primera magnitud. Por lo pronto, en las *Meditaciones* Ortega replantea el problema del *Renan*, desde el nuevo nivel en que ahora se encuentra, en estos términos: «la obra de arte no tiene menos que las restantes formas del espíritu esta misión esclarecedora, si se quiere luciferina»... «El artista no se ha limitado a dar versos como flores en marzo el almendro; se ha levantado sobre sí mismo, sobre su espontaneidad vital»..., «al través de sus ritmos, de sus armonías de color y de línea, de sus percepciones y sus sentimientos, descubrimos en él un fuerte poder de reflexión, de meditación. Bajo las formas más diversas todo grande estilo encierra un fulgor de mediodía»... (pp. 125-126). Y acaba la *Meditación Primera* (que es un «Breve tratado de la novela») y el libro con esta pregunta —que, en su contexto estilístico, es una afir-

mación—: «¿No hay un *vero* estético, lo bello?» (p. 207). Dejemos con esto apuntado cómo el tema de las relaciones entre arte y verdad, tan presente en algunas de las direcciones más vivas de la filosofía actual, tiene ya su lugar —y un lugar, por cierto, preeminente, pues en realidad de él se iba a tratar sobre todo en estas solo iniciadas *Meditaciones*— en el primer libro de Ortega. Ello explica, en parte, que fuesen encabezadas por una doctrina general de la verdad.

Vemos, pues, cómo casi toda la temática esencial en torno al problema de la verdad se halla en las *Meditaciones del Quijote*, ya implicada, ya expresamente planteada o ya, incluso, en fase inicial de desarrollo. Por eso he llamado a este estadio del pensamiento de Ortega, con el que cerramos la primera parte de nuestro trabajo, el del «planteamiento general del problema de la verdad» en su orientación definitiva. El propio Ortega ha llamado nuestra atención sobre la significación impar de este libro en su «trayectoria» intelectual. «En 1913 —dice— escribí mi primer libro, titulado *Meditaciones del Quijote*; en él se iba a ver cuál era la reacción de mi espontaneidad a lo recibido de Alemania, que era, en lo esencial, neokantismo, idealismo. Por otra parte, 1913 es una fecha importante en la evolución del pensamiento alemán. En ella hace explosión pública la fenomenología con motivo de publicarse el primer *Jahrbuch der Phänomenologie*, donde aparecieron juntas nada menos que las *Ideas* de Husserl y la *Ética* de Scheler.

«Frente a todo ese idealismo, frente a toda esa filosofía de la cultura y de la conciencia, mi reacción es radical e inequívoca»¹⁵².

Y Ortega entra entonces en una glosa del contenido de las *Meditaciones*, para probar cómo en ese libro llega ya a sus posiciones filosóficas fundamentales:

«Me encontré, pues, desde luego, con esta doble averiguación fundamental: que la vida personal es la realidad radical y que la vida es circunstancia»¹⁵³... «Como se ve, hace veintiún años me encontré, desde luego, instalado en algo parecido a lo que hace muy pocos se ha descubierto en Alemania con el nombre, a mi juicio erróneo y arbitrario, de filosofía de la existencia»¹⁵⁴. Pero «la playa donde mi barca arribó no era ese equívoco «pensar existencial», sino lo que muy pronto iba a llamar yo mismo «filosofía de la razón vital», la cual razón es sustantiva y radicalmente *vital*, pero es, no menos, razón»¹⁵⁵. Y después de mostrar cuál fue la «trayectoria de mis meditaciones» —unas

cuantas páginas que constituyen uno de los lugares donde más apretadamente expone Ortega su crítica y superación del idealismo fenomenológico—, agrega: «Este fue el camino que me llevó a la Idea de la Vida como realidad radical»¹⁵⁶. Dentro de esa glosa, y en relación con el problema de la verdad, destaca Ortega su concepción de la misma como *alétheia* y *apocalipsis*, y su exégesis de la *claridad*, que relaciona con la noción de *interpretación*¹⁵⁷.

Había razones, como vemos, para hacer de este escrito de Ortega la línea divisoria más importante de su pensamiento, el punto que cierra un ciclo que podríamos llamar preparatorio y abre el de su filosofía definitiva.

Veremos a continuación cómo se articula toda esta temática de la verdad en torno al aspecto de la misma que nos hemos propuesto examinar aquí, a saber: la *verdad como perspectiva*.

Segunda parte

VERDAD Y PERSPECTIVA

1. *La «figura» esencial de la «perspectiva» y la «perspectiva visual».*

En el *Apéndice* a este estudio hemos recorrido la trayectoria entera de la idea de «perspectiva» en la obra de Ortega y señalado los principales problemas que suscita. De dicha minuciosa exposición se desprenden tres conclusiones muy generales: primera, que la idea de «perspectiva» ha sido una constante del pensamiento orteguiano desde su iniciación hasta su final; segunda, que es una noción sobremanera compleja; tercera, que el concepto de «verdad» en Ortega es sencillamente ininteligible sin una adecuada comprensión de ella. Esta última consideración es la que me ha movido a insertar el mencionado *Apéndice*, al cual remito para cualquier ampliación, aclaración o comprobación textual de la resumida exposición que va a seguir, en la cual prescindo, en lo posible, de referencias cronológicas y textuales y me atengo solamente a los rasgos que considero mínimamente necesarios para nuestro tema central.

He dicho que la idea orteguiana de «perspectiva» es muy compleja, y creo que se puede dar desde ahora la razón de esa complejidad, a saber: que dicha idea es en Ortega inseparable de la de la *vida humana*, cuya estructura elemental (*yo-circunstancia*) traduce —según hemos podido ver ya en los encuentros que con ella hemos tenido en la *Primera Parte* de este trabajo—. El hombre es, en efecto, inseparable de su circunstancia: yo y circunstancia se necesitan, existen solo como funciones mutuas y complementarias de la realidad radical única que es la vida humana. Ahora bien, la estructura de esa

realidad dúplice resulta ser, en uno de sus aspectos fundamentales, la de una *perspectiva*. Al describir la perspectiva describimos, pues, estructuras elementales de la realidad radical, y siendo ésta la realidad compleja por excelencia —ya que en principio lo *complica* todo— es forzoso que tal complicación se proyecte sobre el concepto de perspectiva —y, por consiguiente, sobre el de «verdad», tan íntimamente vinculado a éste—.

Bajo el término «perspectiva» Ortega entiende cosas bastante diferentes, si bien no se trata de un término equívoco, sino a lo sumo analógico. Hay, por tanto, una «figura» esencial que está siempre presente en cualquier uso o aplicación de este concepto, y que es la primera que nos importa fijar.

La elección misma del término «*perspectiva*» parece remitirnos a una significación fundamental, que es la que tiene en la expresión «*perspectiva visual*». Y, en efecto, esto podría ser cierto, siempre que por «perspectiva visual» entendiésemos algo distinto de lo que tal expresión comúnmente denota, pues Ortega tiene una idea peculiar del *ver* mismo que difiere de la usual. Por otra parte no está tampoco claro, ni mucho menos —más bien está claro lo contrario—, que la realidad originaria a que el término «perspectiva», en la acepción orteguiana, nos consigna, sea el hecho de la visión física. Lo que sí es claro, en cambio, es que Ortega se ha servido de ésta para forjar el «concepto modelo», por así decirlo, de «perspectiva», lo cual indica que para él es en la noción de «perspectiva visual» donde con más nitidez podemos descubrir esa «figura» esencial básica y común a que me refería más arriba. Convendrá, por tanto, que empecemos por preguntarnos cuál es la estructura elemental de toda perspectiva visual. Y encontramos que, para que haya perspectiva visual, tienen que darse en concurrencia los siguientes hechos y condiciones —esto es, requisitos—:

1. *Alguien que mire desde un punto en una dirección* («punto de vista»).—2. *Algo visto en ese mirar*.—3. Lo visto ha de estar ordenado a *diferentes distancias* del punto de vista, es decir, ocupando diferentes *términos* o *planos* (ordenación en *profundidad*).—4. Hay, por tanto, necesariamente un *primer plano*, un *último plano* y una serie, mayor o menor, de *planos intermedios* en lo visto.—5. *Lo visto*, en cada caso, *viene exactamente determinado por el punto de vista*, de suerte que a cada punto de vista corresponde un aspecto y solo uno, y, vice-

versa, cada aspecto solo puede ser visto desde un punto de vista determinado y solo desde uno. La relación entre lo visto y el punto de vista es así una correlación biunívoca; por consiguiente, a cada variación del punto de vista corresponderá una variación precisa y única de la perspectiva, de *lo visto*.

Esta es la estructura elemental, y comúnmente aceptada, de toda perspectiva visual. Ortega también la aceptaría, pero a condición de introducir en ella algunas modificaciones, sin las cuales la realidad descrita sería una pura abstracción y, aún más que eso, una pura imposibilidad. La cuestión estriba sólo en un pequeño detalle: la noción de «punto de vista». En el esquema trazado el «punto de vista» se define solamente por el *lugar* que ocupa el ojo y por la *dirección* de la mirada (se supone, naturalmente, que, al haber *mirada*, hay también *acomodación* ocular a una cierta *distancia* de las muchas que la profundidad de la perspectiva implica). Pues bien, lo que Ortega añade es lo siguiente: El «punto de vista», además de por los factores antes señalados, viene definido por el *alguien* cuya sea la mirada, por el sujeto del mirar. De modo que si al variar el *lugar* y la *dirección* cambia el punto de vista, no menos cambia —aunque de otra manera— al ser otro el sujeto que mira. En la constitución del «punto de vista» y, por tanto, en la determinación precisa de *lo visto* en cada caso, interviene, pues, *un nuevo factor que ya no es de orden espacial*. Esto quiere decir que *dos individuos* situados sucesivamente (y si pudiera ser simultáneamente, sería igual) en el mismo lugar y mirando en la misma dirección —y aun el mismo objeto y a la misma distancia—, representan, sin embargo, *dos puntos de vista diferentes* y, por consiguiente, *no ven lo mismo*¹⁵⁹. La razón de ello es que «todo ver es un *mirar*», y que la mirada va regida por la ley de la *atención*: todo mirar es un *atender* a algo —aquello en que «nos *fijamos*», en que la atención *se fija*— y por ello mismo, inevitablemente, un *desatender* a lo demás (Ortega subraya insistentemente este hecho elemental, en el que no se suele reparar suficientemente, de que todo *ver* es *ipso facto* un «cegar» para lo excluido de nuestra visión en cada momento). La atención *selecciona*, pues, entre las muchas cosas visibles, unas pocas, se concentra o *proyecta* sobre ellas, como un foco luminoso, y deja en penumbra o en oscuridad las demás, sobre el fondo de las cuales se destacan nítidamente las atendidas. Ahora bien, la atención, a su vez, va regida por la ley del *interés*. Atendemos

a aquello que nos interesa. Y ¿quién o qué decide de nuestro interés en cada momento? Pues, sin duda, la constelación íntima de nuestras necesidades, deseos, apetencias, conveniencias vitales, sentimientos, preferencias, amores; en suma, todo eso que Ortega designa muchas veces con una sola palabra: nuestro *corazón*. («El paisaje ordena sus tamaños y distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acentos», decía ya Ortega en *Verdad y Perspectiva*. Y antes aún —en *Adán en el Paraíso*, recuérdese—, en la primera «condensación» de la idea de perspectiva en su pensamiento, hacía organizarse al mundo entero «perspectivamente» en torno al «*corazón*» de Adán») ¹⁶⁰ Pero, a su vez, esa constelación íntima funciona en cada momento de acuerdo con el *proyecto o programa* de vida que es cada hombre —proyecto, por otra parte, condicionado también por ella—, es decir, según lo que la realización de dicho proyecto en ese momento exija. Esto es lo que propiamente podemos llamar *situación* y lo que nos permite hablar ya de la perspectiva espacial como de una estructura *pragmática* (sobre estos dos conceptos volveremos más tarde). Así, pues, el «modelado» u organización de la «perspectiva visual», la «selección» en que ella consiste y que la atención opera, viene ya dirigido desde dentro del sujeto, se origina en el «fondo personal» de este y en función de sus intereses y preferencias afectivas ¹⁶¹. Toda visión supone, por tanto, una *pre-visión* o preferencia anticipada por ciertos objetos (más adelante veremos las consecuencias de largo alcance de este hecho). Y como cada individuo representa un sistema de intereses —y un proyecto o programa— distinto, resulta que no solo la atención selecciona en cada momento su *campo*, sino que cada individuo en cuanto tal es ya de por sí un órgano selector. De ahí que varios individuos, aun situados en el mismo lugar, *no ven lo mismo*. (Por ejemplo, un labriego, un cazador y un pintor, ante el mismo paisaje, ven tres paisajes diferentes —Ortega pone este ejemplo o, en otro lugar, el de un labriego y un astrónomo, para hacer ver la cosa con máxima claridad—, pero ocurre lo mismo con dos individuos cualesquiera, aunque sean de la misma profesión, educación, aficiones, etcétera.) Y es que, en rigor, dos hombres diferentes no pueden estar nunca en *la misma situación*, aunque ocupen el mismo lugar y aunque, por un imposible, pudieran ocuparlo simultáneamente ¹⁶².

Pero aún hay más: no solo dos individuos distintos no pueden ver nunca lo mismo, sino que, apurando las cosas y tomándolas en su

extremo rigor, *tampoco un mismo individuo*, situado en el mismo lugar, mirando el mismo objeto y sin mover la pupila, *ve exactamente lo mismo en dos momentos sucesivos*, porque la atención sufre de momento a momento desplazamientos, todo lo mínimos e imperceptibles que se quiera, pero efectivos, resultado, por una parte, de nuestro dinamismo vital, y, por otra, de estar este siempre abierto a las cosas y de poseer ellas una riqueza de aspectos inagotable, lo cual reclama que, atendida una, transitemos incesantemente de unos a otros aspectos de la misma. Esta doble instancia —interna y externa— conjugada hace que toda perspectiva sea por esencia *móvil*, incluso en un mismo individuo ¹⁶³.

Hechas estas correcciones, el resto de nuestra primera descripción es válido. Pero estas correcciones son, como ya hemos empezado a ver, de enorme alcance. Significan, por lo pronto, que no hay una perspectiva visual «pura», que lo comúnmente así llamado no es más que una abstracción, algo que no tiene, ni puede tener, efectiva realidad y, por consiguiente, que, al hilo de la modificación del concepto de «punto de vista», hay que modificar también, consecuentemente, otras nociones que entran a formar parte de aquella idea común. Y, sobre todo, la noción de *distancia*. El concepto usual de «distancia» es cuantitativo, métrico. Ahora bien, ya en la perspectiva visual real —no en la abstracta— las distancias son *cualitativas*: más que «cantidades geodésicas» son *cualidades ópticas*; «cerca» y «lejos» no dependen de «factores métricos, sino que son más bien dos modos distintos de mirar» ¹⁶⁴. Esto por lo que se refiere a lo que de meramente *visual* hay en una perspectiva real. Pero hay que tener en cuenta que el espacio real —esto es, el vivido por el hombre, el espacio «humano»— no es solamente, ni siquiera primariamente, visual. Es más: no es solamente, ni siquiera primariamente, «sensible». La organización sensorial de nuestro cuerpo —el tener un cuerpo orgánico que funciona sensorialmente— es condición *sine qua non* para que haya espacio y, por tanto, perspectiva. Nada menos, pero nada más. Quiero decir que si es condición necesaria no lo es suficiente. La «pura» sensibilidad —suponiendo que existiera—, no engendraría espaciosidad, relaciones espaciales. Recuérdesse cómo en las *Meditaciones del Quijote* las sensaciones puras eran consideradas como «órganos de las superficies», mientras que el «órgano de la profundidad» era el concepto, y cómo la «lejanía» o proximidad no pertenecían al contenido de la sensación, sino que eran

resultado de un «acto nuestro de interpretación». (Ya mucho antes, en *Algunas notas* —1908—, había dicho Ortega que «ver y tocar las cosas no son sino maneras de pensarlas».) Pero aun en esa parte esencial que en la constitución del espacio *real* corresponde a los sentidos, no son, como digo, las sensaciones visuales las más importantes, sino las táctiles; al menos son estas las más «primitivas» y las que engendran la vivencia de la corporeidad, por tanto, la impresión de «resistencia», que, en Ortega —como en Maine de Biran, Dilthey y Scheler—, equivale a la de *existencia*. Además, la corporeidad del hombre trae consigo la posibilidad de «vivir» los demás cuerpos como tales y su localización necesaria, fatal —la del hombre— en un *aquí*, condición básica (aunque, repito, no suficiente en sí misma) para que haya perspectiva, para que el mundo «se convierta automáticamente en una perspectiva». (No se olvide que el hablar de «sentidos» y de «sensaciones» es ya estar moviéndose en el terreno de una interpretación intelectual, «científica» —la de la psico-fisiología—, y a fuer de tal meramente «verosímil», de la realidad primaria, que es «la maravillosa presencia de las cosas».) Ahora bien, la forzosidad del *aquí* en que me «clava» mi cuerpo en todo instante, la *condena* a vivir inexorablemente desde un *sitio*, trae precisamente como consecuencia «que el espacio sea originariamente para el hombre» algo muy diferente que para el geómetra y que «todos los demás sitios del mundo se organicen en una perspectiva viviente, dinámica, de tensiones emotivas», en la cual «cerca y lejos» no son, por tanto, distancias geométricas, sino tensiones o distensiones sentimentales, en relación con mis intereses, conveniencias, expectativas y proyectos del momento. La distancia *real*, pues, no solo es cualitativa, sino dinámica, sentimental y, podríamos decir, *pragmática* ¹⁶⁵.

Vemos, pues, cómo en la constitución de la perspectiva visual colaboran multitud de ingredientes que no son visuales. Ya toda perspectiva visual va inserta y como encajada en una perspectiva espacial, a cuya constitución contribuyen, además de la vista, otros sentidos. Pero en esta, a su vez, intervienen factores de orden intelectual, afectivo, estimativo y volitivo, sin los cuales los elementos puramente sensoriales serían, a los efectos de dicha constitución, nulos. Colabora también, por consiguiente, el tiempo —del que, como del espacio real decimos que no es el geométrico, podemos decir que no es tampoco el tiempo métrico, homogéneo y vacío de las revoluciones astra-

les o de los relojes, sino el tiempo lleno, grave y cargado de dramatismo de las horas contadas, es decir, el tiempo de la vida—. La intervención del tiempo vivo en la perspectiva hace de esta algo esencialmente dinámico y móvil. Colabora, naturalmente, también, y de un modo absolutamente esencial, la realidad vista en cada caso —sin la cual, claro está, no hay perspectiva posible—. En fin, y en resumen, colabora sobre todo el *destino* personal de cada espectador, que es el que, en definitiva, determina la radical irreductibilidad de las distintas perspectivas individuales.

Ahora se verá con más claridad por qué decíamos que la «perspectiva visual», en la acepción usual de esta expresión, es pura abstracción, no es nada real. Lo verdaderamente real «es lo que integra el destino. Y lo real no es nunca *species, aspecto, espectáculo*»... «Todo esto precisamente es lo irreal, es nuestra idea, no nuestro ser» ¹⁶⁶.

La noción de «perspectiva visual» nos ha conducido a la distinción entre «perspectiva *real*» y «perspectiva *abstracta*», y nos ha hecho patente que, si bien Ortega se haya servido de aquella noción para construir la suya de «perspectiva», no es ella, sin embargo, la que traduce la realidad originaria que bajo el término «perspectiva» piensa, sino que es solo una dimensión abstracta del hecho mucho más complejo —y concreto— que con toda propiedad podemos llamar «perspectiva», a saber: la perspectiva real. Pero, además de la visual, hay otras muchas clases de perspectivas abstractas, por lo que conviene que dediquemos algún espacio a completar esas dos nociones.

2. Perspectiva «real» y perspectivas «abstractas».

Una perspectiva no es real —ya lo hemos visto—, si no es concreta, individual, personal o, para resumir todos estos caracteres en una sola palabra, *vital*. (Usaremos, pues, en lo sucesivo como sinónimos los términos «perspectiva real» y «perspectiva vital».) Ya en lo que antecede hemos encontrado importantes rasgos esenciales de toda perspectiva real. Por lo pronto, todos los de la «perspectiva visual» (modificados por Ortega en el sentido que queda expuesto), es decir, los comprendidos en nuestra esquemática descripción inicial. A ellos hay que agregar los siguientes:

a) Toda perspectiva *real* es concreta, individual, personal, selectiva, única —intransferible— (ya han sido explicados estos caracteres).

b) La perspectiva *real* no puede ser *solo* visual, ni *solo* espacial: ha de ser, además, y a la vez, intelectual, afectiva, estimativa, pragmática y, por supuesto, «temporal» (de las significaciones de este término nos ocupamos en párrafo aparte). Todas estas son diversas «dimensiones» de la perspectiva *vital*, que se funden o se articulan en la unidad real de esta. De cada una de ellas se puede decir también que es una «perspectiva»; como se habla de «perspectiva visual» se puede hablar de «perspectiva intelectual», «perspectiva estimativa» o «valorativa», etc. —y Ortega lo hace así con mucha frecuencia—; porque, en efecto, les convienen los rasgos genéricos esenciales de toda perspectiva, pero a condición de entender que todas estas «perspectivas» parciales son, tomadas por separado, como hemos dicho, abstracciones, y que solo adquieren efectividad, realidad primaria, entrando a integrar una perspectiva *vital*. Resumimos este carácter diciendo que la perspectiva *real* tiene que ser *completa* (en un primer sentido de esta palabra, que se opone a «parcial»).

c) Pero, además, la perspectiva *real* ha de ser *completa* en un segundo sentido: en el de que no ha de faltarle ninguno de sus términos o planos esenciales. Ha de tener, por tanto, un *primero* y un *último* planos (condición necesaria para que pueda haber los intermedios). Esta condición ya quedó establecida en el tercer requisito de nuestro esquema inicial, y pertenece por ello a *toda* perspectiva. Pero tratándose de la perspectiva *real*, este rasgo genérico cobra una significación precisa y peculiar, a saber: que sus planos se ordenan y organizan en forma de *mundo*. (Ya en *Adán en el Paraíso*; sobre todo, en las *Meditaciones*, y, en forma más madura y extensa, en *El hombre y la gente*.) Y como el mundo viene a identificarse con la *circunstancia* —en la acepción amplia de la palabra—, podemos expresar este carácter diciendo que toda perspectiva *real* es *circunstancial* o *múndica*. Además, y también en virtud de ello, es *situacional*. La situación viene definida por el *aquí* y el *ahora* concretos, es decir, los de *tal individuo* en tal lugar y en tal momento de su existir. Todo ello trae consigo una determinada estructura de la perspectiva *real* (ya vimos en las *Meditaciones* que toda perspectiva es una estructura), que no es otra que la del mundo, y que Ortega describe ampliamente, según hemos indicado, en *El hombre y la gente*. Las leyes más generales de esa descripción son,

además de la que dice que *el mundo es una perspectiva*, las siguientes :

1. En toda cosa *presente* está *compresente* el mundo (lo *compresente* es lo latente y, salvo excepciones, es una presencia potencial). Podríamos decir también, usando el término tan felizmente manejado por Ortega en las *Meditaciones*, que toda cosa *presente* es un «escorzo» del mundo. (Es otro aspecto de la ley de la conexión o complicación universal.)

2. La circunstancia o mundo a la vista («circunstancia» en sentido restringido) se llama *contorno*, y la línea que lo limita y separa del *más allá* latente se llama *horizonte*. Toda cosa destacada por la atención se destaca sobre ese fondo que circunscribe el horizonte —visible, aunque inatendido—, y este a su vez nos remite al *trasmundo* o último plano de la perspectiva.

3. El mundo de la perspectiva real, en su modo de ser radical, es un mundo *pragmático*, es decir, un mundo en que las cosas son «importancias» o «asuntos» —*prágmata*—, cuyo ser es un *ser para* mis conveniencias o intereses, un ser «servicial». Esas cosas se organizan en diversas «arquitecturas de servicialidad» que se llaman *campos pragmáticos*, y que están referidos a las diversas regiones del espacio.

En virtud de todos estos caracteres, los *planos* de la perspectiva *real* adquieren una *cualificación* y un funcionamiento peculiares dentro de ella. Mientras que el primer término es el de mis intereses inmediatos —*circunstancia*, en el sentido más restringido de las *Meditaciones*—, el último plano es el de lo *divino*, el de los problemas radicales o «plano de las ultimidades», «postrimerías» o últimos fines del hombre. Al fondo de toda perspectiva real está, pues, siempre Dios, el *ser fundamental*. Esto significa que la perspectiva *real* es una estructura *orgánica*, en el sentido concreto de que cada plano es en ella un verdadero órgano encargado de una función.

d) Toda perspectiva real, al ser *dinámica*, móvil, es siempre en alguna medida *nueva*.

e) El dinamismo de toda perspectiva *real* tiene como razón última la *temporeidad* constitutiva de la realidad misma, y, en este sentido, podemos decir que la perspectiva es *temporal* —advirtiendo siempre que se trata del tiempo *vivo* y que, por tanto, la estructura dinámica o temporal de la perspectiva tiene el carácter preciso de una *estructura dramática* (pues esta es la condición más genuina de la *vida*)—. Pero, en otro sentido, se puede hablar de «perspectiva temporal» para indicar

que el tiempo mismo es visto o percibido por nosotros como una perspectiva, con sus «planos», «distancias», etc. La «perspectiva temporal», en este segundo sentido, es una de tantas perspectivas parciales y, por ello, abstracta. La determinación de la temporalidad de la perspectiva *real* como «dramática» nos permite añadir una nota más al concepto de «situación», a saber: que en el *ahora* de cada situación va implicada la totalidad del existir del hombre —como el *aquí* implica el *allí* y, en definitiva, el mundo—, es decir, que el *ahora* de cada «situación», resultante de todo el pasado, lleva a su vez, «escorzado» todo el futuro, y ello en función del «proyecto» o «programa» que cada hombre es. Diremos, pues, que toda «situación» y, por consiguiente, toda perspectiva *real* es, en tal sentido concreto, *proyectiva*.

f) Los dos caracteres anteriores confieren a toda perspectiva *real* una estructura *ética*. En efecto, si el último plano de la perspectiva es el de los últimos *fin*es, los otros planos quedarán cualificados como *medios*. Lo cual viene confirmado por el hecho del *ser para* (para fines humanos) de las cosas y, más enérgica y directamente aún, por la consistencia *dramática* del dinamismo propio de la perspectiva *vital*, que hace de esta una estructura *justificativa*.

g) Hay, pues, en toda perspectiva *real* no solo una «ordenación de planos o términos», sino también una «ordenación de rangos o valores» (*Meditaciones*), es decir, una jerarquía. Y aunque ello se refiere primordialmente al aspecto ético, se extiende a todos los campos de la valoración («la perspectiva visual y la intelectual se complica con la perspectiva de la valoración» —decía Ortega en *Verdad y perspectiva*—). Una perspectiva afectiva o estimativa es, pues, componente esencial de toda perspectiva *real*; no otra cosa significa su carácter *selectivo*; vimos más arriba que todo *atender* —y sin él no hay perspectiva— es ya un *preferir* y un *posponer*.

h) Otro factor —y el más profundo y decisivo— que confiere a la perspectiva *real* su consistencia ética es la función radical que en su constitución desempeña el *destino* personal, y que tiene dignidad de *misión*. Llamemos a esto «carácter misivo» de la perspectiva.

i) Toda perspectiva *real* es *problemática*, esto es, incluye una «perspectiva de problemas», en la que estos se subordinan a un problema fundamental: el de *coincidir consigo mismo* o, dicho de otro modo, *encajar en el propio destino*. La problematicidad, la inseguridad radical de la vida humana se traduce en esta dimensión de

la perspectiva *vital*. Hay que añadir que esta problematicidad lo es porque lleva aparejada la inexorable *necesidad* de soluciones y, además, que actúa en todo momento, porque en todo momento se ve el hombre forzado a *hacer* algo —a *hacerse* su propia vida, que «no le es dada hecha», sino justamente como «algo que hay que hacer», como un *quehacer*— y eso que tiene que hacer ha de hacérselo él mismo, decidirlo él mismo, porque, quiera o no, es libre, etc. Cada momento trae, pues, su problema, situado y articulado en la perspectiva total de problemas que es la vida humana.

j) De ahí la necesidad de «saber a qué atenerse» del hombre y, por tanto, la necesidad de una «perspectiva intelectual» dentro de toda perspectiva *real*. La «perspectiva intelectual» es el *contrapuesto* de la «perspectiva de problemas», es la perspectiva de las «soluciones». Pero eso quiere decir que toda perspectiva real tiene un carácter *veritativo* —esto es, que puede ser verdadera o falsa, y que, en una u otra medida, siempre es lo uno y lo otro—. (Sobre estas últimas notas volveremos con más extensión en el capítulo siguiente.)

Estos son los rasgos descriptivos indispensables, mínimos, que bosquejan la idea de perspectiva *real* o *vital*, la cual es siempre *concreta*. De cualquier perspectiva que no reúna todos estos caracteres podremos, por tanto, decir que es una perspectiva abstracta y, en esa medida, «irreal». (Ser irreal, bien entendido, no significa que no tenga ninguna realidad, sino solo que tiene una realidad secundaria, derivada y..., precisamente, *abstracta*, esto es, «separada». ¿Separada de qué? Justamente de la *vida real* y *concreta*. Es, pues, irreal, con referencia a este modo radical de ser real que es el de *mi vida* —«realidad radical»—. Al «tomar» algo separado de la vida real y concreta en que se da, le extirpamos automáticamente esa su realidad primaria y lo convertimos en un «abstracto». Un abstracto tiene, ciertamente, realidad, pero no la realidad de un *hecho* originario.)

Perspectivas abstractas.—Hay dos tipos principales de ellas, y dentro de cada tipo varios grados. El primer tipo de abstracción se opone al carácter *completo* de la perspectiva real (en su primera acepción, es decir, *completa* en cuanto no parcial). Es abstracta, en este sentido, cualquiera de las «dimensiones» de la perspectiva *real* que se pueden llamar también «perspectivas» —aunque parciales—: la «perspectiva espacial», la «perspectiva temporal», la «perspectiva estimativa», la

«perspectiva intelectual». Cada una de ellas, tomada aparte, es abstracta en primer grado. Pero dentro de cada una cabe operar todavía nuevas abstracciones, que lo serán entonces en segundo, tercer grado, etcétera. (Por ejemplo, si, dentro de la «perspectiva intelectual», hablamos de una «perspectiva científica», o, dentro de esta, de una «perspectiva de la ciencia física» y así sucesivamente.)

El segundo tipo de abstracción se opone al carácter *individual* de la perspectiva *real*. Hay, en efecto, «perspectivas» *colectivas*, y Ortega habla con frecuencia de ellas. Y también aquí hay varios grados posibles de abstracción: «perspectiva de la humanidad» —máximo grado de abstracción—, «perspectiva de una civilización», de un «círculo cultural», de un «pueblo» de un «grupo» —dentro de un pueblo—, etcétera; o bien, con referencia directa al tiempo histórico, «perspectiva de una época», de un «siglo», de una «generación»... Y aún se podría hablar de otras muchas modalidades de «perspectiva abstracta», por ejemplo, de una «perspectiva de las profesiones», de los «sexos», de las «edades de la vida», de las «clases sociales», etc. (No he mencionado entre las perspectivas abstractas del primer tipo, o parciales, la «perspectiva de la socialidad», es decir, nuestro modo de *ver* el «mundo humano», a los otros seres humanos; y no lo he hecho porque el explicar mínimamente ese concepto —el fundamental de la sociología orteguiana— hubiera complicado demasiado esta sinopsis, dada su significación singular y distinta de la de las demás «perspectivas parciales». Debo hacer constar, sin embargo, su capital importancia en el pensamiento de la madurez de Ortega, quien dedica a él numerosas y decisivas páginas de *El hombre y la gente* —en rigor, es el verdadero tema de la obra entera—. El «mundo humano» se abre ante cada individuo «como una perspectiva de mayor o menor intimidad»..., «en suma, una perspectiva de próxima y lejana humanidad». La descripción que Ortega hace de esta «perspectiva social» guarda un estricto paralelismo con la de la «perspectiva del mundo» —cuyas leyes principales he resumido en el apartado c)—. También aquí hay «planos», «horizonte», «distancias», etc. Las «distancias», por ejemplo, van desde la máxima *proximidad* o distancia mínima, que es la «intimidad» con otras personas, hasta la máxima lejanía, que es «el cero de intimidad», etc. (Vid. *Apéndice*, 8.^a etapa: «*El hombre y la gente*».)

Todas estas «perspectivas abstractas» funcionan simultánea y mancomunadamente dentro de la perspectiva *vital* concreta o *real*, y cada

una de ellas representa un índice o «instancia de complejidad» de aquella. En el *Apéndice* he reducido a trece estas «instancias de complejidad», pero es evidente que con un criterio más estrecho y analítico podrían enumerarse muchas más, ya que cada una de las por mí establecidas es susceptible de desdoblarse en varias. Que esta enorme complicación del concepto orteguiano de perspectiva está en los textos del propio Ortega y no en mi mente, queda allí archiprobadamente con abundancia de documentación. También allí señalo algunos de los problemas o grupos de ellos —los que me parecieron más importantes— que tan compleja idea suscita. De estos problemas hay toda una serie que se refiere a la *articulación* de las diversas perspectivas abstractas dentro de la unidad de la perspectiva vital. Es claro que en este resumen no podemos ni rozar la cuestión so pena de alargarlo inmoderadamente, y lo mismo diré de los demás importantes temas que allí brotan como el de las *leyes* —normativas— de la perspectiva o el de las *variedades* de perspectiva *vital* descritas por Ortega. En el capítulo siguiente será menester, sin embargo, abordar algunos de ellos especialmente relacionados con el problema de la verdad, pero solo en los aspectos que para este problema sea estrictamente necesario considerar.

II

RANGO, FUNCION Y ESTRUCTURA DE LA PERSPECTIVA INTELECTUAL

1. *Primacía del «punto de vista» de la vida.—El a priori «cordial».*

De las distintas «perspectivas abstractas» que han sido mencionadas, la que para el problema de la verdad en sentido estricto —verdad del conocimiento o verdad «lógica»— nos interesa ante todo es, claro está, la que hemos llamado «perspectiva intelectual». Pero antes de hablar de ella en particular conviene que insistamos sobre el lugar, rango y condicionamiento que en la perspectiva real o *vital* tiene.

A este respecto lo que hemos dicho de la «perspectiva visual» se puede repetir punto por punto de la intelectual. Por tanto, y en primer lugar, que no hay una «perspectiva intelectual» *pura*. «La pura contemplación no existe», dice Ortega. El haberlo creído así es fruto del pensar «utópico» que ha dominado la vida europea durante centurias, y contra el cual, bajo su doble forma de intelectualismo y de idealismo, entra en liza Ortega, como hemos visto, desde muy temprano. La unidad radical de la vida, en cuyo dinamismo multiforme todo va embarcado, se imprime en todas sus funciones, y el hacer de éstas compartimentos estancos ha sido uno de los errores del pensar «analítico». En la vida no hay nada «puro», y aún menos que otras cosas hay una *razón pura*. Si la razón ha de ser algo real, no puede ser sino *vital* o, como Ortega prefirió decir más tarde, *histórica* (por supuesto, la razón siempre ha sido vital, aunque nunca lo haya sabido a la hora de interpretarse a sí misma). Pero si grande ha sido el error de pretender aislar el intelecto, mayor aún ha sido el anejo a este de intentar

entronizarlo, subordinando a él las demás instancias de la cultura. Se ha querido hacer una «cultura intelectual», ignorando que «las raíces de la cabeza están en el corazón» y que, en definitiva, la llamada «vida intelectual» —que, en el rigor de los términos, no existe— es solo la «periferia de la vida». No solo el ver físico —que es un *mirar*—, sino también el pensamiento, el conocimiento, va regido por la ley de la atención, y, por consiguiente, por el sistema de intereses, de preferencias y de afectos de cada hombre. Ya en *Adán en el Paraíso*, al aparecer la idea de «perspectiva», Ortega hace «gravitar» el Universo entero sobre «el corazón de Adán», y no sobre sus ojos —físicos o mentales—, y en las *Meditaciones del «Quijote»* —recuérdese— inicia su doctrina de la verdad haciéndola depender de la del *amor intelectual*. Y esta idea perdurará a lo largo de toda su trayectoria filosófica. En *Verdad y perspectiva* aspira a «ver la vida desde su corazón, como desde un promontorio». «Los amores y los odios —dirá más tarde— dotan al cosmos de una topografía afectiva y le proporcionan modelado», y nos habla de una «geometría sentimental». O bien nos dice que el amor es *zahorí*, y que si no *ve* es porque su función no es mirar, sino *revelar*, identificándolo con la «claridad» que proyectamos sobre las cosas y con «un grado superior de atención»; o que «vemos lo que vemos porque antes de verlo lo amábamos ya». El «punto de vista» decisivo es, pues, el de la vida —el único que no es «particular o relativo»—, y este es primariamente «afectivo», estimativo y volitivo. La realidad originaria de las cosas no es la que tienen cuando las «contemplamos», sino cuando las «vivimos». Es más: la «realidad vivida» y la «realidad contemplada» están en los dos extremos de una escala de «distancias», donde la lejanía o la proximidad se miden por el grado de nuestra «participación sentimental» en ellas, y entre los distintos «puntos de vista» (y los correspondientes «aspectos» de las cosas) «hay uno de que derivan todos los demás y en todos los demás va supuesto», que es «el de la realidad vivida», es decir, la «forma primigenia de la realidad», su «aspecto originario», pues «en la escala de las realidades corresponde a la realidad vivida una peculiar primacía que nos obliga a considerarla como «la» realidad por excelencia»¹⁶⁷. Etcétera.

La «perspectiva intelectual», según vemos, lejos de ser autónoma, está condicionada esencialmente por factores que no son intelectuales. Las condiciones de la posibilidad del pensamiento o del conocimiento,

diríamos en términos kantianos, están fuera de él. Ciertamente que el pensamiento tiene sus propias leyes y principios, pero estas leyes y principios no son, según se ha creído tradicionalmente, eternos y «constitutivos», como si el pensar fuese una entidad exenta y suficiente en sí misma, sino que son internos a cada «modo de pensar», y estos varían históricamente —incluso han variado dentro del gran «modo de pensar lógico» que ha dominado en Occidente desde Grecia¹⁶⁸— y dependen de la actitud *vital* de cada tipo de hombre. Toda «perspectiva intelectual», todo pensamiento, tiene, pues, un «*a priori* cordial». En realidad hay dos y solo dos *a priori* de todo lo que el hombre hace —y una de las cosas que hace es pensar—: el del «corazón» y el de la *libertad*, y ambos constituyen, por tanto, las «condiciones de la posibilidad» del pensamiento. (Sobre el apriorismo de la libertad véase la nota 172.)

2. «Pro-spectiva», «pre-spectiva» y «perspectiva».—La tercera «gran metáfora».

Esto nos sugiere que la idea de «perspectiva» —que, como ya sabemos, solo es real cuando es *vital*— aplicada a la vida, es decir, la idea de la vida como «perspectiva», es la tercera «gran metáfora»¹⁶⁹. Es bien conocida la interpretación que Ortega dio de las dos grandes concepciones —la antigua y la moderna—, que se han repartido la historia entera de la metafísica y de la doctrina del conocimiento hasta comienzos de siglo, como «dos grandes metáforas» (en el artículo de 1924 que lleva ese título). Se trata de la manera de concebir la relación sujeto-objeto —y, por tanto, la conciencia—, respectivamente, del realismo y del idealismo: el primero, como una relación entre dos objetos materiales —la tabla de cera y el sello—; el segundo, como una relación de continente a contenido. (Por supuesto, el ser metáforas no les resta nada de su dignidad cognoscitiva. Ortega explica previamente cómo la metáfora es usada, no solo por la poesía, sino también por la ciencia y por la filosofía, y cómo no solo es en estas, un modo de expresión, sino también un modo esencial de intelección.) Pues bien, digo que la idea de «perspectiva vital» es la tercera «gran metáfora», porque, en efecto, según el propio Ortega, lo real, lo que *hay* —«lo que integra el destino»— «no es nunca *spe-*

cies, aspecto, espectáculo, objeto para un contemplador», sino que todo eso «precisamente es lo irreal. Es nuestra idea, no nuestro ser». Por consiguiente, al decir que la vida, que la *realidad* es «perspectiva» o punto de vista, se está metaforizando. Ortega es plenamente consciente de ello. Es más, lo hace con toda deliberación, metódicamente, porque, como queda apuntado, está convencido de que el pensar cognoscitivo no puede dejar de ser metafórico, como no puede dejar de ser interpretativo ni, en alguna medida, abstracto. Lo importante, pues, será que la metáfora sea la más justa y, además, la conciencia de que es metáfora, esto es, el no tomarla por la realidad misma —y esto es, sobre todo, imperativo cuando lo que se trata de pensar es precisamente «la» realidad, o sea en el pensar filosófico—. La «perspectiva», pues, en el sentido literal de la palabra, que es el *visual* —y, por traslación inevitable, y ya también metafórica, yacente en toda la tradición filosófica europea, también en el mental o *intelectual*—, no es un fenómeno o hecho originario, sino derivación de una *pre-perspectiva*: la «perspectiva» previa del corazón, de la *vida*, del *destino*. Pero ¿por qué llamar a eso «perspectiva», si no se trata de un *ver*, sino de un *pre-ver*? Evidentemente, por eso mismo, por ser la vida, en todo momento, no solo visión, sino *pre-visión*; por ser los movimientos de nuestro *corazón* —que es el verdadero «centro» desde el cual vivimos— el hecho originario de todo *ver*, *contemplar*, *conocer*, empujando por el ver físico (originario, es decir, el hecho que lo origina, posibilita, condiciona y, en un cierto sentido, hasta «determina»). La traslación metafórica es obvia. Pero bastaría con modificar levemente el vocablo, con una simple metátesis, para que adquiriese significación «directa». En efecto, ¿por qué no llamar a esa *pre-perspectiva* originaria simplemente *pre-spectiva*? Nada sería más adecuado, puesto que se trata efectivamente del *a priori* o *pre* de todo *spectare*, de todo mirar, contemplar, conocer. Resulta, pues, que el «punto de vista» primario, *originario*, más que eso es un «punto de *vivida*». Y en cuanto que vivir no consiste en otra cosa que en *hacer* —en tener que estar *haciendo* algo en todo momento—, un «punto de *acción*» o *ejecución*. Ahora bien, la acción, el hacer, es primero *quehacer* —lo que hay que hacer—, o, dicho de otro modo, la acción, antes de ejecutarse, se *pro-yecta*; vivir no es sino ir desplegando en acciones o *haceres* el *proyecto* o *programa* que radicalmente somos. Y como el pensar es uno de esos *haceres*, también él tiene que ser *pro-yectado* (si bien se

trata en el pensar de un hacer que tiene la peculiaridad de ser exigido por todos los demás haceres *humanos*, por lo que va, más o menos implícito o expreso, en todos ellos y, por tanto, en todo otro *proyecto*, como parte constitutiva suya). De modo que, en rigor, lo que es originariamente el llamado «punto de vista» es un «punto de *proyección*» o de *proyecto*. La *proyección* del foco de la atención, que «modela» toda perspectiva, comenzando por la visual, depende en última instancia del proyecto o proyección de la *pre-spectiva* —que es el proyecto o programa vital que constituye nuestro «fondo insobornable» o *destino* personal, aquello en que verdaderamente consiste la *mimismidad* —*sit venia verbo*—. Así, pues, por ser la vida humana en su última y primigenia realidad *pro-yecto*, y por necesitar inexorablemente para realizar o ejecutar ese proyecto en que originariamente consiste —esto es, para traducirlo en haceres y, con ello, hacerse a sí misma— de un cierto *saber*, conocer o ver, resulta que lo primero que tenemos que «pro-yectar» (por lo menos, en tanto en cuanto cualquier *proyecto* particular, como hemos dicho, lo exige) es ese nuestro pensamiento o *visión*, por lo que podemos decir con toda propiedad que lo que la vida es en su última realidad, más que una «perspectiva», y aun *antes* que una *pre-spectiva*, es una *pro-spectiva*. (Ese «antes» no se refiere a una prioridad temporal propiamente, sino a una prioridad *fundamentativa*, en cuanto «momento» de una estructura vital; en el orden temporal, *pro-spectiva*, *pre-spectiva* y *perspectiva* pueden darse, y de hecho se dan, simultáneamente). La *pro-spectiva* es ya la última reducción a que el concepto de «perspectiva» puede someterse. Diremos, pues, que, por haber *pro-spectiva*, hay *pre-spectiva* y, por tanto, «perspectiva». O, de otro modo: que si la vida es «perspectiva» es por ser «antes» *pre-spectiva* y, en última instancia, *pro-spectiva*.

No se podrá entender nunca el *perspectivismo* orteguiano si no se tiene en todo momento presente esta relación necesaria, esencialmente exigida por la idea de la realidad que es la intuición primaria que sustenta toda la doctrina. Sobre todo, no hay que olvidar nunca que el *ver* y lo *visto* tienen ciertamente su estructura —que Ortega describe cuidadosamente—, pero que esa estructura no es últimamente *real*, no es más que estructura de *ideas*; por tanto, solo una resultante de la *verdadera realidad* —quiero decir, de la realidad *primo sensu*—, o, si se prefiere, una función suya, esencial, sí, primaria, pero no *originaria*. Así, pues, si se interpreta la realidad *vista* —pensada— como

«la» *realidad misma*, ya estamos fuera de Ortega, ya hemos recaído sin notarlo en la actitud pre-orteguiana —intelectualista, racionalista, idealista—. Pero esto nos traslada a otro punto que necesita alguna aclaración.

3. Necesidad de la «perspectiva intelectual».

Hemos dicho que por ser el hombre, la vida humana, *proyecto* necesita inexorablemente de una perspectiva intelectual para *realizarse*, y la necesita constantemente, porque, a la par que proyecto, la vida es *ya*, es siempre, es *en todo momento* su incesante realización —«la vida es una operación que se hace hacia adelante», ha dicho Ortega—. De modo que sí, por una parte, el pensamiento, la actividad intelectual, es algo secundario o subsidiario, derivado, con respecto al estrato primigenio y más *real* del vivir humano, que consiste en ser proyecto o *destino*, por otra parte, es absolutamente esencial, precisamente como una exigencia necesaria de este. Pero no hemos explicado suficientemente la razón de esa necesidad, aunque ya quedó apuntada en el capítulo anterior. Vamos a hacerlo ahora.

Hay, por lo pronto, una necesidad, por decirlo así, «natural» de actividad intelectual en los estadios más elementales de la relación del hombre con su mundo. En la «sensación» misma interviene ya el *concepto*, si hemos de entender por sensación algo real y no la abstracción de la psicología atomista. No hay «impresiones» puras, como vimos en las *Meditaciones*, sino que con ellas se da ya una *interpretación*, es decir, el *concepto* (recuérdese: el sonido «interpretado» ya en el momento mismo de oírlo como «lejano»; el concepto como «órgano de la profundidad», etc.). «Ver y tocar las cosas no son sino maneras de pensarlas», dice Ortega en otro lugar. Y «todo ver es un mirar, todo oír un escuchar», etc. Pero no es este tipo de necesidad el que nos interesa, sino aquel a que alude, en las mismas *Meditaciones*, la doble caracterización del concepto como «órgano» de la «seguridad» y de la «claridad». Ahí está la idea fundamental de Ortega acerca de la función esencial del conocimiento en la vida humana, ya entrevista en *Adán en el Paraíso* al declarar que «el hombre es el problema de la vida», y a la que responde igualmente, en las *Meditaciones*, la doctrina de la «salvación». Este carácter necesario del pensamiento —que es

una de las raíces de la idea de la «razón vital»— se reafirma y ordena en nuevos nexos en muchos de sus escritos posteriores, hasta los últimos. Esta idea tiene dos caras: por una parte, «implantar el pensamiento en la gleba vital», operar una «*reforma de la inteligencia*»; pero por otra, reformar también la vieja concepción del hombre que define a éste como «animal racional» u *homo sapiens*. «Al conocer usamos de nuestras facultades, pero no por un simple afán de ejercitarlas, sino para subvenir a una necesidad o menester que sentimos, la cual no tiene por sí misma nada que ver con ellas y para la que tal vez estas facultades intelectuales nuestras no son adecuadas o, por lo menos, suficientes»¹⁷⁰. Pero ¿por qué esa necesidad? ¿Por qué es el hombre esa «entidad extrañísima que para ser lo que es necesita antes averiguarlo, necesita quiera o no preguntarse lo que son las cosas en su derredor y lo que es él en medio de las cosas»?¹⁷¹. Hemos dicho antes que por ser el hombre ante todo «proyecto» o «programa» que *tiene* que realizarse, bien o mal. Y, en efecto, esta respuesta bastaría, si hubiésemos agregado: primero, que ese proyecto no es algo en el aire, por así decirlo, sino que lo es en función de una concretísima *circunstancia*, de la que el hombre es inseparable —y por eso es destino—; segundo, que su incesante realización *tiene que ir decidiéndola* él en cada momento. Ahora bien, el subrayar estas dos primordiales dimensiones del humano vivir equivale a poner de relieve su radical problematidad. Porque, de un lado, el estar el hombre *velis nolis* en una circunstancia no es un estar cualquiera, sino el estar inestable de un naufrago en el elemento que amenaza tragárselo. Lo que la circunstancia es originariamente para el hombre es, pues, un pavoroso *problema*, en el sentido más «auténtico» del vocablo. Pero, de otro lado, también su propio ser le es problema, su propio *proyecto* —y el serlo es la razón última de que tan radicalmente lo sea la circunstancia—. Es decir, que son problemáticos los dos ingredientes inseparables que integran la vida. Que el hombre es proyecto significa que empieza por estar *pro-yectado* en su circunstancia, que en ella y *con* ella tiene, pues, que realizarse sin posible evasión, «sostenerse a flote», y que para ello no tiene más remedio que «hacer» algo. Pero ahí está la cuestión: eso que tiene que hacer no es cualquier cosa, sino —precisamente porque en cada momento «puede» hacer, en principio, muchas— algo que él y solo él tiene que *decidir*; y no puede decidirlo sin *saber* lo que quiere (es decir, sin estar mínimamente en claro

acerca de sí mismo, de lo que *quiere ser*) y sin *saber* lo que *puede* (es decir, sin estar mínimamente en claro acerca de lo que es y de lo que no es posible hacer con las «cosas»). Ambos *problemas* —y, por ende, ambos *saberes*— se condicionan y necesitan mutuamente, si bien el primero tiene primacía sobre el segundo, que le está subordinado. Por eso Ortega llama a ese primer problema, que no es otro que el de «encajar yo en mí mismo, coincidir conmigo, encontrarme a mí mismo», el «problema sustancial, originario y en este sentido único». Los *saberes* correspondientes a ambos problemas tienen ante todo el carácter común de un «saber a qué atenerse»: el primero, acerca de sí mismo, y se llama *autenticidad*; el segundo, acerca de la circunstancia, y se llama «plano del universo». Entonces ya se entiende mejor por qué lo esencial del hombre es... «no tener más remedio que esforzarse en conocer»..., «en resolver el problema de su propio ser y para ello el problema de lo que son las cosas, entre las cuales inexorablemente tiene que ser»; por qué «el quehacer intelectual del hombre»... «no es un aditamento superfluo y extrínseco a su vida, sino que, quiera o no, es constitutivo de ésta»; por qué, en fin, «vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida»¹⁷². Ambos saberes integran el «plan de atenuamiento», sin el cual el hombre no puede vivir. De modo que el hombre «no puede dar un solo paso sin anticipar, con más o menos claridad, todo su porvenir, lo que va a ser, se entiende, lo que ha decidido ser en toda su vida. Pero esto significa que el hombre, obligado a hacer siempre algo en su circunstancia, para decidir lo que va a hacer no tiene más remedio que plantearse el problema de su propio ser individual», y para ello también el de «cuál es el ser del hombre, qué es lo que el hombre en general puede ser y qué es lo que tiene que ser. Pero esto, a su vez, nos obliga a hacernos una idea, a averiguar de algún modo lo que es la circunstancia, contorno o mundo en que vive»¹⁷³. El «plan de atenuamiento» es una forzosidad, porque la vida no nos es dada hecha sino como algo que, queramos o no, tenemos que hacer y, por tanto, decidir, momento a momento y, por tanto, *justificar*. «La justificación ante sí misma es un ingrediente consubstancial a nuestra vida. Tanto da decir que vivir es comportarse según plan como decir que la vida es incesante justificación de sí misma. Pero este plan y esta justificación implica que nos hemos formado una 'idea' de lo que es el mundo y las cosas en él y nuestros actos posibles sobre él. En suma: *el*

hombre no puede vivir sin reaccionar ante el aspecto primerizo de su contorno o mundo, forjándose una interpretación intelectual de él y de su posible conducta en él»¹⁷⁴. El *a priori* «cordial» se completa así con el de la *libertad*. Más adelante nos ocuparemos de las relaciones entre verdad y libertad, pero por lo pronto hay esta, que es fundamental. Por ser el hombre a la fuerza libre, por serlo antes que nada, es el pensamiento y, por tanto, la verdad, una necesidad ineludible y constitutiva —una *primalidad*, decíamos al comentar las *Meditaciones*— de la vida humana. O, como dice Ortega también: «Por ser el hombre primariamente voluntad es precisamente por lo que luego tiene que ser inteligencia.» Esta fórmula va por igual contra el intelectualismo y contra el voluntarismo. El error del intelectualismo no ha consistido en creer que el pensamiento, el intelecto, la razón, sea esencial al hombre, sino en hacer de él un fin en sí, algo suficiente, autónomo y no necesitado de justificación. De ahí a creer que el pensamiento lo es todo no hay más que un paso, paso que efectivamente da el idealismo. Por eso Ortega se enfrenta con Descartes, para decirle: «No, señor Descartes: vivir, existir el hombre, no es pensar...» «Vivir, existir, no es estar solo, sino al revés, no poder estar solo consigo, sino hallarse cercado, inseguro y prisionero de otra cosa misteriosa, heterogénea, la circunstancia, el Universo. Y para buscar en él alguna seguridad, como el náufrago mueve sus brazos y nada, vuestra merced se ha puesto a pensar. No existo porque pienso, sino al revés: pienso porque existo. El pensamiento no es la realidad única y primaria, sino al revés, el pensamiento, la inteligencia, son una de las reacciones a que la vida nos obliga, tiene sus raíces y su sentido en el hecho radical, previo y terrible de vivir. La razón pura y aislada tiene que aprender a ser razón vital»¹⁷⁵. La inteligencia, pues, «es solo instrumento 'para' la realidad radical que es la tarea de vivir». Es cierto que ella «no puede servir a ningún interés particular, so pena de anularse, pero por otra parte, ella no es sino esencial servidumbre a la vida. De esta vive, en ella tiene sus raíces y de ella recibe su sentido». El haber creído lo contrario ha sido el gran error y el gran pecado —el «pecado luciferino»— de la inteligencia. Y una vez más recuerda Ortega que ya en *El tema de nuestro tiempo*, «que se publicó en 1923, pero que recoge trabajos de cátedra anteriores de varios años» (los textos acabados de citar son de 1932), resumía «el problema

de lo que entonces era aún el porvenir» con estas palabras: «La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital.»

Pero el voluntarismo no es una actitud, «en definitiva, muy diferente de la intelectualista». De creer que vivir es pensar «a creer que vivir es resolverse enérgicamente» no hay mucha distancia: solo la que media entre trasladar «el acento de la potencia inteligente a la volitiva»; en realidad, el voluntarismo no parece sino la «forma exasperada» que el intelectualismo idealista «adopta antes de morir». Ortega ha combatido, también desde muy joven, el voluntarismo, sobre todo el que en forma de activismo decisionista comenzó a irrumpir en el área europea desde principios de siglo. Es un tema que no es de este lugar, pero sí diremos que la razón «filosófica» más relevante de esa firme oposición está en que el voluntarismo desemboca inevitablemente —si es que ya no lo es desde el principio— en irracionalismo. Ahora bien, la doctrina de la *razón vital* y la *filosofía de la vida* de Ortega tienen como uno de sus rasgos más característicos —frente a las doctrinas vitalistas y «existencialistas» contemporáneas— la cuidadosa evitación del escollo irracionalista en que estas, en una u otra forma, tropiezan. La razón es *vital*, pero es también auténticamente *razón* (y para que pueda ser ambas cosas con plena conciencia es para lo que Ortega se dedica a la tarea de forjar una nueva idea de ella). La inteligencia es *servidumbre* a la vida, pero con no menos firmeza sostiene Ortega que es esencial a esta.

Vemos, pues —y podrían multiplicarse los textos corroborativos—, cuáles son las razones profundas de la necesidad de la «perspectiva intelectual», razones que nos trasladan a la doctrina metafísica fundamental de Ortega, la teoría de la vida humana, y que aún se verían enriquecidas con otra pluralidad de conexiones si pudiésemos dedicarnos a exponer dicha doctrina (cosa que, desde luego, no podemos intentar aquí, ni aun a grandes rasgos, dándola por sabida en esos rasgos generales y limitándonos a tocar aquellos aspectos suyos que son ineludibles para la más simple y elemental inteligibilidad de los conceptos que vamos manejando).

4. Estructura de la «perspectiva intelectual».—*Perspectiva y mundo.*

Cuando hablamos de «perspectiva intelectual» para referirnos a la dimensión pensante del hombre lo hacemos con propiedad y no, como podría creerse, por un prurito de «hinchar» el concepto orteguiano de *perspectiva* volcando sobre él ideas que no le pertenecen y forzándolo a significar más de lo que significa. En efecto, Ortega insiste hasta la saciedad, y desde el principio hasta el fin de su obra, en que la función esencial del pensamiento en la vida solo se cumple —y, además, *necesariamente* se cumple, es decir, queramos o no— en la forma de un pensar *totalizador* o, lo que es lo mismo, de un pensar *mundificante*: haciendo o «fabricando» mundo o universo. Hemos visto en la *Primera Parte* diversas manifestaciones —y ya, como digo, desde sus escritos primerizos— de este modo de ser del pensamiento (al que responde radicalmente la exigencia de sistema), que, en nuestro comentario a las *Meditaciones*, resumíamos en la fórmula: «la verdad es exigitivamente conexiva y totalizadora». Ahora bien, sabemos igualmente que el mundo o universo tiene la figura, o, como dice Ortega, «es una perspectiva». O bien, viceversa, según indicábamos en el capítulo anterior: que toda perspectiva real o vital (y justamente en cuanto en ella entra necesariamente la intelectual) es *completa*, en el sentido —segundo de los señalados allí— de ser *múndica* o circunstancial. Si «vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida», ello significa que «irremisiblemente, en cada instante, nos hallamos con determinadas convicciones radicales sobre lo que son las cosas y nosotros entre ellas», y que «esta articulación de convicciones últimas hacen de nuestra circunstancia caótica la unidad de un mundo o universo»... «En su dimensión primaria vivir es estar yo, el yo de cada cual, en la circunstancia y no tener más remedio que averiguar lo que la circunstancia es. En su primera dimensión lo que tenemos al vivir es un puro problema. En la segunda dimensión tenemos un esfuerzo o intento de resolver el problema. Pensamos sobre la circunstancia y este pensamiento nos fabrica una idea, plan o arquitectura del puro problema, del caos que es por sí, primariamente, la circunstancia. A esta arquitectura que el pensamiento pone sobre nuestro contorno, interpretándolo, llamamos mundo o universo. Este, pues, no nos es dado, no está ahí, sin más, sino que es fabricado por nuestras con-

vicciones»¹⁷⁶. La estructura de la «perspectiva intelectual», y precisamente de la intelectual, y no de otra (quiero decir, no originariamente de otra, aunque esta estructura se «comunique» a la perspectiva vital total, de la que, insistimos, aquella es inseparable o es una función) es, pues, la de un mundo o universo. O, para hablar con más rigor aún: el llamado mundo o universo no es más que *interpretación, construcción* o «perspectiva» intelectual. La estructura de esa perspectiva o mundo ha sido descrita por Ortega en varios lugares, pero sobre todo en las *Meditaciones* y en *El hombre y la gente* (y, por supuesto, a esa estructura le convienen todos los rasgos generales de la perspectiva enumerados en el capítulo anterior). No vamos a repetir aquí dicha descripción (para la cual remito al capítulo III de la *Primera Parte* y a los lugares del *Apéndice* donde se consideran las dos citadas obras, que son, respectivamente, la segunda y la octava *Etapas*). Lo que ahora nos importa es el mundo en cuanto a su ser construcción o *idea*, solución o conjunto de soluciones. El ser esto implica, como es obvio, que previamente haya sido problema o conjunto de problemas. Solo que entonces no era mundo. Entendámonos: mientras la circunstancia nos es «puro problema», como dice Ortega que lo es «primariamente», no es todavía mundo o cosmos, sino «caos». Pero claro está que esa situación extrema nunca se da de hecho en la escala humana, porque siempre está el hombre en algún *mundo*, es decir, en alguna *seguridad* o *convicción*, por precaria que sea —incluso cuando su vivir consiste en dudar de todo, está en la idea, convicción o seguridad de la duda—. Pertenece esencialmente a la vida humana en cuanto tal el que el hombre esté en alguna idea o interpretación de la totalidad, esto es, el estar en un *mundo*. Y esto es así porque «al encontrarnos viviendo, nos encontramos, no solo entre las cosas, sino entre los hombres, no solo en la tierra, sino en la sociedad. Y esos hombres, esa sociedad en que hemos caído al vivir tiene ya una interpretación de la vida, un repertorio de ideas sobre el universo, de convicciones vigentes. De suerte que lo que podemos llamar 'el pensamiento de nuestra época' entra a formar parte de nuestra circunstancia, nos envuelve, nos penetra y nos lleva. Uno de los factores constituyentes de nuestra fatalidad es el conjunto de convicciones ambientes con que nos encontramos. Sin darnos cuenta nos hallamos instalados en esa red de soluciones ya hechas a los problemas de nuestra vida»¹⁷⁷. El «plano del universo» empieza, pues, por sernos dado por el «contorno humano». Pero si el mundo es «construc-

ción intelectual» —mía o de los otros hombres—, ¿no estaremos recayendo otra vez en el combatido idealismo, cuya superación confiere precisamente a la filosofía de Ortega una de sus significaciones más valiosas? La objeción es, sin embargo, endeble, y ha sido archiprevista y archicontestada por Ortega. No podemos abordar aquí la cuestión formalmente, pero bastará con hacer notar que, si bien el mundo es, en efecto, idea, y hasta *fantasía*, la circunstancia —que es precisamente *lo otro* que yo, en la fórmula «yo soy yo y mi circunstancia»— no se compone solo de ideas, sino que, en principio, está compuesta de *problemas*, de enigmas, de resistencias, de dificultades, de amenazas, y todo eso es justamente lo contrario de mí y de todas las *ideas*, lo que me trasciende y con lo que, quiera o no, tengo que contar, bracear y luchar; la pura inseguridad, para salvarme precisamente de la cual, pienso y forjo «ideas», «planos» e «imaginaciones», es decir, «fabrico» mundo. Pero, y aquí viene la segunda parte de la cuestión, aun cuando ya tenga un *mundo* —como, en una u otra forma y medida, según he dicho, siempre lo tengo— este no deja tampoco de ser nunca problemático. Si es verdad que el hombre nunca está sin alguna seguridad o solución, también lo es que nunca está sin problemas. Ese mundo que constantemente «fabrica» *para* poder vivir —y del que por eso dice Ortega que es «el instrumento por excelencia que el hombre produce»— «le asegura frente a ciertos problemas que le plantea la circunstancia, pero deja muchas aberturas problemáticas, muchos peligros sin resolver ni evitar. Su vida, el drama de su vida, tendrá un perfil distinto, según sea la perspectiva de problemas, según sea la ecuación de seguridad e inquietudes que ese mundo represente» ¹⁷⁸. El *mundo*, pues, nunca es compacto, siempre está, más o menos lleno de «agujeros» o «escotillones» que dan hacia el misterio y en los que podemos caer en cualquier momento —como, de hecho, caemos— (en el orden intelectual, eso significa «caer en la duda», y justamente esa estructura problemática del universo y de la vida es la que posibilita la verdad). Y lo que define nuestra vida, lo que esta es «en su raíz», no es tanto lo que tiene de solución —que, aun en el caso más favorable, es muy poco— como su «radical inseguridad» y problematicidad. De modo que lo que verdaderamente *hay* no somos yo y mis ideas o yo y las ideas de los otros hombres, sino, ante todo, yo y mis problemas o el problema que soy yo, que es mi vivir. Ahora bien, mi vivir es *drama* y, por tanto, la estructura de mi problematicidad es concreta y precisamente dramática.

y el ser drama da a mi vida, a la realidad radical, una consistencia irreductible a la del ser «cosa» —aunque fuese una «cosa pensante»— y a la del ser idea. Mal puede haber, por tanto, idealismo en Ortega. Las categorías del realismo y del idealismo son igualmente inválidas para encajar en ellas esta nueva idea de la realidad. Al variar el horizonte metafísico, ha cambiado también el horizonte categorial, y todo intento de interpretar el pensamiento de Ortega instalándose en esas categorías tradicionales, está de antemano condenado al fracaso. Por lo pronto, el carácter dramático de la realidad radical obliga a pensar esta como una *unidad* infrangible, en la que quedan absorbidos o implicados el yo y el mundo o circunstancia como una *dualidad irreductible*, porque ese drama es el «que se dispara entre el hombre y el mundo». Pero, además, «yo» y «mundo» significan aquí modos de realidad muy distintos a los significados por estos vocablos en el pensar realista e idealista. Y lo mismo se puede decir del término *idea*. De «el yo» lo primero, y mínimo que habría que decir es que no lo hay: primero, porque siempre *soy* yo y nunca *es* el yo, esto es, porque tiene *un ser en primera persona*, porque siempre es un *quien* determinadísimo —el que, en cada caso, dice «yo», refiriéndose a sí mismo; no es, pues, un concepto genérico, sino siempre singular y variable; en suma, es lo que llama Ortega un concepto «ocasional», pero no cualquiera —pues, en el uso, lo son todos—, sino el concepto ocasional por excelencia o en primera potencia. Pero, en segundo lugar, porque nunca soy yo *solo*, sino siempre e indisolublemente *con* mi circunstancia. Hablar de «el yo» es, pues, practicar una doble e inadmisible —y gravísima— abstracción, si al hacerlo (como Ortega lo hace muchas veces obligado por los usos lingüísticos) no se subpiensa siempre esta doble condición de la realidad que con ese término mentamos. En cuanto al *mundo*, cabe decir algo parecido, si no se hace la distinción esencial entre *mi* mundo —«el de cada cual»— y el que llama Ortega el «mundo objetivo o común». (Véase la distinción ampliamente explicada en las citas y referencias a *El hombre y la gente*, en el *Apéndice*, 8.^a *Etapa*.) Y, por lo que respecta a las *ideas* —de las cuales está compuesto ese mundo «objetivo» que, como sabemos, es solo construcción e interpretación—, ha llegado precisamente el momento de hacer también una distinción fundamental, sin la cual no será inteligible la noción de *mundo*. Me refiero a la distinción entre «ideas» y «creencias».

5. Ideas y creencias

Ortega distingue entre ideas como «ocurrencias» (ya sean pensamientos propios, ya «ocurrencias» de otros que nosotros repetimos y adoptamos, pero que tienen el carácter común de suponer «que el hombre estaba ya ahí antes de que se le ocurriese o adoptase la idea», y, por consiguiente, que «esta brota, de uno u otro modo, dentro de una vida que preexistía a ella») y las «creencias básicas» de que toda vida humana está «desde luego constituida». Corrientemente se llama a ambas «ideas», pero la verdad es que «como fenómeno vital la creencia no se parece en nada a la ocurrencia», y Ortega propone, en vista de ello, reservar el término «idea» para las simples ocurrencias y llamar «creencias» a las otras. Todas las diferencias entre meras «ideas», incluso su ser verdaderas o falsas, su ser científicas o no, resultan insignificantes comparadas con la «mucho más radical» que hay entre ellas y las creencias. Estas «no surgen en tal día y hora *dentro* de nuestra vida, no arribamos a ellas por un acto particular de pensar, no son, en suma, pensamientos que tenemos», sino que, por el contrario, «constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de esta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún, precisamente porque son creencias radicalísimas, se confunden para nosotros con la realidad misma —son nuestro mundo y nuestro ser—, pierden, por tanto, el carácter de pensamientos nuestros que podían muy bien no habérsenos ocurrido». La «diferencia de rango funcional» de unas y otras en nuestra vida es enorme, con las «ideas» podemos *hacer* muchas cosas —producirlas, sostenerlas, discutir las, etc., y hasta «morir por ellas»; todo, menos «vivir *de* ellas»—, pero con las creencias propiamente no hacemos nada, sino que simplemente «*estamos* en ellas» —la lengua común dice certeramente: «estar en la creencia»—. «En efecto, en la creencia se está, y la ocurrencia se tiene y se sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros.»

«Hay, pues, ideas *con* que nos encontramos —por eso las llamo ocurrencias— e ideas *en* que nos encontramos, que parecen estar ahí ya antes de que nos ocupemos en pensar...»

«Esto revela, sin más, que todo aquello en que nos ponemos a pensar tiene *ipso facto* para nosotros una realidad problemática y

ocupa en nuestra vida un lugar secundario si se le compara con nuestras creencias auténticas. En estas no pensamos ahora o luego: nuestra relación con ellas consiste en algo mucho más eficiente, consiste en... contar con ellas siempre sin pausa»¹⁷⁹. Esta distinción entre «pensar en» y «contar con» es, como dice Ortega, «de excepcional importancia». De aquello en que pensamos somos «conscientes»; lo que creemos *está* en nosotros —o nosotros en ello, tanto da—, «pero no en forma consciente», pues las creencias son «la base», el suelo de nuestra vida, nos son «la realidad misma», y «toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas «vivimos, nos movemos y somos». Por lo mismo no solemos tener conciencia expresa de ellas, no las pensamos, sino que actúan latentes, como implicaciones de cuanto expresamente hacemos o pensamos». Hasta tal punto es así que podríamos decir que en cuanto una creencia se hace consciente, es pensada, empieza a dejar de ser creencia, es decir, a perder vigor y, por tanto, valor de realidad, pues «entre nosotros y nuestras ideas hay» la «distancia infranqueable que va de lo real a lo imaginario», mientras que «con nuestras creencias estamos inseparablemente unidos», por lo que «cabe decir que las somos». (En otro lugar dice Ortega: «La forma de conciencia que en nosotros tienen las «creencias» no es un «darse cuenta», una *nóesis*, sino un simple y directo «contar con»»¹⁸⁰).

Esta fundamental distinción nos permite precisar la noción de «perspectiva intelectual». Vemos ahora que esa expresión es ambigua —ambigüedad parecida a la que late bajo el término «idea»—, pues no se puede aplicar en el mismo sentido al *mundo* de nuestras creencias que al de nuestras ocurrencias o «ideas» *sensu stricto*. Habremos de preguntarnos entonces qué es lo que propiamente llamamos «mundo» cuando esta palabra se refiere a la «perspectiva intelectual». Y hallamos entonces que nuestro mundo, o simplemente el mundo, no es nunca solo el de nuestras creencias ni, menos aún, solo el de nuestras ideas, sino que en la constitución de él entran siempre unas y otras; pero no solo ellas, sino, además, también nuestros *problemas*. En efecto, lo que llamamos mundo, en el sentido vivo y usual de la palabra, es decir, el llamado mundo *real*, se compone ante todo de *creencias*, o sea de «cosas» cuya realidad nos es indubitable, por lo que, «de puro estar seguros de que existen» y son así, ni se nos *ocurre* hacernos cuestión de ellas. Nadie se hace cuestión de la solidez del

suelo que pisa, a cada paso que da sobre él, ni de que el aire es respirable, a cada movimiento respiratorio, ni de que *podamos* desplazarnos en el espacio, etc. Simplemente «contamos con» todo ello y con otra serie o «repertorio enorme» de semejantes convicciones radicales, que van supuestas en el menor de nuestros movimientos, y sin las cuales *no se podría vivir* (por ejemplo, si no estuviésemos seguros de que el suelo no iba a desaparecer bajo nuestros pies a cada paso nuestro, o de que, con cada aspiración nuestra no iba a penetrar, con el aire, la muerte en nuestros pulmones, etc.). Ese conjunto de creencias en que estamos, sobre que descansamos, forma lo que llamamos el mundo, y eso es estar en el mundo. Ahora bien, todas esas creencias, no se olvide, son ya *interpretaciones*, es decir, que en algún momento fueron «ideas» de un hombre, que luego, lentamente, se fueron «consolidando» en creencias. Por tanto, ese mundo, lo que solemos llamar mundo real o «exterior», no es la nuda, auténtica y primaria realidad, aunque la *vivamos* como tal y no «como mera idea». Pero, por otra parte, ese mundo que antes hemos llamado «de soluciones» no es nunca, decíamos, compacto, sino que tiene «agujeros», esto es, problemas, partes sobre las que no estamos «seguros». El problema es, así, el hueco o vacío de una creencia. Podríamos decir, jugando del vocablo, que los problemas son las «soluciones» de continuidad del mundo. Siempre «hay cosas y situaciones ante las cuales nos encontramos sin creencia firme: nos encontramos en la duda de si son o no y de si son así o de otro modo. Entonces no tenemos más remedio que *hacernos* una idea, una opinión sobre ellas. Las ideas son, pues, las «cosas» que nosotros de manera consciente construimos, elaboramos, precisamente porque «*no creemos en ellas*»¹⁸¹. Ortega emplea ya en *Ideas y creencias* esta fórmula drástica, «hiriente», porque es la mejor —piensa— para hacer ver el papel «extraño y sutilísimo» de las ideas en la vida humana. Admite, sin embargo, que puede haber creencias de las que tengamos, además, alguna idea. Pero en *La idea de principio en Leibniz* reitera dicha fórmula en modo aún más categórico. Después de definir la creencia por el «contar con», dice: «De ello se sigue que *no creemos en ninguna* idea, y como la teoría —ciencia, filosofía, etc.— no es sino 'ideas', no tiene sentido pretender del hombre que crea en la teoría» (p. 353). Creo que se pueden conciliar ambas afirmaciones diciendo que, aun en las ideas nuestras que corresponden a alguna creencia, en cuanto las *pensamos*, es decir,

en cuanto ideas en sentido estricto, no *creemos*; o dicho de otro modo: que el acto de pensar y el acto de creer son distintos, aunque se refieran a un mismo «contenido». Aunque claro está que, en cuanto una creencia se hace «consciente» o es pensada, empieza a correr peligro de dejar de ser creencia o, como decíamos más arriba, a «debilitarse». Pero no es esto lo que de momento nos interesa, sino hacer ver que el gozne entre creencia e idea es el problema en cuanto vacío de creencia (la idea es «reacción a un problema», dice Ortega en otro lugar), y esos vacíos los hay en todo *mundo*, aun en el del «más firme creyente». Ortega señala en la obra antes citada cómo la incertidumbre, «la perplejidad no es ocasional, sino una «formalidad» constituyente de la vida» y cuya raíz está en la temporalidad de la misma: «Por muy macizo que sea el sistema de creencias en que el hombre está constituido, el instante por venir se presenta ante él como una encrucijada de posibilidades, de cosas que, superiores a nuestra voluntad y previsión, pueden ocurrir» (*Ibid.*, p. 355).

De modo que creencias, problemas e ideas son, necesaria y conjuntamente, ingredientes de todo mundo. Y, por lo que respecta a las creencias, hay que agregar que entre la duda y la creencia firme se da una serie de grados —cuya posibilidad ya ha sido indicada—: «Sin meternos en más finuras topamos, desde luego, con estos tres estados de una misma creencia: cuando es fe viva, cuando es fe inerte o «muerta» y cuando es duda»¹⁸². Ortega parece relacionar la firmeza de una creencia con su carácter *colectivo*, no porque las creencias colectivas no puedan debilitarse y hasta «volatilizarse», pero sí porque «no puede darse una creencia, en la plenitud del término, si no es colectiva» (así en *Vives*). No niega, sin embargo, en absoluto, que pueda haber creencias individuales, pero sí dice que «es muy difícil que una creencia, en el sentido riguroso de mi término, pueda existir bajo la forma de creencia individual» (así en *Del Imperio Romano*). Con lo cual implica que la creencia verdaderamente firme es siempre colectiva (aunque, naturalmente, como todo lo colectivo, solo tenga realidad en individuos —esta implicación se convertirá en el *Leibniz* en afirmación sin restricciones). En fin, hay creencias más y menos *radicales* —independientemente de su grado de firmeza—; radicales, por oposición a *derivadas*. Dicho de otro modo: las creencias forman también un sistema —ya hemos visto aparecer la expresión «sistema de creencias».

Se nos ofrecería así la *realidad* en tres grados o estratos:

1.º La realidad nuda o desnuda —se entiende de *interpretaciones*—, la realidad primaria, originaria, pre-interpretada y premundana. En ese grado primigenio la realidad es puro enigma. No hay «cosas» en ella; no hay más que problemas; es la pura problematicidad. Pero, por otra parte, es la realidad más auténtica, aquella a que hemos de descender *por debajo* de todas sus interpretaciones cuando queremos tomar contacto con la *mismidad* de una cosa, es decir, cuando buscamos su *verdad*.

2.º La realidad ya *interpretada*, pero en forma de creencias; la realidad tal como *me es* (las creencias las define Ortega en muchos lugares como aquello que me es «la realidad misma», esto es, antes de caer en la cuenta de que es una interpretación y de que, por tanto, no *había* tal mismidad). Este estrato de la realidad ya es *múndico*, ya es *mundo*. En él hay, pues, ya «cosas». Pero esas «cosas» tienen el carácter de serme facilidades y dificultades, importancias o asuntos —*prágmata*—, servicios; o, lo que es lo mismo, no tienen un *ser en sí*, sino un *ser para mí* (para mis conveniencias o intereses). En una palabra, es, principalmente, lo que llama Ortega el mundo «mío» o «de cada cual» en *El hombre y la gente* (véase *Apéndice*, 8.ª *Etap*a). Este «mundo» también es *auténtico*, en tanto en cuanto es *mío* y solo *mío*, esto es, en cuanto es el mundo de *mi vida*. Corresponde a la dimensión de *soledad* de la vida humana.

3.º La realidad meramente *pensada* o *imaginada*, un «mundo» de ideas que, en gran parte, es el llamado por Ortega mundo *objetivo* o *común*. Las cosas en él tienen o pretenden tener un *ser en sí* y, claro es, son también *interpretaciones*, pero no necesariamente del orden de las *creencias* —aunque también de este—. Tal mundo, en el que propiamente «no *vivimos*», sino que «solo lo pensamos o imaginamos», tiene una realidad solo *presunta*, *colegida*, *verosímil*, y, en cuanto «mundo objetivo o común», me es *extraño* y, por ello, también problemático, enigmático (aunque en otro sentido que el primer estrato, sentido que en su momento explicaremos), no patente, no evidente (aunque las *ideas* de que se compone puedan serme «evidentes» intelectualmente). En fin, es *inauténtico*, *convencional*. (Véase *Apéndice*, 8.ª *Etap*a.)

Este esquema tripartito, me apresuraré a advertirlo, es, por supuesto, inexacto —como fatalmente está condenado a serlo todo in-

tento de esquematizar la vida humana—. Quiero decir que, en la vida real o «perspectiva *vital*», los tres estratos se dan siempre indisolublemente fundidos. Tampoco es exacto que el 2.º y 3.º coincidan, respectivamente, con las nociones de «mundo mío» y «mundo objetivo o común» —y a ello responden las restricciones que he cuidado de expresar con los términos «principalmente» y «en gran parte»—, aunque «aproximadamente» sí coinciden. En el «mundo *mío*» queda absorbido el primer estrato de realidad y en alguna medida y sentido parte del tercero. Y en el «mundo objetivo o común», también en alguna medida y sentido, pueden entrar las creencias. Baste con la advertencia, ya que no podemos detenernos más en este punto.

Si ahora nos preguntamos a cuál de esos «estratos» es aplicable la noción de «perspectiva intelectual», vemos que, en un sentido muy amplio y vago, podría serlo al 2.º y al 3.º, pero que, de un modo más propio, solo le conviene al 3.º Quiero decir que de la «perspectiva intelectual» queda excluido, desde luego, el campo entero de las creencias *puras*, esto es, aquellas de que *no tenemos ninguna idea*, que no han entrado de *ningún modo* en el área de nuestro *pensamiento* —y que por eso son también las más firmes—. Hay otras, como hemos visto, de las que tenemos «idea», sin que por ello hayan dejado de ser creencias —si bien, en cuanto pensadas, queden más o menos debilitadas—. (Aquí hay que hacer observar que hay ideas que *funcionan* como cuasi creencias, aun siendo clara e inequívocamente para nosotros desde luego «ideas»; por ejemplo, muchas ideas científicas que sabemos positivamente que lo son y que, sin embargo, vivimos normalmente como creencias, es decir, operan en nuestra vida ordinaria como si lo fuesen. En estos casos —advierte Ortega— se trata de que pertenecen o se derivan de una zona general de efectiva creencia que condiciona el mencionado comportamiento de aquellas. En el ejemplo aducido, esa efectiva creencia sería la creencia o fe en la ciencia o en la «razón».) Esas creencias de las que tenemos alguna «idea» pertenecen ya, claro es, a la «perspectiva intelectual»; pero, bien entendido, no por lo que tienen de creencias, sino por lo que tienen de ideas. Tanto vale decir, por consiguiente, que todas las creencias, *en cuanto tales*, quedan excluidas de la «perspectiva intelectual» y que esta queda reducida al «mundo» de las *ideas* (entre las cuales, repito, puede haber muchas que, dentro de su orbe intelectual, nos sean *evidentes*, pero en las que, hablando con rigor, no *creemos*). Ahora bien, resulta

que ese «mundo» de las ideas, a su vez, no es uno, sino varios. Porque bajo el nombre de *ideas* «van incluidas todas: las ideas vulgares y las ideas científicas, las ideas religiosas y las de cualquier otro linaje». Y, en virtud de su afinidad, forman grupos diferenciados que son otros tantos «*mundos interiores*». Son efectivamente «mundos, porque tienen figura y son un orden, un plano»; y son efectivamente «interiores» porque son «imaginarios», «invención nuestra», y solo existen «por obra y gracia nuestra». Esos «mundos» van «articulados» dentro de cada «*perspectiva vital*» —en articulaciones variables—. Y uno de ellos es el «mundo» del conocimiento. De modo que podemos restringir aún el concepto de «perspectiva intelectual», dejándolo limitado a ese «mundo», y ese es el sentido en que emplearemos la expresión en lo sucesivo, mientras no hagamos advertencia en contra. Pero aun dentro de esa acepción cabe hacer más restricciones, pues para el problema general de la verdad no es cualquier tipo de *conocimiento* el que habrá de interesarnos, sino aquel que mejor se adapte a las exigencias fundamentales de la misma. Ahora bien, sabemos ya lo suficiente de la idea orteguiana de verdad para poder afirmar que ese tipo es el del conocimiento *filosófico*. Por muchas razones, pero sobre todo, entre las que nos son conocidas, por la que hemos llamado exigencia «*conexiva y totalizadora*» de la verdad, con todo lo que implica (Vid. *Meditaciones*). En todo caso el contexto o la advertencia expresa aclararán en cada ocasión cuál es la acepción concreta en que usamos el término.

III

PERSPECTIVA Y VERDAD

La única relación y hasta, en cierto sentido, la identificación entre perspectiva y verdad se funda en el hecho de que la verdad pertenece a la estructura radical de la vida humana y que ésta es una perspectiva (una de cuyas dimensiones es, por eso, necesariamente intelectual). Pero este hecho impone a la verdad determinadas condiciones y le confiere determinados caracteres esenciales. Es precisamente el problema de la verdad, tal y como en el tiempo en que empieza a filosofar se encontraba, el que conduce a Ortega a su doctrina «perspectivista». Y dentro de este problema general, concretamente el de hacer compatible la inmutabilidad y validez de la verdad con el hecho indubitable de su adscripción a individuos, grupos y épocas, es decir, con el hecho de sus variaciones personales e históricas. La vieja cuestión del escepticismo, el tropo de Agripa, la «disonancia de las opiniones», reverdecía agudamente con el advenimiento, por una parte, del vitalismo, y, por otra, de la «conciencia histórica», y con la consiguiente crisis de la «razón». Ante estos hechos Ortega se propone —como digo en el *Apéndice*— «salvar la objetividad, inmutabilidad y trascendencia de la verdad, sin renunciar a su arraigo en la vida personal, es decir, a su función vital». «¿Cómo compaginar lo uno con lo otro?» —se pregunta—. «¿Cómo avecindar la verdad, que es una e invariable, dentro de la vitalidad humana, que es por esencia mudadiza y varía de individuo a individuo, de raza a raza, de edad a edad?» Es este —piensa Ortega— nada menos que «*el tema de nuestro tiempo*», del que ofrece distintas formulaciones. He aquí algunas: «La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital.» «Ordenar el mundo desde el punto de vista

de la vida» (*El tema de nuestro tiempo* —obra a la que pertenece también la cita anterior). Lograr «la unidad de lo temporal y lo eterno» (*Hegel y América, ¿Qué es filosofía?*, y otros lugares). «La verdad es histórica. Cómo, no obstante, puede y tiene que pretender la verdad ser sobrehistórica, sin relatividades, absoluta, es la gran cuestión», que «constituye el tema de nuestro tiempo» (*¿Qué es filosofía?*). Otras veces este «tema» aparece como la «superación del idealismo»; así también en esta última obra: «la superación del idealismo es la gran tarea intelectual, la alta misión histórica de nuestra época, «el tema de nuestro tiempo». (No hace falta decir que la superación del idealismo es justamente la base metafísica del perspectivismo orteguiano). Pues bien, es la idea de «perspectiva» o «doctrina del punto de vista» la que Ortega presenta como solución a ese problema, ya de alguna manera en las *Meditaciones*, y más tarde, de un modo formal, primero en *Verdad y Perspectiva* (1916) y, sobre todo, en *El tema de nuestro tiempo* (1923). (Véanse las páginas dedicadas a estos dos textos en el *Apéndice*, 2.^a y 3.^a *Etapas*.) Pero claro está que esta doctrina no podría pretender alcanzar su finalidad si no llevase consigo o, mejor, si no consistiese en una reforma de la idea misma de la verdad. En efecto, las ideas de la verdad en que se sustentan las posiciones que Ortega intenta superar —y que no son solamente el racionalismo y el relativismo (que se resuelve en escepticismo), sino también el pragmatismo (así en *Verdad y perspectiva*) y el idealismo— se pueden reducir a las siguientes: 1.^a La verdad es una, absoluta e invariable, «eterna» y, además, la razón es capaz de aprehenderla sin residuo; es, por tanto, la verdad independiente del individuo y del tiempo, en todos sentidos, pues el tiempo es para el hombre, en cuanto ser racional, solo un accidente, ya que esa su naturaleza o esencia es ajena a aquel (racionalismo).—2.^a La verdad es relativa a cada individuo, grupo o época; por tanto, ni es una, ni inmutable, ni «objetiva», ni, en definitiva, *verdad* —si hemos de dar a este término un significado congruente—. 3.^a La verdad no tiene un valor «lógico», sino «biológico» o, en todo caso, un valor de *utilidad* para la vida; depende, pues, no de su contenido «ideal», sino del éxito o de la «verificabilidad» —que aquí tiene siempre un significado, no de prueba teórica, sino de comprobación en algún sentido «práctica»—. En una palabra, la verdad queda siempre referida al futuro, perdiendo con ello su carácter esencial de *visión* de la realidad, de *presencia* (pragmatismo).—4.^a Se refiere a otra di-

mensión de la verdad, su *trascendencia*, y dice que, aparte de ser o no única, inmutable, etc., la verdad es siempre inmanente al pensamiento mismo, se reduce a una congruencia o concordancia entre pensamientos, por la sencilla razón de que no hay una realidad «fuera» del pensamiento (idealismo). (Esta concepción puede coincidir con alguna de las anteriores y, de hecho, ha coincidido principalmente con la del racionalismo).

A estas cuatro ideas de la verdad opone Ortega la suya, fundada en la noción de perspectiva, y en última instancia en la de la *vida humana* como «realidad radical». Según ella tendríamos lo siguiente:

1. Hay que empezar por negar el supuesto común de que parten tanto el relativismo (que en cualquiera de sus formas se resuelve a la postre en escepticismo) como el racionalismo (que alguna vez llama Ortega kantianamente, «dogmatismo»), a saber: que el punto de vista del individuo es falso. Por el contrario, afirma Ortega, resulta que es el único verdadero. Y lo es, en primer lugar, porque ser hombre, vivir humanamente, quiere decir estar desde luego y sin remedio enfrentado con una realidad o circunstancia. Y, en segundo lugar, porque no hay otro modo de enfrentarse con la realidad que no sea el hacerlo «desde el punto de vista» de un individuo determinado en una situación determinada (de ahí el carácter perspectivo de aquélla). La realidad, en efecto, «justo por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales» (contra el idealismo), «sólo puede llegar a ellas multiplicándose en mil caras o haces»¹⁸³, tantas como puntos de vista. Las distintas visiones que de un mismo paisaje tienen dos —o más— individuos situados en diferentes lugares (por ejemplo, la sierra del Guadarrama vista desde el Escorial o desde Segovia) son *verdaderas*, reales, justamente por ser distintas. Y como en la visión física, así en el pensamiento. Solo en la ficción, la abstracción o la alucinación podrían coincidir las visiones de los distintos individuos, porque «la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa fatalmente en el Universo. Aquella y este son correlativos». (Recuérdese y aplíquese lo dicho sobre la *relación biunívoca* entre lo visto y el punto de vista.) Ni una ni otro pueden fingirse o inventarse.

2. Pero esto no quiere decir que la verdad, por el hecho de ser relativa o correlativa a un punto de vista individual, no tenga *en sí* una validez sobreindividual. Frente al relativismo subjetivista, Ortega afirma que la verdad tiene una validez universal. Esta doble condición —el ser

individual y el valer universalmente— solo es posible, sin contradicción, si se admite que «la perspectiva es un componente de la realidad» misma, que «lejos de ser su deformación es su organización». La realidad, en efecto, al entrar en contacto con un «sujeto consciente», responde *apareciéndole* en la perspectiva correspondiente a su punto de vista o *situación*. La apariencia o *presencia* es una cualidad objetiva de lo real: «su respuesta a un sujeto»; y esta «es diferente, según la condición del contemplador». Esto es lo que permite que la verdad sea perfectamente *objetiva*, precisamente en cuanto es individual y personal, pues, para serlo, necesita ineludiblemente del individuo; es decir, que la realidad, para ser *vista*, necesita que alguien la *mire*, y ese alguien representa el punto de vista incanjeable desde el cual puede verse.

3. Al tener la verdad un valor universal lo tiene también sobret temporal, por análogas razones (contra el relativismo historicista). Es cierto que la verdad, en cuanto *visión* de un individuo —que otros muchos, por supuesto, pueden hacer suya, ya que la verdad, aunque «intransferible» no es incommunicable, según se dijo en el comentario a las *Meditaciones*—, está adscrita al tiempo, a un tiempo histórico concreto, es decir, a una fecha. Pero lo que ese hombre *vio*, si fue un *aspecto* o *cara* real de la realidad, tiene un valor de verdad que no puede ser afectado por el tiempo. Hay que distinguir entre la verdad y su *descubrimiento* por el hombre: este es efectivamente *histórico* —y, en ese sentido, la «verdad» lo es también—; pero la verdad, en cuanto lo *visto* o pensado por el pensamiento, la verdad descubierta, es atemporal, lo cual es muy diferente de ser sempiterna y hasta de ser «eterna». Cuando Ortega afirma alguna vez que «no hay verdades eternas» (lo mismo que cuando dice que «no hay propiamente historia de las ideas»), se refiere al hecho del descubrimiento y posesión de las mismas —pues, como sabemos, la movilidad de la perspectiva humana es constante, y obliga *velis nolis* a ir «descubriendo» siempre verdades nuevas, si bien, por otra parte, tal descubrimiento esté rigurosamente condicionado por los ya realizados anteriormente y, por tanto, implique de peculiar manera la *conservación* de estos—; pero podría haberse referido también a la índole atemporal de la verdad, que en algunos textos distingue, efectivamente, de la «eternidad». Lo histórico, pues, es nuestro pensar las verdades, «nuestro saberlas o ignorarlas». Lo que cambia, lo que se sucede, es el hombre, los hombres, y

en ese cambiar y sucederse van «seleccionando» las verdades «que les son afines». Este es «el *a priori* fundamental de la historia», y por ello su tema fundamental no puede ser otro que mostrar cómo «tales o cuales verdades o ideas», «tal filosofía o tal sistema político, solo pudieron ser descubiertos, desarrollados y, en suma, vividos por tal tipo de hombres que en tal fecha existieron». Esa afinidad —que hasta hoy es un misterio o poco menos, pero que dejará de serlo cuando haya una ciencia histórica que merezca el nombre de tal— no significa, sin embargo, homogeneidad entre el hombre y las verdades «objetivas». Por el contrario, no cabe «heterogeneidad mayor que la que existe entre el modo de ser atemporal constitutivo de las verdades y el modo de ser temporal del sujeto humano».

No hay, por consiguiente, subjetivismo ni relativismo en la posición de Ortega. «El que una verdad si lo es vale para todos y el que de éstos sólo uno o varios, o sólo una época, lleguen a conocerla y prestarle adhesión, son cosas completamente distintas, y precisamente porque lo son es preciso articularlas, armonizarlas superando la situación escandalosa del pensamiento en que el valor absoluto de la verdad parecía incompatible con el cambio de opiniones que tan abundantemente manifiesta la historia humana»¹⁸⁴. Ortega aduce un argumento sutil contra el relativismo historicista, a saber, que cuando este quiere salvar la historia, lejos de condenar con ello la verdad, la está suponiendo: «El supuesto mínimo de la historia es que el sujeto de quien habla pueda ser entendido. Ahora bien, no se puede entender sino lo que posee alguna dimensión de verdad. Un error absoluto no nos lo parecería, porque ni siquiera lo entenderíamos. El supuesto profundo de la historia es, pues, todo lo contrario de un radical relativismo. Cuando va a estudiar el hombre primitivo supone que su cultura tenía sentido y verdad, y si la tenía la sigue teniendo»¹⁸⁵. El hecho de que muchos tipos de humanidad lejanos a nosotros nos sean todavía ininteligibles no descalifica la pretensión constitutiva de la historia, que es la de entenderlos todos. Ahora bien, ese supuesto (o principio, si se hace consciente) de la historia, a saber, que la vida humana siempre tiene *sentido*, no es, dicho en otros términos, sino la admisión tácita de que lo que el hombre «piensa y hace» tiene «una estructura racional» (contra el vitalismo irracionalista). El no haber caído en la cuenta de ello —aun habiéndolo supuesto efectivamente— se debe a que se tenía de la *razón* una idea harto estrecha,

a la par que absoluta: la de la «razón pura». Pero esa razón, que se identificó con la razón sin más, y que por sus maravillosos triunfos en el campo de la matemática y de la ciencia natural se llegó incluso a «deificar», falló ruidosamente en sus intentos de aprehender y «explicar» la vida y la historia. De ahí que en lugar de considerar que ese fallo era fruto de su limitación precisamente «histórica», se prefirió creer que la vida y la historia eran *irracionales*. Mas si se toma esa razón pura como lo que es, a saber, solo como una forma histórica de pensamiento entre muchas, como un «modo de pensar», entonces se abren a la razón horizontes insospechados y tan amplios como la humanidad misma, como la vida misma. En una palabra, la razón, que siempre ha funcionado como razón *vital*, pero que nunca lo ha sabido, ha llegado al momento preciso de su historia —y ello por «razones históricas» muy concretas— en que ha de tomar conciencia de sí misma y erigir en *principio*, deliberada y metódicamente, su propia consistencia *vital* o *histórica*. O, como dice Ortega, la razón pura debe ser sustituida por la razón *vital* o *histórica*, que es la que con verdad puede llamarse *la razón sin más*. Entonces se hallará en condiciones de *entender* a la propia razón *pura* —hecho histórico entre los hechos históricos— mejor que ella misma se entendió, pues lo cierto es que, en cuanto hecho histórico, ella no se ha entendido nunca a sí misma ni podrá entenderse jamás. Son justamente las *aporías* a que la razón pura en su desarrollo histórico había llegado —insolubles tanto desde su «punto de vista» como, a *fortiori*, desde el que consiste en negar la razón y, con ella, la verdad— las que conducen a Ortega a su idea de la *razón viviente* o *histórica*, y las que hacen de su instauración (en cuyo orto o «aurora» nos encontramos todavía) el «tema de nuestro tiempo».

4. Pero con no menor decisión se alza Ortega contra la concepción racionalista de la verdad, que se caracteriza por ser, en una pieza, abstractista, simplista, esquemática, antihistórica, utópica, ucrónica, estática (punto de vista de la *species aeternitatis*), absolutista, primitiva o arcaica (ingenua) y provinciana.

La crítica del racionalismo se extiende a lo largo de toda la obra de la madurez de Ortega, a partir de 1923 o un poco antes (fecha de *El Tema de nuestro tiempo*), al hilo del desarrollo de su idea de la razón vital o histórica, pero con más insistencia hasta 1935 (*Historia como sistema*). Si agregamos a estas dos obras *Ni vitalismo ni racio-*

nalismo (1924), donde están ya muchos de los conceptos que encontrarán pleno despliegue en varias partes de *La idea de principio en Leibniz*, tendremos todos los puntos esenciales de esta crítica que ahora nos interesan. No podemos detenernos en ella, pues nos veríamos obligados a entrar a fondo en la teoría del conocimiento de Ortega, desviándonos de nuestro tema central, que es su idea de la verdad. Resumiremos, pues, sólo lo indispensable para nuestro fin.

Aunque ya «Platón tropieza desde luego con la inevitable antinomia que la razón incuba», Ortega va sobre todo contra el racionalismo moderno y lo toma en su iniciación —Descartes— y en su culminación —Leibniz—, como sus máximos patronos, si bien su crítica se prolonga, a través de Kant, hasta el cientificismo del siglo XIX. Cuando Descartes lanza en el *Discurso del Método* el «canto de gallo del racionalismo», al afirmar que no hay cosa alguna «tan remota que no quepa, a la postre, llegar a ella, ni tan oculta que no se la pueda descubrir», denuncia «la emoción de alborada de una época»^{185 bis} y, con ella, el esencial error de que ésta va a vivir. Porque esa declaración «petulante» lleva dentro la convicción profunda —que es una fe, y como tal, irracional— de que la razón, el entendimiento humano, funcionando con orden, sí, pero «en el vacío», es decir, «atenido a sí mismo», a su propio régimen interno, es capaz de coincidir con la realidad en toda su extensión. De ahí, por una parte, su principio metódico de «declarar dudosa»... «toda idea o creencia» no construída por la «pura intelección» o razón pura; y, por otra, su desdén por la historia y aún más: su inquina contra ella. Tal *razón* no es otra que la matemática, y así, Descartes se resolverá «heroicamente» a reducir lo real —en el sentido del mundo exterior al sujeto— a puras relaciones cuantitativas y a ignorar lo histórico o a tomarlo en cuenta solo para echarle en cara al pasado el haber consistido en un error. Un pensamiento que funciona así «solo puede moverse entre superlativos y absolutos». Ahora bien, si nos detenemos a mirar en qué consiste esa famosa «razón» encontramos que en su última sustancia no es más que un procedimiento resolutorio o analítico que consiste en reducir un compuesto —el concepto— a sus simples o elementos —*naturae simplices* de Descartes—. A esto puede reducirse el *lógon didónai* de Platón y el *principium reddendae rationis* de Leibniz, pasando por el análisis cartesiano. Pero una vez llegados a esos elementos ya indescomponibles, ¿qué puede hacer la *ratio* con ellos? Y aquí viene la

antinomía con que ya «tropezó» Platón: o la razón «no los conoce o los conoce por un medio irracional. En el primer caso resultará que conocer un objeto sería reducirlo a elementos incognoscibles»... «En el segundo, quedaría la razón como una estrecha zona intermedia entre el conocimiento irracional del compuesto y el no menos irracional de sus elementos. Ante estos se detendrían el análisis o *ratio* y solo cabría la intuición. En la razón misma encontramos, pues, un abismo de irracionalidad»¹⁸⁶. Para Leibniz, la «prueba», que consiste en «hallar la conexión necesaria entre el sujeto y el predicado» de una proposición, se obtiene también «*per resolutionem terminorum*», es decir, por análisis de sus conceptos, hasta llegar a «sus ingredientes o *requisitos*». Con lo que «Leibniz no tiene otro remedio que aceptar lo que más dolor podría ocasionarle: que la definición o razón descansa a la postre en simple intuición, que la actividad disectriz y analítica termina en quietud intuitiva», que el método del análisis de conceptos no puede «*mener l'analyse jusqu'au bout*»¹⁸⁷. (Este tosco esquema, por supuesto, simplifica mucho el de los citados textos; pero, además, el propio esquema orteguiano es muy ampliado, sutilmente profundizado y modificado en algunas de sus partes por el propio Ortega en *La idea de principio en Leibniz*. No obstante, lo fundamental de esta crítica, a los efectos limitados de nuestra finalidad actual, sigue siendo válido.) La irracionalidad de la *raison* se hace patente ya en la matemática y se «condensa» aún en la física (en otro lugar, Ortega continúa la serie creciente de «condensaciones» a través de la biología, psicología, etcétera, hasta llegar a hacerse total en las ciencias de lo humano). Es más, el propio principio de identidad, garantía última de todo el funcionamiento de la «razón», es él mismo irracional. (Ortega recabará después la paternidad de la tesis de la irracionalidad de los principios, que en el *Leibniz* desarrolla refiriéndola principalmente al de contradicción.) La razón *pura*, pues, «desemboca siempre en lo irracional», «es una breve zona de claridad analítica que se abre entre dos estratos insondables de irracionalidad»¹⁸⁸. Pero el racionalismo no quiere ver sus propios límites —aunque desde muy temprano tropezase con ellos—; esa es su inconsecuencia, su «transgresión» y su «arbitrariedad»; eso es lo que «lo hace inadmisibile para todo espíritu severo y veraz. Siempre acaba por descubrirse en él su carácter utópico, irrealizable, pretencioso y simplista». Y si esta es su ceguera, su supuesto «caprichoso», arbitrario, consiste en «creer que las cosas —reales o

ideales— se comportan como nuestras ideas»; en suma: la aceptación sin «razón» alguna, antes bien con razones en contra, de la identidad proclamada por Spinoza entre el *ordo et connexio idearum* y el de las cosas, o el supuesto leibniziano de que las partes o estratos de la realidad no conocidos se deben comportar lo mismo, «deben estar hechos del mismo tejido que el breve trozo conocido». Por esa vía se llega a pensar que «no es el entendimiento el que ha de regirse por el objeto», sino éste por aquél (Kant), y aun al desmesuramiento de Fichte definiendo la realidad por «lo que debe ser».

Por lo demás, Ortega concede, claro es, al descubrimiento de la «razón» un valor positivo, le parece incluso «una adquisición eterna» —esa razón sigue siendo válida *dentro de sus límites*—; es una gran experiencia intelectual, un «gigantesco ensayo» que comienza con Sócrates (es «el tema del tiempo de Sócrates») y que el hombre tenía que hacer. Pero ese ensayo ha terminado y hoy podemos ver ya, empezar a ver —aunque aún difícilmente, por tener milenariamente habituada la mirada a aquella óptica— la total «*inversión de la perspectiva*» «natural» o espontánea que tal intento ha representado. Porque la perspectiva espontánea del hombre es la de la vida, esto es, la que consiste en someter la razón a la vida, y este es el *tema* que nuestro tiempo nos propone, justamente el inverso que el del tiempo de Sócrates. «La razón es sólo una forma o función de la vida», y el entenderlo así y sacar de ello todas sus consecuencias es lo que puede salvarnos, salvando la verdad (recuérdese la doctrina de la «salvación» por la verdad y el postulado de retrotraer la cultura a la espontaneidad vital en las *Meditaciones*). Ahora bien, esta *razón* y esta verdad no son las del racionalismo, para el cual —como para el relativismo— razón y vida son instancias antagónicas, necesariamente en conflicto: «Para nosotros la vieja discordia está resuelta, desde luego; no entendemos cómo puede hablarse de una vida humana a quien se ha amputado el órgano de la verdad, ni de una verdad que para existir necesita previamente desalojar la fluencia vital»¹⁸⁹. La perspectiva *vital* y la intelectual, diríamos, no pueden disociarse. Ni la razón puede ser *pura*, ni la vida, de la que aquella es función necesaria, puede ser irracional; por tanto, la verdad —o, si se quiere, el descubrimiento de ésta— carece de último sentido si no se localiza en la perspectiva concreta, real, *vital, histórica* —*hic et nunc*— de un hombre determinado. A esta exigencia falta precisamente el racionalismo al pensar

la verdad como «utópica» y «ucrónica». Ello equivale a relegarla a las «calendas griegas», idea de la que Ortega dice haber emanado todo su pensamiento: «Ahí está en simiente toda mi idea de la vida como realidad y del conocimiento como función interna a nuestra vida y no independiente o utópica»...; «yo pensaba que era preciso elaborar una filosofía partiendo, como de su principio formal, de excluir las calendas griegas. Porque la vida es prisa y necesita con urgencia saber a qué atenerse y es preciso hacer de esta urgencia el método de la verdad»¹⁹⁰.

Podemos resumir la actitud de Ortega ante el racionalismo (incorporando al resumen algunas ideas contenidas en otros textos no citados en este apartado, pero, o ya conocidos, o examinados en el *Apéndice*) en los siguientes puntos:

a) La verdad es ciertamente posible y real (es más, es *necesariamente* real), pero no ilimitadamente y sin residuo. La *opacidad* de lo real es mucho más vasta que su *transparencia*, precisamente porque la realidad es mucho más compleja y rica en contenidos y funciones, y la razón mucho menos poderosa y absoluta de lo que el racionalismo supone. Esa visión *simplificatoria* de la realidad es la que confiere al racionalismo su dimensión «primitiva» o «arcaica», y a fuer de tal «ingenua» — pese a todas las *cautelas* de que, en su forma moderna, se reviste. El precio que paga el racionalismo por ignorar la complejidad inagotable y multiforme de la realidad es el de dejarla *fuera* cuando cree estar apresándola exhaustivamente en conceptos.

b) El racionalismo es «provincianismo», justo por su pretensión de ser lo contrario, es decir, de ser una visión central del universo o, mejor, un «punto de vista absoluto». Pero el «punto de vista absoluto» es el círculo cuadrado. El perspectivismo sabe, en cambio, que, si bien *toda* visión del universo es, en efecto, *central*, ello mismo hace que toda visión de él sea a la vez *excéntrica*. O, lo que es lo mismo, que no hay un centro del universo, precisamente porque tiene muchos — tantos como visiones de él —. Esa pluralidad de «centros» excluye la existencia de *uno*. El «punto de vista absoluto» es el de la *abstracción* suma. Ahora bien, la realidad, y la visión de ella, y, por tanto, la verdad, es siempre *concreta* — lo es ésta por serlo aquélla —. Tanto vale decir que no hay dos perspectivas iguales. «La razón abstracta solo proporciona abstracciones», esto es, *esquemas* de lo real, pero no logra tomar contacto con lo real mismo, en su inmediatez e

incanjeabilidad. La abstracción, pues, si no se corrige a sí misma a medida que se practica, es falseamiento, falsificación de la realidad. Pero la razón *pura* está incapacitada *ab origine* para realizar tal corrección, la cual solo puede llevar a cabo adecuadamente una razón que, sin dejar de serlo, sea, a la vez, *viviente* o *histórica*.

c) La verdad que el racionalismo nos propone es una verdad *estática* o *sub specie aeternitatis* —otro aspecto de la abstracción—. Para Ortega, en cambio, toda verdad surge siempre *hic et nunc*. Su vinculación al individuo viviente la localiza, más aún que en el espacio, en el tiempo, lo cual no significa, como ya hemos visto, que no tenga validez sobreindividual y sobretemporal. Ni hay verdad *vista* o pensada desde lugar ninguno, ni en tiempo ninguno, o, como pretende el racionalismo, con *independencia* de ambos, sino que la verdad es, a la vez, individual-transpersonal e histórica-permanente. Ni hay recurso posible al «punto de vista absoluto», ni al «presente eterno», ni al futuro perfecto de las «calendas griegas». A la visión estática hay que oponer la visión dinámica que corresponde al carácter esencialmente móvil de la realidad —el «torrente vital»—. Las perspectivas no sólo son múltiples, sino cambiantes. En virtud de este doble hecho, la verdad correspondiente a cada perspectiva tiene que integrarse con las de las demás, articularse complejamente con ellas, contar con ellas e incorporárselas *sistemáticamente*, saber que a su estructura sistemática le pertenece intrínsecamente el vario condicionamiento que le viene impuesto por su localización temporal, por su *fecha*, es decir, saberse, a la vez, verdad *de su tiempo*, dependiente del pasado y abierta al futuro. Esta idea del *sistema abierto* difiere totalmente de la racionalista o del sistema cerrado. Es la que corresponde a la dinamización o historización de la verdad, que implica el que esta se sepa esencialmente rectificable, esencialmente vinculada al error, *necesitada* del error y, sin embargo, *verdad*, con todos sus atributos de objetividad, validez universal y trascendencia. La compatibilidad de ambos aspectos viene dada, una vez más, por la noción de «perspectiva», esto es, por la necesidad que tiene toda perspectiva intelectual (dada su peculiar inserción en la *vital*) de ser *completa* —carácter *exigítivamente totalizador* de la verdad— y, al mismo tiempo, de no poder acceder originalmente más que a aquella vertiente de la realidad que corresponda a su determinado «punto de vista»; o, en otros términos: viene dada por el carácter *selectivo* de la perspectiva.

Se trata, en una palabra, de los requisitos del «pensar circunstancial», de los que nos ocuparemos más adelante.

5. Frente al pragmatismo, Ortega afirma la autoctonía del valor «lógico» o noético de la verdad, quiero decir, de su esencial carácter de *visión* de la realidad, de *presencia* de ésta al pensamiento. Esta *presencia*, en efecto, es negada por principio por el pragmatismo, no sólo porque éste nos transfiera siempre al futuro de la «*verificación*», sino, sobre todo, porque ésta es meramente «práctica», de modo que, aun cuando se produzca, no se decanta en *visión* o contemplación, no nos trae a *presencia* la realidad misma.

El impulso de la primera exposición del perspectivismo orteguiano —*Verdad y perspectiva*— es precisamente una reacción contra el pragmatismo. «Desde hace medio siglo... —dice allí— la supeditación de la teoría a la utilidad ha invadido por completo el espíritu. La expresión extrema de ello puede hallarse en esa filosofía pragmática que descubre la esencia de la verdad, de lo teórico por excelencia, en lo *práctico*, en lo útil»... «Y esto, hacer de la utilidad verdad, es la definición de la mentira»¹⁹¹. El pragmatismo encarna la esencia de una «cultura de medios», frente a la que Ortega postula «una cultura de postrimerías». El politicismo, por una parte, y el cientificismo, por otra, son las dos expresiones de esa cultura incompleta, de esa «perspectiva mutilada», que ha exacerbado su imperio especialmente en la segunda mitad del siglo XIX. Que la política sea utilitaria está dentro de su naturaleza, y no hay nada que objetar. Que la ciencia responda en el fondo «sinceramente» a una inspiración semejante también puede pasar —aunque aquí habría que hacer ya muchos distinguos, por tratarse de *teoría*—, en tanto en cuanto también pertenece a su propia índole el ser solo una «verdad penúltima». Lo que es inadmisible es que, en nombre de la una o de la otra, se quiera reducir la verdad a utilidad.

Ortega reconoce más tarde, sin embargo, lo que el pragmatismo tiene de acierto, que es el haber visto la radicación del pensamiento, del conocimiento, de la teoría en la «práctica», es decir, en la vida. Para el propio Ortega el conocimiento tiene un origen «pragmático», como ya sabemos, y la contemplación no sólo no es independiente de la acción, sino que ella misma es acción. Pero todo esto no tiene que ver con la conclusión pragmatista acerca de la esencia de la verdad, porque al definir ésta el pragmatismo se atiene sólo a uno de

los lados del pensamiento, ignorando totalmente el otro. «Tiene, pues, el fenómeno del pensamiento doble haz: por un lado nace como necesidad vital del individuo y está regido por la ley de la utilidad subjetiva; por otro lado consiste precisamente en una adecuación a las cosas y le impera la ley objetiva de la verdad»...¹⁹². «Y ambas instancias —nótese bien— se necesitan mutuamente. No puedo pensar con utilidad para mis fines biológicos si no pienso la verdad»¹⁹³. Es decir, exactamente lo contrario de lo que afirma el pragmatismo. La verdad, y lo mismo los demás valores de la cultura o de la vida del espíritu, «valen por sí mismos, y no sólo en la medida en que son útiles a la vida». Eso es lo que significa «cultura»: la sumisión de ciertas funciones vitales a un «régimen transvital», a una legalidad objetiva. Así la misión del pensamiento es acomodarse a la realidad, respetar la ley de las cosas; «pensar es pensar la verdad, como digerir es asimilar los manjares». Y verdad no es otra cosa que *trascendencia*. Y por serlo, precisamente, resulta servicio a la vida: «En la función intelectual, pues, no logro acomodarme a mí, serme útil, si no me acomodo a lo que no soy yo, a las cosas en torno mío»..., «a lo que trasciende de mí». (Recuérdese: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo».) «Para ser verdadero el pensamiento necesita coincidir con las cosas, con lo trascendente de mí; mas al propio tiempo»... «tengo yo que pensarlo, tengo que adherir a su verdad, alojarlo íntimamente en mi vida»¹⁹⁴. (Después veremos: para que la verdad pueda ser «coincidencia conmigo mismo» tiene que ser a la vez coincidencia con las cosas, mas también viceversa.) Ciertamente que, según hemos visto, el «método de la verdad» es la urgencia vital o, como dice Ortega en otro lugar, la «urgencia pragmática». Pero «el toque está en cómo se haga y cuál sea la dosis del urgir»... Lo importante es que entre la urgencia, «el conflicto» y nosotros quede suficiente distancia para *dejar a las cosas ser*. Todo conocimiento se origina en una urgencia, pero no toda urgencia permite el conocimiento, la teoría. «Porque es preciso hacer constar que, provocada por la utilidad, la teoría misma no es utilidad. Este es el otro error, el error del pragmatismo. Para el pragmatismo la verdad es lo útil. La noción que aquí sustento es completamente opuesta; precisamente porque la verdad no es utilidad nos resulta útil, y la buscamos porque es útil»¹⁹⁵.

6. En fin, después de todo lo dicho, queda perfectamente claro

por qué Ortega no puede aceptar el concepto idealista de la verdad. No podemos entrar en la crítica orteguiana del idealismo, tema fundamental de su metafísica, pero tampoco es necesario. Todo lo escrito hasta aquí —y todo lo que seguirá— es una negación de toda idea de la verdad en la que se haya sustraído a esta su esencial dimensión de *trascendencia*. (En el capítulo anterior —párrafo 4— se ha dicho, sin ir más lejos, algo acerca de la actitud de Ortega, tanto frente al realismo como frente al idealismo. En el capítulo V volvemos sobre el tema «trascendencia y verdad».)

IV

LA «ADECUACION» DE LA PERSPECTIVA INTELLECTUAL. SU NORMATIVIDAD. EL METODO

1. Necesidad y sentido del método.

La verdad es una necesidad radical de la vida humana. Pero, por lo pronto, no tenemos más que eso: la pura necesidad de «saber a qué atenernos» sobre la realidad en y con la que tenemos que vivir. A esa necesidad radical respondemos pensando, esto es, formándonos un «plan de atenuamiento». Claro que siempre vive el hombre sobre algunas bases de atenuamiento o creencias. Cuando *está* en una creencia o «sabe a qué atenerse sobre algo no se le ocurre ponerse a pensar». Pero siempre, también, como sabemos, le faltan o fallan algunas creencias, y cuando una «creencia le falla, cuando deja de *estar* en ella, no tiene donde estar y se ve obligado a hacer algo para lograr saber de nuevo a qué atenerse respecto a aquello. Eso que se pone a hacer es pensar, porque pensamiento es cuanto hacemos —*sea ello lo que sea*— para salir de la duda en que hemos caído y llegar de nuevo a estar en lo cierto. Quiera o no, no tiene más remedio el hombre que preocuparse de acertar» ^{195 bis}. Ahora bien, son muchas las cosas que el hombre puede hacer para «satisfacer esa necesidad», desde la danza ¹⁹⁶, la magia, el mito, la profecía, la oración, etc., hasta «el conocimiento en sentido estricto». Son las «que podemos llamar técnicas, estrategias o *métodos* del pensar», entre los cuales «uno, pero *solo uno*, es el conocimiento» (quiere decir que es un *tipo*, dentro del cual caben también distintos «modos de pensar», algunos de los cuales Ortega estudiará concienzudamente en *La idea de principio en*

Leibniz). Ortega es conducido a esta distinción fundamental entre *pensar* y *conocer* por su idea de la función vital del pensamiento, con la consiguiente *historización* del mismo, y nos habla de las «ocultaciones» de que éste ha sido objeto, principalmente tres: la *psicológica* (que lo confunde con los mecanismos psíquicos que utilizamos para pensar), la *lógica* (que «suplanta la infinita morfología del Pensamiento por una sola de sus formas»: la «esquemmatización» del «pensamiento lógico») y la que podríamos llamar *gnoseológica* o *epistemológica* (que lo identifica con el conocimiento y que es la más peligrosa, porque el conocimiento es un modo de pensar efectivo). El conocimiento se define como aquel «modo de pensar» que consiste en averiguar «lo que las cosas son», la indagación del *ser* de las cosas (así también en otros textos —estas ideas pertenecen a *Apuntes sobre el Pensamiento*—, sobre todo, en *¿Qué es el conocimiento?*); pero es evidente que este tipo de operación intelectual tiene una historia muy breve, y, si se identifica con el pensamiento, habrá que concluir que antes de Grecia el hombre no ha pensado —o que incluso hoy, en muchas áreas del planeta, no piensa todavía—. Por lo demás, el conocimiento parte ya de un doble supuesto o creencia: primero, que las cosas tienen un *ser*; y, segundo, que ese supuesto *ser*, «por su consistencia 'idéntica' permite ser penetrado por la identidad de los conceptos». Sin cualquiera de estas dos convicciones, previas a toda prueba —y, por tanto, auténticas creencias—, el hombre no podría ponerse a conocer.

Ahí tenemos ya el origen y la necesidad primordial de todo método, así como la identificación de este con el «modo de pensar». Y claro está que el «modo de pensar» cognoscitivo, en el que nos encontramos nosotros mismos (y al que, por consiguiente, se refiere Ortega cuando habla de *método* sin más, en la mayor parte de sus escritos), no constituye excepción. Así en el *Leibniz* nos dice que «toda filosofía innovadora» aporta una «nueva idea del Ser»; pero, curiosamente, «gracias a que antes ha descubierto una nueva idea del Pensar, es decir, un método intelectual antes desconocido»¹⁹⁷. La palabra «método», «asténica y grisienta», no expresa «con energía» lo que pretende. Cada nuevo método no es solo una modificación «en la operación llamada pensar», según venía entendiéndose, sino «algo mucho más decisivo»: descubrir y entender por *pensar* una realidad distinta de las conocidas hasta entonces, «aunque conserve tal o cual

parte común con aquellas»... «Según esto, una filosofía se diferencia de otra no tanto ni primariamente por *lo que* nos dice del Ser, sino por *su decir* mismo»..., «esto es, por su modo de pensar»¹⁹⁸. Y «este emparejamiento» entre la idea del Ser y la del Pensar «no es accidental, sino que es inevitable». Por eso «no tiene importancia que una filosofía haga constar o no el método con que opera», pues podríamos decir que el método es ella misma¹⁹⁹ y, por tanto, puede verse mirándola «al trasluz» —y si no se ve, es un «mal síntoma» para esa filosofía—. Y en la misma obra reitera Ortega su viejo tema de la *duda*, la quiebra de una creencia, como origen necesario del método, idea cuya fórmula más tajante está, sin embargo, en otro escrito. Hela aquí: «El medio que hace salir de la duda y nos sitúa en la convicción firme es el método. Todo método es reacción a una duda. Toda duda es postulación de un método. El haber unido ambos con la mayor sencillez es el maravilloso ejemplo de perspicacia y elegancia intelectual que nos dio Descartes inventando la «duda metódica»²⁰⁰. Pero si Descartes lo proclama, no menos reconocían ya Aristóteles y Santo Tomás que «el filósofo debe comenzar así» —y Ortega cita textos de ambos que lo manifiestan—. «No hay esfuerzo cognoscitivo sin un problema previo que lo dispare. El problema es la *quaestio*, la duda»²⁰¹. Es la aguda conciencia de los problemas, la «evidencia» de los mismos, la que permite la evidencia de las soluciones, y «cuando el problema es universal la duda también» lo es. La filosofía es, pues, la «funcionalización» de la duda. («Tanto de duda, tanto de filosofía» —escribe Ortega en otro lugar—.) Ya desde muchos años antes venía exigiendo que la verdad estuviese renovando constantemente su evidencia, vivificándose, por medio de la duda (*Vid.*, sobre todo, *Ideas y Creencias*), y esa exigencia sigue vigente hasta el fin en su obra. Así, en el *Leibniz*: la filosofía es «algo que nace de la duda y que, como veremos en seguida, pervive en ella permanentemente. La persuasión veritativa de la verdad se nutre permanentemente de incertidumbre hasta el punto de que la verdad, entendida como es debido, en su efectiva realidad y, por tanto, dinámicamente, consiste en estar sin cesar superando toda duda posible. Lo cual equivale a decir que la duda es la entraña viviente de la verdad»²⁰².

La duda implica así el previo encontrarse en alguna creencia y, además, ante otra u otras —dos por lo menos: *dubium*—, en contraste con las cuales se produce el fallo de la propia. Entonces estamos entre

dos o más creencias —ya no vividas como tales, sino como *opiniones*— sin descansar en ninguna de ellas, yendo de la una a la otra. Estamos entonces en la duda, es decir, en ese modo inestable de estar que es la «fluctuación». Cuando en vez de dos son muchas, se está «en un mar de dudas», que es lo que suele suceder en épocas de sobreabundancia cultural. La duda, por otra parte, tiene también el carácter de una peculiar «creencia»: la creencia en que algo es dudoso —o de que todo lo es, como en el escepticismo absoluto— (si el escéptico no cree en su duda, no es escéptico). En fin, el intento de salir de la duda, o método, supone a su vez otra creencia: la de que, en efecto, hay una salida o *poros*, un *hodós*, vía o camino hacia la verdad —*méthodos*—²⁰³.

El método, pues, podríamos decir parafraseando a San Buenaventura, no es otra cosa que el *itinerarium mentis in veritatem*, a partir de la duda o problema, y si ese itinerario ha de ser intelectual —en el sentido preciso de cognoscitivo—, no puede ser otro que la filosofía (al menos, mientras no se descubra una «ultra-filosofía»). Se podría preguntar por qué ha de ser precisamente así, y la cumplida respuesta habría de ser la exposición de la idea orteguiana de «filosofía», empresa que, por supuesto, no podemos acometer aquí. Pero si volvemos a nuestro concepto de «perspectiva intelectual» encontramos en él algunas razones que, por el momento, nos bastarán.

Sabemos ya que la verdad es el resultado de una perspectiva intelectual *adecuada*. Y sabemos también que no hay tal perspectiva, que no hay verdad, dada graciosamente al hombre —nada importante le es a éste regalado—, sino que su consecución requiere un esfuerzo *metódico*. La constitución de una perspectiva intelectual adecuada —en la cual y sólo en la cual se nos puede ofrecer la verdad— está, pues, sometida a unas ciertas condiciones o requisitos, a una cierta normatividad. Acerca de ella vamos a decir ahora algunas palabras.

Una perspectiva intelectual no puede ser *adecuada* si, en primer lugar, no responde a las leyes o condiciones generales de toda perspectiva *real*, puesto que el ser «adecuada» la perspectiva intelectual quiere decir, claro está, adecuada a la *realidad* (como en la clásica definición de la verdad, si bien con un sentido diferente en cuanto a lo que signifiquen «adecuación» «intelecto» y «realidad»). Los requisitos generales de toda perspectiva *real* —salvo, naturalmente, aquellos que se refieren formalmente a aspectos *no intelectuales* de la misma—

impondrán, pues, ya a la perspectiva intelectual una serie de condiciones, a las que bastará con darles forma normativa para que se puedan considerar como parte esencial del «método de la verdad». Constituirían un primer grupo de normas generales emanadas del hecho mismo que llamamos «perspectiva intelectual», es decir del ser «perspectiva» y del ser «intelectual».

Y, antes que a ninguna, hemos de referirnos, como a algo previo, a la que traduce el carácter expresado en el apartado c), parágrafo 2, del capítulo I de esta *Segunda Parte*, y que rezaría así: toda verdad se ha de dar dentro de un cuerpo completo de verdades con las que se articule sistemáticamente. Responde esta norma a la exigencia de *compleción* de toda perspectiva *real*, en el sentido de tener que integrar un *mundo* o *universo*. Ahora bien, un cuerpo de verdades o de ideas que encierra esa pretensión o intención de totalidad es lo que llamamos *filosofía*. Con esto queda dicho —y por eso me interesaba hacerlo constar taxativamente desde el principio— que para Ortega no hay más verdad, en la acepción plena y radical del término, que la filosófica (se entiende, en el plano intelectual y cognoscitivo, pues ya veremos que hay otra acepción de la verdad que es, en varios sentidos, pre-intelectual). «Filosofía» es, pues, el nombre más propio (no porque sea el más apropiado —Ortega lo cree «ridículo» y dice que su verdadero nombre, el *auténtico*, es el que tuvo en su momento originario, y este fue precisamente el de «verdad»: *alétheia*—, sino porque es el de que disponemos para hacernos entender) de la perspectiva intelectual. Se pensará en la ciencia, quizá, pero la verdad de la ciencia es para Ortega solo una verdad «penúltima», de segundo orden, que empieza por faltar a este primer requisito de la perspectiva intelectual: el ser completa. La «perspectiva» de la ciencia es por definición y esencia una perspectiva «mutilada», a la que faltan los últimos planos y que, por tanto, no puede pretender satisfacer las últimas exigencias de la vida humana. De la verdad científica «no se puede vivir», y la creencia contraria ha sido el magno error de los tiempos modernos, error que cristalizó «filosóficamente» en el positivismo e impidió a éste ser la gran filosofía que pudo haber sido —es decir, que él no *pudo*, pero para la cual estaba posibilitado por su inspiración inicial, en Comte— si se hubiese mantenido fiel a su principio de atenerse a lo «dado», a los «datos». Ortega recoge precisamente este principio, ya adoptado por Husserl, aunque contra el mismo Husserl, que toda-

vía, a pesar de su enorme avance, está impregnado de «cientificismo filosófico» y aun de racionalismo («Husserl es, como pensador, un extremado racionalista, el último gran racionalista, que ha querido repristinar el punto de partida tomado por el primero, por el inmenso Descartes, de suerte que en él viene a rizarse el rizo del racionalismo»²⁰⁴.) Ortega, digo, hace suyo ese principio: «positivismo integral, frente a parcial positivismo». La ciencia —la físico-matemática, que es todavía la que en la acepción rigurosa de la palabra merece ese nombre— es conocimiento simbólico, lo que hace dudoso, incluso, que sea verdadero conocimiento (ello, por lo demás, no la priva de su espléndida calidad intelectual, de su «maravilla de precisión» y de constituir el logro más granado de todo el pensamiento occidental). El tema del conocimiento científico —que, con el del conocimiento en general, tenemos que dejar a un lado en este trabajo— cruza la obra entera de Ortega y es uno de los grandes «motivos» que impulsan su meditación, pero no por la «manía epistemológica» u «ontofobia» que ha aquejado a la filosofía de la última centuria, sino justamente en tanto en cuanto le sirve para superarla. Aquí solo nos interesa hacer constar que, cuando Ortega habla de la verdad, se refiere —a no ser que expresamente advierta otra cosa— a la única que para él lo es plenariamente, a saber, a la filosófica.

Habría, pues, en primer lugar, un grupo de normas metódicas más o menos generales, que se desprenden del hecho primario de que la verdad se dé en forma de «perspectiva», y son las que responden a las exigencias estructurales de toda perspectiva *real*, es decir, a lo que de común tiene con ésta la perspectiva intelectual, si ha de ser *adecuada*, por el hecho mismo de ser «perspectiva». Ya hemos visto que esta concordancia no es causal, por muchas razones, pero que se podrían resumir en una, a saber, que la *verdad* no es sino una función de la *realidad*. Por otra parte, estas normas brotan de la consideración de la perspectiva sólo en tanto que es *intelectual* —es decir, sin relacionarla directamente, en lo posible, con las otras «dimensiones» de la perspectiva *vital*—. De esas normas o condiciones acabamos de enunciar la primera, que ya vimos anticipada en las *Meditaciones* al definir Ortega, como el modo más propio y pleno de la verdad, la «*comprensión*» y ver en ésta el tipo del conocimiento filosófico (que es a lo mismo que alude el carácter *conexivo y totalizador* de la verdad; etc.), y con la que hemos vuelto a encontrarnos en los capítulos anteriores.

Un segundo grupo de normas generales emana, no ya sólo del hecho tenido en cuenta en el primer grupo, sino del hecho —que es más *hecho* que el anterior— de ir la perspectiva intelectual inserta en una perspectiva *vital* y peculiarmente articulada con las otras «dimensiones» de ésta y condicionada por ellas. Se tiene en cuenta, pues, en este segundo grupo, muy especialmente, el *a priori* de la *pro-spectiva*. (Vid. el *Capítulo II* de esta *Segunda Parte*, § 2: «*Pro-spectiva*, «*pre-spectiva y per-spectiva*». —*La tercera «gran metáfora»*).

Se puede formar un tercer grupo a partir del mismo hecho, pero tomando en consideración sólo, o principalmente, al carácter esencialmente dinámico, móvil, temporal, de la perspectiva *real*.

Hay, por supuesto, entre estas normas algunas que son de carácter *común* a los tres modos de considerar la perspectiva intelectual, que brotan de los tres «hechos» a la vez, o para decirlo más propiamente, del *hecho único* que llamamos perspectiva vital concreta o *vida humana*, en el que los tres quedan absorbidos. No hay que olvidar que esta clasificación tiene tan solo un valor práctico, a efectos expositivos, pero que la unidad de la vida se cierne siempre sobre cualquier modo de hablar de ella tomándola en «secciones» o aspectos parciales, y a corregir esa constitutiva, irremediable limitación del pensamiento (recuérdese que el concepto quedó ya definido en las *Meditaciones* como el «órgano de los límites») se dirigen, precisamente, como vamos a ver, las principales orientaciones del método orteguiano, las exigencias del «pensar concreto», que trata de neutralizar, en lo posible, la necesaria *abstracción* en que el pensamiento, en cuanto *teoría*, tiene que moverse.

Se podría intentar, por supuesto, extraer otra serie de normas metódicas «practicadas» (aunque acaso no expuestas) por Ortega en su efectivo pensar, en su obra —como tan perspicazmente lo ha hecho Marías con el *Prólogo* de Ortega al libro del Conde de Yebes sobre la caza²⁰⁵—. Pero no es esa nuestra misión aquí, sino sólo la de mostrar las principales direcciones normativas que de la noción perspectivista de la verdad se desprenden, y sólo en tanto en cuanto pueden iluminar algún aspecto de la idea de verdad.

2. *Directrices metódicas de la «perspectiva intelectual» en cuanto tal.*

Acabamos de formular la primera exigencia derivada del carácter *completo* o *múndico* de la perspectiva: que la verdad en sentido pleno ha de ser *filosófica* ²⁰⁶ —por ser la «perspectiva filosófica» la única *radical y completa*—, y hemos apuntado una consecuencia inmediata de ella, a saber: que las verdades incompletas, como la de la ciencia, aun siendo verdades, lo son de segundo orden, porque ofrecen una perspectiva intelectual «mutilada» de alguno de sus planos esenciales —en este caso, el último—. Pero lo grave no es esto —ya que la ciencia, siendo lo que es, está en su papel y responde a su íntima consistencia—, sino que una pretendida verdad se presente con caracteres de «filosófica» o completa y falte a esta misma ley —por ejemplo, el «agnosticismo» ²⁰⁷—. Entonces se trata inevitablemente de un error, de un grave error (ya veremos que, en suma, todo error lo es «de perspectiva»), porque, si cualquier mutilación de la perspectiva es grave, esta de amputarle el plano de las «ultimidades», de intentar desentenderse de los «problemas radicales» del hombre, lo es en grado superlativo, pues la vida humana no tolera tal actitud y, por ello, automáticamente pasan a ocupar el lugar de últimas cuestiones las que son sólo penúltimas o «intermedias», con lo que la vida sufre una violenta dislocación de largas repercusiones personales e históricas. A esta norma se puede reducir también la «ley de acomodación», según la cual cada cosa exige una cierta distancia para ser bien vista, es decir, situarla en el plano determinado que en la perspectiva le corresponde (aunque esta ley tiene también otras significaciones, que han sido expuestas en el *Apéndice*).

Otra manifestación de esta primera exigencia es lo que se puede denominar «ley del contexto» o conexión real (idea de «conexión universal» en las *Meditaciones*). Esta ley o principio tiene desde luego un alcance que la hace común a los tres grupos de normas que hemos distinguido, pero en cada uno de ellos toma un sesgo diferente. Por lo que atañe a la perspectiva intelectual en cuanto tal, se traduce en la exigencia de que cada realidad o aspecto de ella sea pensada en su complejión —*contexto*— con las demás, y no aisladamente, y, por tanto, que cada verdad vaya articulada con otras, y estas con otras, reproduciendo el orden *real*, es decir, en forma de «sistema». El «cómo» de esa conexión entre las verdades lo ha explicado Ortega con detalle mediante lo que

él llama en algunos lugares el «método del hilo», y en otros el de las «series dialécticas» —método que se relaciona íntimamente con el «de Jericó»—. La primera idea de este método se remonta a un escrito de la mocedad de Ortega: *Sobre el concepto de sensación* (1913) (Vid. *Apéndice*.— 2.^a *Etapá*), y tiene su más amplio desarrollo en *Origen y epílogo de la filosofía* (1943-1945) (Vid. *Apéndice*.—8.^a *Etapá*). Es esta la exposición más larga y completa que Ortega ha dedicado al método —al suyo, se entiende— y texto capital para esta cuestión. Con todo, no representa más que un aspecto parcial del mismo (vuelve sobre él en *Idea del Teatro* —1946—, y, más aun, en *Una interpretación de la Historia Universal* —1948-1949.) Tanto la noción de *contexto* como la de *método dialéctico* son en Ortega más amplias de lo que podría colegirse exclusivamente de esos textos, pues ambas nociones tienen en cuenta también la idea completa de *situación* —quiero decir, la situación *vital* completa y, por tanto, el contexto *vital* completo— y, por tanto, el carácter dinámico, temporal, histórico de la perspectiva (por ejemplo, en *Prólogo a la historia de la Filosofía de E. Brehier*, O. C., VI, 387 a 391, para no citar más que uno de los muchos pasajes significativos que hay en toda su obra). El fundamento de este método radica en dos principios generales que ya conocemos, a saber: que «es la cosa el maestro del hombre» —o, como dice también, que «pensamos con las cosas»— y que la realidad es inagotable en su riqueza de «caras» o «aspectos». (A estos principios y a este método se puede referir asimismo la necesidad de complementar o *integrar* la propia perspectiva intelectual con las de los demás, y especialmente con las del pasado histórico). La descripción detallada —aunque, como digo, parcial— que del «método dialéctico» hace Ortega en la citada obra —*Origen y epílogo...*— (obra que es, a la vez, una aplicación concreta del mismo al problema del origen de la filosofía) se puede considerar como una explicitación del método que desde muy temprano, y con persistente reiteración, simbolizó con la imagen de la toma de Jericó por los hebreos, girando en torno a la ciudad en círculos cada vez más estrechos y «dando al aire de vez en cuando un son de ideales trompetas»²⁰⁸. Los giros en torno representan las «series dialécticas», cada una de las cuales iría tomando a la cosa desde más cerca. El «son de trompetas» simbolizaría la necesidad de un constante alerta del pensamiento, la evitación de un «pensar inerte» y como mecánico, o, dicho de otro modo, la necesidad de constante *impleción*— «pensar en lleno», frente a «pensar en hueco», *intuición* frente a forma-

lismo discursivo— o *evidenciación* del pensamiento. El nexo evidencial, en el enlace de las sucesivas «vistas» o *ideas*, es el de «complicación», una forma de necesidad «lógica» de tipo *sintético*, pero más profunda y «apodíctica» —si cabe decirlo así— que la de simple «implicación» o nexo analítico, porque viene dada, no por la estructura interna del pensamiento, de los conceptos (como ocurre en éste), sino por la estructura verdaderamente compulsoria de la realidad misma (Vid. *Apéndice, loc. cit.*)

En virtud de esta «ley del contexto», propone Ortega algunas veces como procedimiento metódico eficaz «ensayar imaginariamente la supresión de eso por que se pregunta y ver cómo habrían de ser las cosas entonces», es decir, tratar de descubrir ciertos caracteres de la cosa indirectamente, *viendo* lo que pasa en las demás al desconectarlas de aquélla, viendo, pues, las consecuencias de su hueco o, podríamos decir, haciendo «brillar» la cosa «por su ausencia». En relación con esto, hay un pasaje de Ortega poco o nada beneficiado de comentario, que yo sepa, y que, sin embargo es uno de los más profundos que conozco sobre el sentido del *asombro*. Dice así: «las cosas todas de este mundo han comenzado por no existir y no se logra de ellas una idea clara, no se entiende bien lo que son en su auténtico y propio ser, en suma, no se las conoce si no sabemos sorprendernos de que existan, lo cual implica representarnos su inexistencia, lo que eran cuando no eran aún, por tanto, cuando eran nada, cuando eran su propia y originaria nada. Toda cosa de este mundo lleva pegada a la espalda esa su anterior inexistencia, esa su nada fecunda, genital, y pensar en una realidad, averiguar su verdadero ser implica que la retrotraigamos a ese momento en que aún no era; por tanto, que nos la quitemos de delante, que imaginariamente la suprimamos, la aniquilemos»²⁰⁹. Por esta vez, también el jugoso párrafo quedará sin comentario —«vamos de vuelo», como dice Ortega—. Lo transcribo, sin embargo, porque, no solo interesa para el punto en que estamos, sino que habrá que recordarlo de nuevo más adelante.

Con el «método dialéctico» y con el «de Jericó» tiene que ver igualmente el principio según el cual «la *claridad* aumenta en razón inversa de la *distancia*» a la cosa, mas advirtiendo que las «primeras vistas» sobre una realidad o problema —que siempre son «lejanas»—, no solo son tan *verdaderas* como las más próximas, sino que, además, son necesarias para llegar a estas. Hay que «elegir», por lo tanto, el «punto

de vista» en cada caso *necesario*, según nuestra «intimidad» intelectual con la realidad que tratamos de ver —de pensar— (y otra vez incide aquí la «ley de acomodación», ahora tomada en otro respecto). Es menester, pues, ir “paso a paso” hacia ella, no precipitar el “discurso”, no desdeñar las “perogrulladas” —algunos de los más grandes descubrimientos se han hecho sólo por prestar la atención debida, por tomar en serio las «primeras vistas»—, etc. Y como cada pensamiento o grupo de ellos no es más que *parte* orgánica de *la verdad* —exigencia *totalizadora*, postulado o «deber de sistema», una vez más—, hay que «elegir» también, previamente, el «punto de vista» adecuado para la visión «total» de la realidad (en términos más usuales: un «principio» de la filosofía), y este tendrá que ser suficientemente «elevado» para poder «contemplar» desde él el panorama entero. Con ello se enlaza asimismo la norma del «enriquecimiento» y «profundización» de la perspectiva por la «multiplicación» de sus términos o planos (ya Ortega hablaba en 1908 de este enriquecimiento mediante la introducción del «mayor número posible de motivos ideales, de puntos de vista») —exigencia dictada igualmente por la estructura de la realidad misma, que es inagotablemente compleja—, o, como dice también, la necesidad de ampliar todo lo posible el *horizonte* —contra el «provincianismo» y la «esquematización» del pensamiento—. El «punto de vista» elegido por Ortega es por eso el de la *vida* (frente al de la «razón» pura, que peca de ambas limitaciones): porque cree que es el más apto y amplio para dicha visión de totalidad, el que corresponde a la «*altura* del tiempo» en que nos encontramos; es el único que, hoy por hoy, le parece no ser «parcial», ni, por otra parte, «relativo». (Cómo sea compatible la «elección» del punto de vista con el hecho de que cada individuo represente «fatalmente» en el Universo uno determinado, es cuestión que hemos tocado también en el *Apéndice* ^{209.bis} y que resumiremos aquí diciendo que ello es posible por el *a priori* de la libertad.)

La norma del constante «¡alerta!» intelectual viene dada por diversas exigencias fundamentales del pensar «en vivo» —o de la «razón viviente»—. La que ahora nos interesa —y es importantísima, aunque no la más radical—se funda en la reducción orteguiana de todo pensamiento a imaginación o *fantasía*, idea de cuyas amplias repercusiones en el cuerpo total de su doctrina podría ser índice simbólico el que Ortega haya llegado a definir al hombre como «animal fantástico».

Y no se trata solo de que el hombre, en cuanto *proyecto* de sí mismo, tenga que inventar su propia vida y ser por ello «el novelista de sí mismo», sino también —y es a lo que ahora, ante todo, queremos referirnos— de que toda operación intelectual, aun las consideradas hasta hoy como las más opuestas a la fantasía, como las más estrictamente «racionales», son tarea imaginativa, obra de fantasía, y lo mismo su resultado o precipitado en *ideas*. La propia ciencia no es más que «fantasía exacta» —«más aún: sólo puede ser exacto lo fantástico»— y se parece mucho más a la poesía que a la realidad (aunque, comparada con la poesía, nos parezca muy *real*). Y otro tanto hay que decir, por supuesto, de la filosofía. Todo pensar es fantástico. El conocimiento en su totalidad constituye un «mundo interior»²¹⁰. En el *Leibniz* Ortega precisa aún más esta idea, mostrando cómo el concepto, en el sentido clásico de la palabra, no es más que un «extracto sensual» compuesto de elementos imaginativos, de imágenes «memoriosas» o de combinaciones de estas; cómo el hombre, encadenado a lo sensible, tiene, sin embargo, efectiva «*libertad de imaginar*», y la usa fabricando mundos fantásticos, «en el sentido fuerte de la palabra», y cómo solo en un «mundo» puede haber *cosas* propiamente, es decir, realidades a las que atribuimos una consistencia o ser suyos —pues nuestra relación premundana con ellas es solo *pragmática*—. (Recuérdese todo lo dicho sobre este punto en los capítulos anteriores acerca del «mundo objetivo» o «común»). Y lo mismo puede decirse de su *conexión* —esa conexión es precisamente lo que llamamos «mundo». «La razón» sería, pues, «*un modo entre muchos de funcionar la fantasía*», y la referencia de los mundos imaginarios a las cosas, y viceversa, es lo que «se llama *interpretación*. Con lo que tenemos esto: el hombre es libre para interpretar las cosas en que fatalmente (no libremente) está inserto»²¹¹. Y vuelve sobre el tema de las ideas y las creencias para reiterar que «la teoría, las ideas, aun las más firmes y demostradas», a diferencia de las creencias, poseen «en nuestra vida un carácter espectral, irreal, imaginario, no últimamente serio», y que «pensar no es sino fantasear»²¹². Toda idea, todo conocimiento, se mueve, pues, en el ámbito de lo cuestionable, lo cual establece «entre ellas y nosotros una distancia infranqueable». «¿Hay en el mundo nada más fantástico que lo más racional?» escribe en otro lugar—. «¿Hay nada más fantástico que el punto matemático y la línea infinita y, en general, toda la matemática y toda la física? ¿Hay fantasía más fan-

tástica que eso que llamamos «justicia» y eso otro que llamamos «felicidad»? ²¹³. Y en el *Leibniz* nos dice que el superlativo de lo fantástico, el «triunfo de la fantasía», es la idea de la *nada*.

Nos importa ahora destacar de aquí lo que toda fantasía tiene de «construcción»; es decir, que conocimiento, ciencia, pensamiento, por ser obra de imaginación y fantasía, son *a fortiori* construcción, «operación sobre lo real» y no mera copia, ni posesión directa, de ello. De ahí que Ortega postule metódicamente un «pensar de ida y vuelta» que, «después de haber pensado algo sobre lo real, se vuelve contra lo pensado y resta de él lo que es mera forma intelectual, para dejar solo en su desnudez la intuición de lo real»... «En la formidable cruzada de liberación del hombre que es la misión del intelecto ha llegado el momento en que necesita»... «liberarse de sí mismo», o sea «pensar en un perpetuo ¡alerta!, en un incesante *modus ponendo tollens*. En suma»..., «aprender a desintelectualizar lo real a fin de serle fieles» ²¹⁴. El «*modus ponendo tollens*» se podría considerar como otro de los aspectos de la *Realdialektik* de Ortega —y explicaría, además, algunas de las aparentes disparidades de opinión en distintos escritos suyos—. De donde *va* y a donde *vuelve* el pensamiento, en su constante movimiento *dialéctico* —en el sentido preciso en que ahora estamos usando el término—, es de la realidad a sí mismo y de sí mismo otra vez a la realidad, o viceversa. Lo cual muestra claramente que este «movimiento» no puede asimilarse al de la tesis y la antítesis hegelianas, pues estas «posiciones» transcurren siempre *dentro* del pensamiento, mientras que en Ortega se trata justamente de un *entrar* y *salir* de él, ya que el fin de la «sustracción» (no *negación*, adviértase) de lo pensado es volver de nuevo a lo real «en su desnudez» o inmediatez, tal como nos es dado en la *intuición* —esto es, a lo real mismo «en persona»—. Se trata, pues, de una alternativa e incesante toma y pérdida de *contacto* con la realidad misma y consigo mismo ^{214 bis}. También esta norma, en efecto, se relaciona fácilmente con el método de las «series dialécticas», puesto que cada acto de pensamiento y cada «parada» de las que componen la «serie» es un recurso a la intuición o *visión* de lo real y, en cuanto lo es, impone un momentáneo prescindir del pensamiento pensando anteriormente y un subsiguiente volver a él para «conservarlo» e incorporarlo al nuevo, suscitado por la nueva *visión*.

En definitiva, todo pensar es un retraerse de la realidad o mundo

«exterior» —en que se *está* y, al mismo tiempo, se naufraga—, de ese mundo compuesto de creencias y de problemas, al interior de sí mismo, al *chez soi* que cada hombre es; o, para decirlo con un término muy orteguiano, todo pensar es *ensimismarse*, perder contacto con la realidad «exterior», con *lo otro* que yo —y por eso todo pensar es imaginación— y entrar en sí mismo. Sería esta «maravillosa facultad que el hombre tiene de libertarse transitoriamente de ser esclavizado por las cosas», o de tener un «dentro», un «*sí mismo*», lo que lo diferenciase del animal. Mas no, sin embargo, porque esa capacidad de pensar le sea regalada, como en la tradicional definición del *homo sapiens* o el *animal racional*, sino que esa precaria «racionalidad» ha tenido que írsela haciendo el hombre penosamente, a costa de gigantescos y larguísimos esfuerzos, tras de los cuales resulta ser bien poco todavía lo que de ella ha conseguido, y aun eso puede volverlo a perder en cualquier momento. El tema del ensimismamiento tiene otras dimensiones y significados en Ortega; pero, por lo pronto y muy fundamentalmente, tiene este, que nos permite ponerlo en conexión con nuestro tema presente. tanto más cuanto que el propio Ortega identifica alguna vez de modo expreso el ensimismamiento con el «pensamiento alerta», y cuanto que también en él hay un movimiento de «ida y vuelta» *de* y *a* la realidad. Si nos ensimismamos, en efecto, no es, originariamente al menos, por puro placer o capricho, sino, antes bien, por pura y apremiante necesidad: la de «saber a qué atenernos» —modo radical y primario, según Ortega, de todo saber— acerca de esa realidad, siempre problemática, que nos cerca y oprime, para salir otra vez a ella «con un plan de ataque». Ahora bien, ese plan está hecho de pensamientos o ideas; es, en fin, una construcción intelectual o «mundo interior» (pues lo que encontramos dentro de nosotros, «la intimidad», nuestro *sí mismo*, «está constituido principalmente por ideas»). Claro que esa construcción, ese «plan», están ordenados a una «acción» sobre lo real, ya que el hombre no es primariamente contemplación, sino acción; pero este es otro asunto del que hablaremos después (y en el que, con lo que ya sabemos, nadie podrá hacer pie para confundir la concepción de Ortega con ninguna especie de pragmatismo; no hace falta insistir en ello ni es de este lugar). Por ahora nos basta con subrayar que el «método de la verdad» implica necesariamente el ensimismamiento —y ello en varios niveles—. «Sin retirada estratégica a sí mismo, sin pensamiento alerta, la vida

humana es imposible»²¹⁵. Y es imposible, justamente, en cuanto sin él es imposible la verdad. El «servicio a la verdad» impone inexorablemente al hombre la retirada a la *soledad* de sí mismo para «hacerse cargo» de las cosas o, dicho en otros términos, la toma de contacto con su *autenticidad*. (Al mismo punto nos conducirá, como veremos, la consideración de la verdad como un recurrir de las interpretaciones de la realidad a la realidad *misma*.)

Estas son las principales condiciones —y normas metódicas correspondientes— de una perspectiva intelectual *adecuada*, derivadas de la mera consideración de su carácter de tal (es decir, de ser «perspectiva» y de ser «intelectual»), sin tener en cuenta, o teniéndolo sólo marginalmente y en lo indispensable, su inserción dentro de una perspectiva *vital* completa y, por tanto, sus relaciones y articulación con las demás «dimensiones» de ésta y con su *movilidad* o temporalidad. Si las revisamos, observaremos que están todas ellas presididas por un principio común, que es la *fidelidad a las cosas*²¹⁶. La puesta en juego de todas las «estrategias», precauciones, procedimientos y operaciones que constituyen la marcha hacia la verdad o *método* no tiene otro fin inmediato que «dejar a las cosas ser» o colaborar a que sean lo que son, incluso «*haciéndoles*» el ser que «solicitan» o reclaman —cada una el «suyo»— o, lo que es equivalente, *descubriéndolo* —en todo caso resultará que las cosas para *ser* necesitan de nosotros, de nuestra colaboración intelectual o pensamiento, de nuestras *ideas*, pero sin olvidar que éstas son también *de* las cosas, si han de ser *verdaderas*—. Son, pues, estas las normas en que se traduce la «ley objetiva» del pensar. Podrá preguntarse qué ocurre entonces con la «fidelidad al propio punto de vista», condición fundamental para que aquello que *vemos* o pensamos sea *real*, es decir, para la verdad. Pero la fidelidad al propio punto de vista no excluye la fidelidad a las cosas, sino lo contrario, y hasta se identifica con ella, por lo menos en un sentido: en tanto en cuanto el punto de vista viene determinado «objetivamente» por el «formato» de la realidad en cada caso pensada. En este sentido concreto también puede figurar aquí como principio general. Ahora bien, ocurre que el pensamiento —y las *ideas*, que son sus «instrumentos»— tienen también una vertiente «subjetiva», que la «fidelidad al propio punto de vista» no está sólo ni primariamente determinada por la realidad *objetiva*, sino que más bien acontece lo inverso —«el punto de vista crea el panorama»—, o, si se quiere,

que, una vez ante mí una determinada realidad o aspecto suyo, tengo que someterme escrupulosamente, si quiero alcanzar la verdad sobre ella, a las exigencias que ella imponga a mi pensamiento; pero que la realidad en «cada caso» traída a *presencia* depende de mí, del «punto de vista» que yo adopte —de mi atención, interés, voluntad, etc. (recuérdese: «no se descubren más verdades que las que de antemano se buscan», *nil cognitum quin praevolitum*, etc.); en suma, y para usar una terminología ya conocida: que la perspectiva está condicionada por la *pro-spectiva*. La «fidelidad al propio punto de vista» toma entonces otra significación, previa y más radical que la arriba señalada, y esta significación no es otra que la de «fidelidad a sí mismo», a los «imperativos» de nuestro «corazón», es decir, una vez más, la de la *autenticidad* (por todas las vías llegamos, como se ve, a la misma meta). Si el fin inmediato del método es, pues, la objetividad del pensamiento —la función de *claridad* del concepto— o la verdad como coincidencia con las cosas, el fin último del mismo es la *vida*, la «salvación» —función de *seguridad* del concepto— o «la verdad como coincidencia consigo mismo». La normatividad entera del método de la verdad «objetiva» queda así supeditada en su eficacia y validez a la que se derive de la inserción de la perspectiva intelectual en una perspectiva *vital* concreta, esto es, «personal». Y ya sabemos que esto no implica subjetivismo alguno, sino, por el contrario, la última y, en definitiva, la única garantía y condición de la más perfecta «objetividad».

Digamos, pues, algo acerca de los requisitos —y normas consiguientes— de una perspectiva intelectual *adecuada*, emanados de esta instancia última.

Por razones de economía y orden expositivos lo haremos en dos apartados, según advertimos: uno que hace referencia principalmente a la articulación de la perspectiva intelectual con las demás «dimensiones» de la perspectiva vital, y otro que toma en cuenta principalmente su dinamismo.

3. *Directrices metódicas de la «perspectiva intelectual» derivadas de su inserción en la «perspectiva vital».*

Al condicionamiento de la «perspectiva intelectual» por los demás aspectos o «dimensiones» de la perspectiva vital hemos dedicado ya —además de todo lo dicho en la *Primera Parte* de este estudio, y muy especialmente la exposición de la doctrina del *amor intelectual* y del pensar circunstancial de las *Meditaciones*—, los tres primeros párrafos del capítulo II de esta *Segunda Parte* y algunos trozos del II y III. Ello nos permitirá ser breves en este punto y remitir al lector a esos pasajes, con cuyo contenido contamos en lo que sigue²¹⁷. Vamos, pues, a limitarnos a señalar, de una manera muy concisa, los puntos principales de que ya tenemos conocimiento y a explicar algo más ampliamente aquellos que nos son menos conocidos.

Todo pensamiento, todo saber —venimos repitiendo insistentemente—, tiene un origen vital. Hay un *a priori* «cordial» y un *a priori* «de la libertad» que rigen la constitución de toda perspectiva, y, por tanto, también de la intelectual y, por tanto, también de la verdad. Esta doble ley indeclinable hace de toda perspectiva, de todo pensamiento y de toda verdad algo esencialmente *selectivo* y *electivo*, insertándolos en un determinado organismo «lógico»-estimativo y en una determinada estructura dinámica de «justificación». Previo al «juego» de nuestras ideas, y decidiendo en principio de éste —de su «orientación» al menos— hay el juego de nuestros «intereses», preferencias, «amores» y el «teclado» de nuestras «posibilidades», siempre varias —la vida es en todo momento «encrucijada»—, entre las que «forzosamente» hemos de *decidir* también.

Se podría pensar que la *aprioridad* deja de producir efectos en cuanto nuestra atención se «fija», es decir, a partir del momento en que la *selección* ha sido realizada y en que, puestos ante una realidad, *decidimos* «hacer» lo necesario para conocerla, esto es, ingresar en la *actitud teórica* y, por lo tanto, someternos a la «ley de la objetividad», al fuero de la realidad misma. Desde ese momento preciso todo «interés» mezclado en el proceso intelectual, en la marcha hacia la verdad o método, perturbaría éste, impidiéndole alcanzar su meta. El pensamiento, la actitud contemplativa, la *teoría* —se dice—, ha de ser «desinteresada», si ha de ser *verdadera*. Y, en efecto, así es, pero

sólo *en cierto sentido y hasta cierto punto*. «Hasta cierto punto», porque —según Ortega— la «rigurosa imparcialidad», la «pura contemplación» es uno de tantos utopismos de la «razón pura», y la actitud «óptima para conocer —es decir, para absorber el mayor número y la mejor calidad de elementos objetivos— es intermediaria entre la pura contemplación y el urgente interés»²¹⁸. «En cierto sentido», porque, aunque efectivamente «la teoría y su modo extremo —la filosofía— es el ensayo que la vida hace de trascender de sí misma, de des-ocuparse, de desvivirse, de desinteresarse de las cosas», ese «desinteresarse no es pasivo», sino que es una forma peculiar del interés: «a saber, interesarse por una cosa cortando los hilos de interés intravital que la ligaban a mí —salvándola de su inmersión en mi vida, dejándola sola, ella, en la pura referencia a sí misma—, buscando en ella su ella misma. Desinteresarse es, pues, interesarse en la mismidad de cada cosa, es dotarla de independencia, de subsistencia, diríamos, de personalidad —ponerme yo a mirarla desde ella misma, no desde mí—. Contemplación es ensayo de transmigración»²¹⁹. Se trata, desde luego, de una operación de abstracción, pues las cosas no se pueden desconectar de mi vida; de una «actitud fingida —lo cual no quiere decir insincera ni falsa, sino sólo virtual—, pero inevitable y esencial al hacer cognoscitivo. Ahora bien, «buscar en algo lo que tenga de absoluto sí mismo y cortar todo otro interés parcial mío hacia ella, dejar de usarla, no querer que me sirva, sino servirle yo de pupila imparcial para que se vea y se encuentre y sea ella misma y por sí —eso, eso..., ¿no es el amor?»—²²⁰. Estamos, pues, otra vez ante la idea del *amor intellectualis*: ...«la contemplación es, en su raíz, un acto de amor —puesto que al amar, a diferencia del desear, ensayamos vivir desde el otro y nos desvivimos por él—. Resulta entonces que aun dentro de la más «pura» actitud teórica sigue actuando un peculiar modo de interés, y que el «método objetivo» no puede llegar a serlo si no actúa *dentro* de él, y no ya sólo previamente a él, el «amor como método». (La doctrina de las *Meditaciones*, como vemos una vez más, sigue vigente a lo largo de la obra madura de Ortega.)

La más estricta «perspectiva intelectual» incluye, pues, un *ordo amoris*. A la ordenación de los «planos» o «términos» se sobrepone —mejor sería decir se *antepone*— una «ordenación de los rangos o valores». Dicho de otro modo: toda perspectiva intelectual, si ha de ser *adecuada* —y precisamente para poder serlo—, ha de atender, no

sólo a la ordenación de los planos, sino también a la *jerarquía* de los rangos; y si no se puede decir que ambas ordenaciones coincidan, sí es cierto, en cambio, que la primera está esencialmente condicionada por la segunda, condicionamiento que traduce una de las exigencias fundamentales del «pensar circunstancial» («salvación de la circunstancia», en las *Meditaciones*, etc.). Tampoco es menester que el «modelado» jerárquico de la perspectiva «personal» coincida con el *orden objetivo* de los valores —aunque ambas series sean «perfectamente comportables», como lo es, por otro parte, esta misma jerarquía «objetiva» con el orden de las cosas en el «mundo del *ser*», sin que, sin embargo, «coincidan». (Ortega dice que se «compenetran»: «Si por mundo entendemos la ordenación unitaria de los objetos, tenemos dos mundos, dos ordenaciones distintas, pero compenetradas: el mundo del ser y el mundo del valer»²²¹. Claro que decir *dos mundos* es un modo de hablar figurado, pues en el mismo contexto explica que se trata de dos aspectos de un mundo único: «en cuanto objetos nos aparecen» las cosas «ordenadas en series tempoespaciales», pero no se nos dan las cosas sólo como «objetos», sino, además, revestidas de alguna cualidad de valor, y «en cuanto valoradas aparecen acomodadas en una amplísima jerarquía constituida por una perspectiva de rangos valorativos».) Tendríamos entonces, en realidad, tres ordenaciones: la ordenación «objetiva» de los seres, la ordenación jerárquica, también «objetiva», de los valores, y el *ordo amoris* de la perspectiva *personal* —la única *real* en sentido primario—, cuya *recta estimación* sería condición tanto para un adecuado *conocimiento* de la primera, como para una adecuada estimación «objetiva» de la segunda (porque recuérdese: «para quien lo pequeño», lo próximo, lo inmediato «no es nada, no es grande lo grande»). La ley de la «objetividad», y toda la normatividad que ella postula, está, pues, condicionada, sometida en toda su extensión a la «ley del amor» o «*a priori* cordial»²²², la cual, a su vez, está regida por una norma suprema —última instancia o fundamento del método entero—: la *fidelidad al propio «punto de vista»*.

La norma referente al enriquecimiento y «profundización» de la perspectiva, vista en el apartado anterior, se traduce aquí en una multiplicación de las direcciones del interés y de la atención. La «ley de acomodación» y del «respeto a las distancias», en la del respeto a las «distancias *afectivas*» y de la «recta estimación» de la «perspectiva jerárquica *personal*», tal y como viene definida por el imperativo del

«pensar circunstancial», es decir, en la de la «fidelidad al propio punto de vista». Ahora bien, este no es más que otro nombre para designar el grado supremo de *realidad* en que la vida humana —el hecho de los hechos— (y, con ella, todo lo que lleva implicado, por tanto, también el conocimiento y la verdad) puede darse, y cuyo nombre más propio es *autenticidad* —que es, como veremos, también el nombre que designa el modo radical de la *verdad misma*).

Si el «*a priori* cordial» nos ha conducido a la idea del *amor* como método, el «*a priori* de la libertad» nos lleva al principio de la *justificación* como condición de la verdad. La vida humana es una estructura dinámica de *justificación*, porque el hombre es de raíz, y antes que nada, y, por lo tanto, *forzosamente*, libre. El supuesto de todo hacer humano —y la vida humana no es más que un incesante *hacer*— es la *libertad*, no precisamente como un bien o un don glorioso que al hombre le haya sido otorgado. Puede que luego resulte que, efectivamente, es el más alto título de gloria de que el hombre pueda hacer gala, pero esta es, en todo caso, una cuestión ulterior. Previamente a todo eso la libertad es la estructura metafísica radical de la realidad *vida humana*, y, en cuanto tal, más que un bien, don o regalo egregio es una inexorable condena del hombre, una forzosidad ante la que no hay opción y que constituye la irrenunciable «pesadumbre» del humano vivir. No se trata de patetismo alguno, sino de un hecho, como digo, radical, primario y, como tal, incontrastable, a saber: que en todo momento estamos forzados a «decidir lo que vamos a hacer en el momento siguiente», y eso que decidimos es nada menos que nuestra vida. Lo cual implica, a su vez, que hemos de decidirlo *nosotros* —es decir, yo, cada uno de nosotros, en *soledad*—, sin recurso posible al prójimo, y que, al hacerlo —y precisamente porque la decisión supone la libertad—, tenemos que *justificar* la decisión misma. Por eso repite Ortega que toda acción humana viene definida irremediabilmente por un *por qué* y un *para qué* (a los que alguna vez agrega un *con qué*): todo lo que hacemos lo hacemos *por* algo y *para* algo. Y el hacer que llamamos pensar no constituye, claro está, excepción. No hay excepciones a esta ley última de la vida humana (y si alguna vez parece haberlas es porque no se trata de *acciones humanas*, sino de lo que Ortega llama «actividades», que brotan precisamente de lo que en el hombre hay de no humano, por tanto, de lo que no soy propiamente yo, sino de algo con lo que yo «me encuentro», por ejemplo,

mi cuerpo). Si, pues, el pensar es un hacer, y si las ideas no son sino *acciones vivientes*, es evidente que hay que *justificarlos*. Por lo pronto, no se trata de un deber, sino, como digo, de una *forzosidad*. «Toda ocupación humana tiene que justificarse no sólo ante los demás, sino ante los ojos del mismo que en ella se ocupa. No se trata de que *deba* hacerlo, sino que lo hace, dése o no cuenta de ello»²²³. Este hecho ineluctable confiere, sin embargo, al pensamiento, *ab origine*, un carácter ético, lo inserta en la estructura ética de la vida humana. Que el pensamiento, que el intelecto funcione dentro del orden ético de la vida, e incluso que vaya dirigido en sus operaciones por la ley del interés y del amor y que se subordine a la voluntad, no es cosa nueva, sino, por el contrario, una idea que tiene raíces griegas, que se remonta a los orígenes del pensamiento cristiano —ya en San Agustín, pero más aún en ciertos momentos y figuras de la corriente franciscana medieval, y sobre todo en Duns Scoto—, y que pervive en la filosofía moderna, culminando en Fichte. Pero ni en Ortega hay voluntarismo, ni nos interesa ahora directamente el carácter fáctico de la justificación, sino, en relación con ella, algo que sí es nuevo en la teoría de la verdad. Hasta ahora, en efecto, lo más que se había llegado a admitir es que la justificación fuese algo inherente al pensar, en cuanto que este es una acción humana, o bien —en el caso extremo del voluntarismo— que la voluntad goza de autonomía y de primacía absolutas frente al intelecto (aunque la gran tradición ha sido la contraria, la del intelectualismo, según la cual la voluntad no puede decidirse sin un conocimiento *previo* de su objeto). La posición de Ortega no es voluntarista ni intelectualista, como ya hemos tenido ocasión de advertir y, por otra parte, lo que él postula no es simplemente que el pensamiento se justifique —cosa que hace aunque no quiera—, sino que de esa justificación haga un principio interno al pensamiento mismo, es decir, a la *teoría* misma. Dicho de otra manera: se ha podido admitir que la justificación sea un carácter intrínseco al pensar en cuanto acción humana, pero siempre se ha creído que era extrínseco a la *verdad* del pensamiento. Lo que Ortega pretende, en cambio, es mostrar que es también intrínseco a ésta, que afecta a la verdad misma en cuanto tal. Al hablar de *teoría* y de *verdad* nos referimos siempre a aquella que para Ortega lo es en modo pleno, es decir, a la filosófica. La doctrina de la justificación como *principio* de la filosofía —con lo que queda dicho que se trata de un principio interno a

ella (ya que la filosofía, como saber *autónomo*, no puede partir de principios o fundamentos exteriores a ella misma) y, por tanto, rigurosamente, de un principio *teorético*— fue expuesta por Ortega apretadamente en un breve escrito: el *Anejo a Apuntes sobre el pensamiento* (1941). El antecedente más claro de esta idea se remonta a *El tema de nuestro tiempo* (1923), donde encontramos el siguiente pasaje —citado en el *Apéndice*, 4.^a *Etapa*—, pero que es inexcusable traer aquí ahora, como se verá en lo que sigue: «Hasta ahora la filosofía ha sido siempre utópica»... «Exenta de la *dimensión vital, histórica, perspectivista*, hacía una y otra vez su gesto definitivo. 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»²²⁴. (El segundo subrayado es mío.) Y a continuación, tras postular, como resumen de esa exigencia, la sustitución de la *razón pura* «por una *razón vital*», identifica los rasgos del utopismo con los del «primitivismo», «en el estricto sentido» que tiene la palabra «cuando es referida a los pintores del *quattrocento*», es decir, en el sentido de «*ingenuidad*». Ahora bien, el mencionado *Anejo* comienza con esa misma atribución de «ingenuidad» a todas las filosofías habidas; pero aquí, identificando la *ingenuidad* con la injustificación: «la fenomenología tiene de común con todas las filosofías antecedentes el carácter de filosofía ingenua o injustificada». Con lo que la *justificación*, a su vez, queda identificada con el carácter «*vital, histórico, perspectivista*» de la verdad. Y explica en qué consiste la injustificación: «Entiendo por filosofía ingenua o injustificada toda aquella que se deja *fuera de su cuerpo doctrinal* los motivos que llevan a ella, es decir, que no considera como *porción constitutiva de la filosofía misma* todo lo que ha inducido al hombre a esa creación filosófica»... «Toda ocupación humana tiene que justificarse»..., «y cuando la ocupación, como en el caso de la filosofía, pretende ocuparse del universo y no dejar fuera nada esencial, la justificación no tiene otro espacio donde orgánicamente alojarse que *en el cuerpo mismo de la doctrina filosófica, como uno de sus miembros constituyentes*»²²⁵. (Subrayados míos.) Las ciencias particulares «quedan exentas de esta *obligación*» por su propia naturaleza. La filosofía, en cambio, lleva consigo, en primer lugar, «una sustancial violencia», «un insulto perpetuo, inagotable», a los que no son filósofos (que los filósofos, desde Grecia, han procurado «dul-

cificar» con eufemismos —este tema es tratado ampliamente por Ortega en *Origen y epílogo de la filosofía*—), y sólo por eso necesitaría ya «intrínsecamente de justificación». Pero no la necesita sólo por eso; es decir, «no por razones de trato social, ni para defenderse ante el prójimo hostil, sino que *la filosofía misma para sí misma carece de sentido si no incluye en su propia anatomía el órgano de su propia justificación*»²²⁶. (Subrayado mío.) Ortega cita algunos ejemplos históricos en que la filosofía o, mejor dicho, en que los filósofos han deslizado en su doctrina algo así como un tímido intento de justificación de la misma (así Aristóteles, Locke), y algunos no tan tímidos (como en el «ejemplo monumental» del *Discurso del Método* de Descartes). Pero en todos los casos se ha tratado de algo «a modo de *praeambula fidei*», es decir, de algo que «para el mismo que lo escribe no es todavía filosofía, sino sólo informal aclaración previa, algo así como el mango que se nos ofrece para tomar la filosofía». Así, cuando Locke escribe al comienzo de su gran tratado: «Nuestra tarea en este mundo no es conocer todas las cosas, sino sólo aquellas que miran a nuestra conducta», no toma eso que escribe como una tesis filosófica, sino que se limita a *practicarla* «como tal, es una tesis en acción», si se quiere, pero queda «en el umbral irresponsable de la filosofía». Si en lugar de eso se *formulase* como «la primera gran tesis filosófica» se quedaría obligado a «probar» su significado, el cual comprende: «1.º, que nuestra existencia en este mundo es una tarea; 2.º, que ésta no consiste sustancialmente en conocer, sino en «conducirse»; 3.º, que, en la medida en que la «conducta» exige conocimiento, éste es una tarea inevitable. He ahí tres principios fundamentales que la filosofía de Locke ignora, pero que operaron en él, conduciéndole a la elaboración de ésta. Y esa filosofía «indocumentada», que ha quedado a la puerta de la oficial filosofía lockiana, sería además la justificación auténtica de ésta»²²⁷. No se trata, pues, de una *justificación* externa, pero ni siquiera, adviértase, de una justificación abstracta o genérica (como se podría presumir si no se interpretan rectamente las palabras anteriores), aunque dada en forma de tesis filosófica, sino de una justificación que, a la par que *interna* al *corpus* de la filosofía, sea concreta y *personal* —sólo así puede hablarse, en términos orteguianos, de una «*justificación auténtica*». Es decir, que Locke, además de probar esos «principios fundamentales», tendría que haber mostrado cómo «operaron en él» para conducirlo precisamente a la concreta filosofía que

hizo y no a ninguna otra (claro está que, de haber *podido* hacerlo así, la filosofía a que hubiera llegado hubiese sido otra, por haber sido otro también su *principio*; pero esto no afecta negativamente al sentido del postulado orteguiano, sino que, por el contrario, lo confirma). El testimonio de Ortega es, en este punto, terminante: «la justificación que yo reclamo solo existirá cuando de ella se deriven, como de un principio, las ideas que constituyen el sistema filosófico mismo. O dicho a su vez en tesis: la justificación de la filosofía es su primer principio. Todo lo que induce al hombre a filosofar forma parte doctrinalmente de la teoría filosófica misma»²²⁸. Pero como lo que induce al hombre a filosofar —como a todo lo que *hace*— son siempre las «circunstancias», razones «circunstanciales», y estas varían de individuo a individuo —aunque haya elementos y figuras abstractas de *situación* que pertenecen a toda vida humana por el hecho de serlo y, entre ellas, algunas que se repiten en toda actividad *filosófica*—, he aquí que este principio obliga a la filosofía no sólo a hacer de su cuerpo doctrinal antes que nada teoría de la vida humana, sino también a introducir en él *en forma de «teoría»* la autobiografía del filósofo, a hacer, pues, una «teoría» de la vida personal de este. ¿Cómo es esto posible, sin que la teoría deje de serlo, o viceversa, sin que su contenido pierda concreción autobiográfica? ¿Cómo hacer que «dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado»? Este es el gran problema, uno de los grandes problemas que la filosofía de Ortega plantea. El concepto de *razón narrativa* o de *razón histórica* responde en buena parte a él, pero no totalmente. Yo diría que la mejor respuesta, hoy por hoy, a esta cuestión consiste en mostrar lo que el propio Ortega ha *hecho*, el peculiar carácter «fragmentario» de su obra, pero en realidad muy «complejo», el estar esta obra tan «llena de secretos, alusiones», tan «entretejida con toda una trayectoria vital», en suma, el carácter tan visible y claramente «circunstancial» de su pensamiento efectivo. Por el momento sólo me interesaba destacar que para Ortega la verdad es afectada *intrínsecamente* por el hecho de la *justificación*, y que, por tanto, la normatividad de lo que hemos llamado, para entendernos, método «objetivo», queda subordinada también a una normatividad que podríamos llamar —con todas las reservas que se quiera— «ética». (Sólo agregaremos que, si se preguntase dónde ha realizado Ortega su propio postulado de hacer entrar en el cuerpo de la doctrina filosófica la justificación

de la misma, se podrían citar diversos pasajes de sus obras, donde, en efecto, lo hace; pero, sobre todo, temáticamente, en su primer libro, en el pórtico mismo de lo que iba a ser ya su filosofía: las *Meditaciones del Quijote*, germen y «escorzo» de su filosofía entera.)

El postulado de la justificación de la verdad como carácter interno a la verdad misma es una exigencia de la doctrina «perspectivista» de la verdad —como se ha podido ver claramente por el cotejo de los dos textos citados— (*Anejo a Apuntes sobre el pensamiento y El tema de nuestro tiempo*)—, y viene impuesto a la «perspectiva intelectual» por su necesaria inserción dentro de una perspectiva *vital*. Y aquí nos sale al paso una vez más la noción de «fidelidad al propio punto de vista», pues sólo sobre la base de esa fidelidad es posible una «auténtica justificación» (no hace falta, a la altura en que nos encontramos, razonar este aserto, que creo será por sí transparente; basta con tener en cuenta lo dicho acerca del carácter *misivo* de la perspectiva)²²⁹. La «fidelidad al punto de vista», por otra parte, nos recuerda que la justificación no sólo opera como principio interno —esto es, *teórico*— de la filosofía, sino que actúa además, que *debe* actuar, en todo instante sobre cada acto concreto de pensamiento como un «principio» *a tergo* (Ortega ha hecho en el *Leibniz* la distinción entre estas dos clases de principios, si bien lo que allí llama principios *a tergo* —que son *creencias*— no coincide exactamente con lo aquí significado) o imperativo constante de *vivificación* del pensamiento, para saber si lo pensado en cada caso es la verdad *debida* o *necesaria*. Es un segundo sentido del *pensar alerta* y constituye una «norma» esencial al «proceso de evidenciación» —lo podríamos denominar principio del «alerta ético» para diferenciarlo del «alerta intelectual», aunque la diferencia es un poco artificiosa—. Este segundo sentido es también «condicionante» con respecto al primero, pues opera sobre la «evidencia de los problemas», en la que, como sabemos, «se funda» la de las soluciones. Y opera, diríamos, por «reducción» o referencia de todo problema particular al problema matriz, radical y, en cuanto tal, «único», que es —recuérdese— el de «coincidir conmigo mismo». La misma significación tiene, en su dimensión más importante, el «método de urgencia vital», que fue mencionado anteriormente (todo esto se hará más claro en el capítulo siguiente).

En fin, encontramos aquí una nueva y más completa expresión de la «ley del contexto», que nos permite aprehender otra faceta esencial

del «pensar concreto» o «circunstancial». La noción de *contexto* tiene varios sentidos —decíamos más arriba—. En efecto, desde la significación literal del término, que se refiere a la expresión escrita del pensamiento, hasta la significación fundamental, que es la de *contexto real*, hay toda una serie de acepciones intermedias, una de las cuales es la del *mundo* como contexto de las cosas que hay en él —cada cosa pertenece a un contexto inmediato de otras, con las que está en *conexión*, y estas, a su vez, con otras, etc.—. Ahora bien, el único *contexto real*, al cual todo otro pertenece y queda referido, es el de la *vida concreta* en la que cada realidad o contexto particulares se dan. Pero la vida concreta se compone de situaciones concretas, es siempre *esta* o *aquella* situación determinada; y cada situación es, a su vez, un cierto *punto* dinámico —valga la expresión— (lo que llamábamos un «punto de acción» y de «proyección»), que se define en función de un *aquí* y un *ahora* incanjeables (*circunstancia*). Resulta entonces que el *contexto real* de toda realidad o contexto particulares —lo que equivale a decir: el *contexto concreto* de toda realidad o contexto más o menos *abstractos*— es una situación humana determinada. Entre las realidades están los haceres humanos mismos, y uno de ellos es el pensar y otro el expresar por medio de signos verbales o escritos lo pensado. A esta última realidad —a la expresión oral o escrita del pensamiento— es a la que, en su sentido literal y estrecho, se aplican las palabras *texto* y *contexto*. Diremos, por tanto, que todo *texto* y *contexto* verbales forman parte de un «tejido» —*textum*— más amplio, quedan *esencialmente* referidos a un *contexto real* o *vital*, fuera del cual resultan últimamente ininteligibles. Y resultan ininteligibles porque *entender* —que parece ser la función propia del *intelecto* o *entendimiento*— quiere decir que algo tenga para mí «sentido», y sólo tiene para mí plenamente sentido (y no hay «sentido» si no es *para mí*, es decir, para alguien concreto) aquello que a mí me pasa o que yo *hago* (como autor *personal* y, por tanto, responsable y consciente), es decir, aquello que *funciona* dentro del contexto de *mi vida personal* (o bien, aunque ya en un modo secundario, lo que ha funcionado en la vida de otro, si logro «transmigrar» virtualmente a ella y «entenderlo» desde ella; pero aun esto tiene su último «sentido» en lo que ese ensayo de virtual transmigración —cuyo nombre es *hermenéutica*— signifique dentro de *mi vida*). La intelección de un texto —por ejemplo, una doctrina, una frase, una *idea*, una *palabra*— sólo se cumple,

pues, plenamente si la referimos al *contexto* de la vida y, por ende, de la situación humana concreta en que fue pensado, dicho o escrito, para lo cual es condición necesaria, a su vez, que eso que hacemos para entenderlo tenga «sentido» dentro del *contexto* de nuestra propia vida; y como se trata de un *hacer*, ello quiere decir que esté ante nuestros ojos «justificado», pues el modo de «tener sentido» de los *haceres* humanos es precisamente su «justificación» —lo que nos revela de pronto que la justificación es un modo radical de *intelección*, un nexo riguroso de «evidenciación» (quizá, como veremos, el más radical, por lo que ya no parecerá tan peregrino que Ortega intente alojar la justificación *dentro* de la doctrina y como su primer principio²³⁰.) Pero volvamos a las nociones de *texto* y *contexto* y dejemos hablar a Ortega: «Una doctrina —escribe— es una serie de proposiciones. Las proposiciones son frases. La frase es la exposición verbal de un «sentido» —lo que solemos llamar «idea» o «pensamiento»—. Oímos o leemos la frase, pero lo que entendemos, si lo entendemos, es su sentido. Esto es lo inteligible. Ahora bien, es un error suponer que la frase «tiene su sentido» en absoluto, *abstrayendo de cuándo y por quién fue dicha o escrita*. No hay nada inteligible en *absoluto*»²³¹. (Subrayados míos.) Claro que toda expresión tiene siempre «*algún* sentido» posible, mas «ese sentido cualquiera no es el auténtico», y no lo es porque el lenguaje lleva una «deficiencia congénita»: dice siempre «sólo una pequeña fracción de lo que intenta: el resto meramente lo subdice o «da por sabido». Gracias a ello es posible, ya que lo manifestado «se apoya en innumerables cosas que silenciamos»; lo enunciado «vive» de «lo que por sabido se calla», y que, por ser «enormemente más que lo dicho», no se podría enunciar. Pero a ese «complemento» llegamos «por diferentes vías. Ante todo por lo que ha sido dicho antes y va a decirse en seguida. Todo texto se nos presenta»... «como fragmento de un contexto. Pero texto y contexto, a su vez, suponen y hacen referencia a una situación en vista de la cual todo aquel decir surgió»... «*La situación real desde la que se habla o escribe es el contexto general de toda expresión*. El lenguaje actúa siempre referido a ella, la implica y reclama.» Y: «Esto que pasa con la expresión acontece en grado aún mayor con la idea misma»...; «una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida. Es decir, que *solo poseemos la realidad de una idea*, lo que ella íntegramente es, *si se la toma como concreta reacción a una situación concreta*. Es, pues,

inseparable de esta»...: «pensar es dialogar con la circunstancia»²³². (Subrayados míos.) Ortega cree que este puede ser el «primer principio» de «una nueva filología»: «la idea es una acción que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad. Si al querer entender una idea prescindimos de la circunstancia que la provoca y del designio que la ha inspirado tendremos de ella solo un perfil vago y abstracto. Este esquema o esqueleto impreciso de la efectiva idea es precisamente lo que suele llamarse «idea»... «Pero la idea no tiene su auténtico contenido, su propio y preciso «sentido», sino cumpliendo el papel activo o función para que fue pensada, y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una circunstancia», a la que «está adscrita irremediabilmente»... «La realidad, quiero decir, la integridad de una idea»... «aparece solo cuando está *funcionando*, cuando ejecuta su misión en la existencia de un hombre, que, a su vez, consiste en una serie de situaciones o circunstancias»²³³.

La Vida es, pues, el «texto eterno» —como ya decía Ortega en las *Meditaciones*—, y por ello es también el perenne y auténtico *contexto*, dentro del cual únicamente puede tener algo «sentido», y único y definitivo al que hay que recurrir para la plena intelección de algo, y, por tanto, y en primer lugar, de las ideas mismas o conceptos, que son el órgano o instrumento *expreso* de la intelección, pero que en su última realidad son también «acciones vivientes». El pensamiento queda así adscrito a la vida de raíz, no sólo por ser una función suya, sino también porque su «objeto», en última instancia, no es otro que la vida misma. «Esta realidad radical en cuya estricta contemplación tenemos que fundar y asegurar últimamente todo nuestro conocimiento de algo es nuestra vida, la vida humana»²³⁴. Por eso dice Ortega también que «todo concepto es la descripción de una escena vital» y que «la vida es el intérprete universal». Pero es claro que para este pensamiento «deliberadamente circunstancial» no bastan los «esquemas abstractos» de los conceptos —eso que la tradición filosófica ha venido entendiendo por concepto y cuya esencia es la *identidad*—. Tales conceptos sólo pueden valer como *leere Stelle*, como «lugares vacíos», y destinados a llenarse, a completarse, en el uso, y en cada caso, con un contenido concreto distinto. De ahí la necesidad de «conceptos ocasionales» para pensar la vida, es decir, un tipo de concepto «no eleático», conceptos «móviles». Pero como el intelecto, por su propia consistencia, no puede evitar el empleo de conceptos estáticos, «idénticos» —y por ello abs-

tractos—, de ahí también la necesidad, otro de los aspectos de la necesidad, del constante *alerta* del pensamiento concreto o circunstancial, alerta que ahora toma el carácter de una permanente y metódica «des-intelectualización» de sí mismo. (Sobre este punto volveremos todavía.)

Muchos nombres se podrían dar a la exigencia metódica contenida en esta consideración de la «ley del contexto». Se la podría llamar, por ejemplo, «método de reducción» de todo concepto al hecho originario; o bien «método de impleción y compleción vital» del concepto; o, más ampliamente, «método de derivación» de todo hecho —y, por tanto, también de todo hecho intelectual y de toda idea—, del hecho radical de la *vida humana* en que se da. Etcétera. En todo caso se trata, como vemos, de otra *facies* o especificación del gran principio de la «fidelidad a la realidad» misma (que a su vez exige, como ya sabemos, el de la «fidelidad al propio punto de vista»).

4. *Directrices metódicas emanadas del dinamismo de la perspectiva.*

a) *La temporeidad de la vida.*

Aunque ya en los apartados anteriores han surgido —era inevitable— consideraciones referentes al carácter dinámico de la perspectiva, no se ha tenido en cuenta en particular este aspecto de la misma, que es lo que vamos a hacer ahora.

Ya en el capítulo I de esta *Segunda Parte* quedó establecido que toda perspectiva real es esencial y constitutivamente móvil, dinámica, porque la realidad misma lo es, y en los capítulos posteriores ha sido necesario referirse a este dinamismo repetidas veces (como también en distintos lugares de la *Primera Parte*)²³⁵. Recordemos que la raíz de esa movilidad es la *temporeidad* de la vida humana (la «sustancia» de la vida es el tiempo, el cambio —dice Ortega alguna vez—). Podríamos decir que el tiempo es la «estructura» de la vida, lo que, si se entiende rectamente, es una proposición convertible, o sea que se puede decir también, y significa lo mismo, que «la vida es la *estructura* del tiempo». Señalamos con eso a un doble hecho: primero, que la vida no está, propiamente hablando, inmersa en el tiempo (como si el tiempo fuese un ámbito o continente aparte de la vida y dentro del cual ésta transcurriese), sino que la vida misma *es* tiempo; segundo, que ese tiempo

que la vida es, no es el tiempo vacío y abstracto, el tiempo *métrico* de los relojes, sino, como ya se dijo, un tiempo lleno, concreto, cualificado y, en cada caso, limitado, «contado» y dramático —en una palabra: el tiempo que *es* cada vida humana—. Pero también decir esto, sin más, es un modo de abstracción; hay que agregar que en esa cualificación del tiempo vivo entra esencialmente una cierta *altura o nivel*, esto es, que cada vida *viene* de otras que la han precedido, de un pasado concreto, y apunta a un futuro —lo mismo que en la estructura de la vida individual cada momento tiene su nivel, pertenece a una edad y es una articulación precisa de recuerdo (experiencia) y expectativa—. En otros términos: que a cada hecho humano le pertenece intrínsecamente su *fecha*, que el tiempo de la vida es *histórico* o que la vida es esencialmente *historicidad*. En cada momento de la vida está «gravitando» todo el pasado y hay una tensión hacia el futuro, que lleva escorzado «intencionalmente», proyectivamente («la vida es futurición», es otra de las expresiones favoritas de Ortega). Pero si el pasado es la dimensión temporal de lo irrevocable, determinado y sido —«la vida es irreversible»—, el futuro es por esencia el ámbito oscuro de la indeterminación, el campo inmenso y enigmático de las «posibilidades», el lugar metafísico, diríamos, de la inseguridad y de la «perplejidad». Por eso el hombre no tiene más remedio que «hacer pie» en el pasado, que es lo único seguro que tiene, para lanzarse desde él, «como desde un trampolín», al futuro, que nunca *tiene*, pero hacia el que todo instante de su vida, quiera o no, le empuja. (De ahí la importancia vital del saber histórico.) Y ese movimiento, ese dinamismo o tensión entre pasado y futuro en que consiste todo instante *presente*, imprime a la perspectiva su carácter incesantemente cambiante, que equivale a decir su carácter temporal.

El pasado, decíamos, gravita sobre el presente. Esto significa, concretamente, que *está actuando* en él, pues sólo en esta forma *actual o actuante* puede ser algo real. Si no actuase de alguna manera, simplemente no lo habría, no existiría —que es el error en que se ha incurrido cuando se ha afirmado que el pasado no existe *ya*—. Actúa, pues, en el presente, aunque *como pasado*: «Ese pasado es pasado no porque pasó a otros, sino porque forma parte de nuestro presente, de lo que somos en la forma de haber sido; en suma, porque es *nuestro* pasado. La vida como realidad es absoluta presencia: no puede decirse que hay algo si no es presente, actual. Si, pues, *hay* pasado lo habrá como presente y

actuando ahora en nosotros»²³⁶. Nuestra vida, «que es siempre *esta*, la de este instante presente o actual, se *compone* de lo que hemos sido personal y colectivamente». Si se quiere, se puede decir que *somos* nuestro pasado o que el pasado es lo que la vida tiene de *ser* o de *cosa*, «el momento de identidad en el hombre», es decir, lo que en él hay de «fijo, estático, invariable y dado». Pero claro está que el hombre, la vida, no es *ser*, en el sentido tradicional de la palabra, sino que «*va* *siendo*», es algo siempre *in via*, *in fieri*, no es propiamente un *factum*, sino un *faciendum*, y, por tanto, si se *define* por su pasado, es siempre indefinible por su futuro —es indeterminada—. Mas es esa constitutiva indeterminación y futurición lo que le es más propio y peculiar. O dicho en paradoja: que la mejor «definición» de la vida consiste en su indefinición. «No digamos, pues, que el hombre es, sino que *vive*». El pasado mismo, en cuanto *presente*, se «vivifica» o «re-vive», puesto que *actúa* —aunque como *pasado*, es decir, como lo irrevocable y «fatal». Se trata, en efecto, de un modo peculiarísimo de actuar. Por lo pronto, *actúa negativamente*, esto es, en la forma de no dejar que el hombre vuelva a ser lo que ya ha *sido*. Pero nótese que esta actuación «negativa» tiene los más decisivos efectos positivos sobre la vida humana, pues es precisamente lo que la mueve y empuja «*a tergo*» hacia el futuro y hace de ella constante movimiento, novedad y *progreso* («progreso» en Ortega no quiere decir lo que en el «progresismo» del siglo XIX, sino solo eso que dice: creación de siempre nuevas «formas» y acumulación correlativa de pasado; pero no se prejuzga si ese «progreso» va a ir hacia mejor o hacia peor). Justamente porque el pasado «no puede volver», por la irreversibilidad del tiempo o, mejor, de la vida, pues aquí se ve claro que es ésta la que cualifica al tiempo y no al revés: el hombre —dice Ortega— «está ontológicamente forzado a avanzar siempre sobre sí mismo, no porque tal instante del tiempo no puede volver, sino al revés: el tiempo no vuelve porque el hombre no puede volver a ser lo que ha sido»²³⁷. Y no puede *volver*, precisamente porque eso que ha sido sigue siéndolo en alguna forma, a saber, en la forma de «haberlo sido». Ahora bien, «haber sido algo es la fuerza que más automáticamente impide serlo». El pasado se *acumula* en mi presente en forma de «experiencia». «De donde resulta que la vida es constitutivamente experiencia de la vida.» Pero es metafísicamente imposible realizar dos veces la *misma* experiencia —es una contradicción en los términos—, como Heráclito decía que es imposible bañarse

dos veces en el mismo río. Hay que tomar esto en serio —piensa Ortega—; ha llegado el momento de que «la simiente de Heráclito de su magna cosecha». Y este nuevo heracliteísmo, que no es el de Bergson (pues en éste «el término *se faisant* no es sino un sinónimo de devenir», mientras que en Ortega «el *hacerse*» es «además el modo como *deviene* la realidad humana, que es efectivo y literal «hacerse» digamos «fabricarse»); este nuevo heracliteísmo se funda en el abandono *total* de la noción estática, eleática de la realidad, para lo cual a su vez, es indispensable atreverse a eliminar de la concepción de la vida humana todo residuo de la noción de «naturaleza» y afirmar que «el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene *historia*».

Esta esencial y cualificada dinamicidad de la vida humana impone a la perspectiva intelectual condiciones peculiares que determinan nuevos aspectos de la normatividad orientada a su adecuación.

b) *La razón histórica*

En primer lugar, si el hombre no tiene o no *es* naturaleza, sino historia, todo el saber «naturalista» —el de la «ciencia natural»— queda descalificado *ab initio* para entender lo humano. Ya conocemos varias razones por las cuales la verdad de la ciencia no es para Ortega verdad ni conocimiento en el pleno sentido de la palabra. Esta es otra razón, y decisiva, que se combina con las anteriores. Las exigencias de «desabsolutivizar», de «desintelectualizar» y de «desnaturalizar» el conocimiento son solo tres nombres distintos para una única necesidad: la necesidad histórica en que el hombre se encuentra hoy de fundar todo saber en un saber «viviente», el cual, por serlo, no puede ser otro que un *saber de la vida*. Pero eso que negativamente aparece como «desnaturación», positivamente se presenta como una «historización». «Se trata, en efecto, de llevar a sus últimas y radicales consecuencias la advertencia de que la realidad específicamente humana —la vida del hombre— tiene una consistencia histórica. Esto nos obliga a «desnaturalizar» todos los conceptos referentes al fenómeno integral de la vida humana y someterlos a una radical «historización»²³⁸. Ortega postulará, pues, «frente al sistema intelectual de las «naturalidades», el gran sistema intelectual de las «humanidades»²³⁹. La ciencia natural no es, en rigor, «en lo positivo», ciencia de realidad; compra su precisión y exactitud al precio de renunciar a «comprender»,

mientras que el saber de lo humano o saber histórico ha de ser también, por su más íntima esencia y pretensión, «*comprensión* continua», es decir, «descubrimiento de realidades», en suma, *alétheia*²⁴⁰. Toda la compleja temática orteguiana de la estructura de la historia —como realidad y como ciencia—, del «método histórico» y, en definitiva, de la *razón histórica*, está implicada en el mencionado postulado. Aquí no podemos abordar, ni en mínimo bosquejo, esa temática, que requeriría para una simple exposición suficiente todo un volumen²⁴¹. Destacaremos tan solo, y más indicativamente que otra cosa, lo estrictamente preciso para el punto en que nos encontramos. (En el *Apéndice* han sido vistos también algunos aspectos —aunque parciales— de la cuestión.)

La idea de la *razón vital* pasó muy pronto a concretarse, en el pensamiento de Ortega, en la de la *razón histórica*. Ya en 1924 esta concepción se ha realizado expresamente, si bien la plena expansión de la idea sea posterior. En «*El sentido histórico*» (artículo de 1924) está ya postulada: «precisamente lo que necesitamos hoy añadir a la antigua razón es la razón histórica, el sentido histórico». Y lo mismo en *Abejas milenarias* (de ese mismo año): «Esperamos un Galileo de la historia y nos resistimos a aceptar que la hipótesis del libre albedrío... «obture el paso hacia un sistema de la Historia». Y del mismo año son *Ni vitalismo ni racionalismo* y *Las Atlántidas*, donde ya se inicia su desarrollo. Era natural que así sucediese, dado el proceso de la formación de la idea de la vida en Ortega, en paralelismo estricto con su concepción del conocimiento y de la verdad. La razón vital es la vida misma funcionando, la vida en su necesaria estructura *comprensiva* («la razón que es la vida», según la expresión de Marías). Y ya vimos que Ortega extrae de ese hecho radical la consecuencia de la necesidad de una «reforma de la inteligencia», consistente en elevar tal hecho a «principio» y, por tanto, en hacer de la razón vital también un *método*. Y como muy pronto sobreviene la advertencia de que esa consistencia de la realidad radical es precisamente *histórica*, esa razón y ese método resultan ser también *históricos*, no porque dejen de ser vitales, sino justamente por serlo. No se trata, pues, de «dos razones» que sea menester conciliar, como alguna vez se ha dicho, sino de una efectiva identificación.

Si tenemos en cuenta lo que acabamos de exponer acerca de la estructura temporal de la vida y de la función del pasado en ella, se hace sin más patente la necesidad de un saber y de un método his-

tóricos, como también la de que ambos operen con conceptos adecuados a la aprehensión de una realidad que es esencialmente móvil, fluyente, y en modo alguno con los del tipo *estático* y fijo que caracterizan a la «razón pura» —ya en su uso filosófico o ya en el «científico»—. «Siendo el ser de lo viviente un ser siempre distinto de sí mismo —en términos de la escuela, un ser metafísicamente y no solo físicamente móvil— tendrá que ser pensado mediante conceptos que anulen su propia e inevitable identidad»^{241 bis}. Tales, por ejemplo, los «conceptos ocasionales», que no son para Ortega solamente los así usualmente llamados (como «el concepto «aquí», el concepto «yo», el concepto «este»), sino *todos* los conceptos que integran el conocimiento de la *realidad auténtica*, es decir, de la vida, y en primer lugar, y si cabe decirlo así, más y antes que ningún otro, el concepto mismo de «vida». «Tales conceptos o significaciones tienen una identidad formal que les sirve precisamente para asegurar la no identidad constitutiva de la materia por ellos significada o pensada»... «Todo concepto es una *allgemeine Bedeutung* (Husserl). Pero mientras en los otros conceptos la generalidad consiste en que, al aplicarlos a un caso singular, debemos pensar siempre *lo mismo* que al aplicarlo a otro caso singular, en el concepto ocasional, la generalidad actúa invitándonos precisamente a no pensar nunca *lo mismo* cuando lo aplicamos»²⁴². El concepto es, pues, siempre *formalmente* esquemático y, por ello, abstracto; lo es constitutivamente y no puede liberarse de esa su condición propia; pero al *usarlo* (y sólo en el uso adquiere el concepto su plena realidad, como mero instrumento del pensar que es) podemos conferirle —y de hecho le conferimos en el pensar espontáneo— un *contenido* infinitamente variable, distinto en cada *ocasión*. Pero el pensar reflexivo ha consistido precisamente, a lo largo de toda la tradición intelectualista europea, en extirpar al concepto ese contenido concreto y variable y quedarse sólo con su significación abstracta, con su «esquema». Se trataría ahora, por el contrario, de *realizar* constantemente el concepto —es decir, de realizar metódicamente la constante recuperación de su contenido concreto y ocasional—. Ahora bien: «esto implica, ni más ni menos, el reconocimiento de que todo concepto con pretensiones de representar alguna realidad humana lleva incluida una fecha o, lo que es igual, que toda noción referente a la vida específicamente humana es función del tiempo histórico»²⁴³. En efecto, la actitud reflexiva supone que, al pensar cualquier realidad humana, ésta ha *pasado* ya. Ese pasado

puede ser inmediato o más o menos remoto. Para los efectos de su ser *histórico*, es lo mismo. Es más, el mismo presente es histórico en el sentido preciso expuesto anteriormente, de modo que, aunque por un absurdo resultase posible pensar reflexivamente el presente humano, éste sería ininteligible sin referirlo al pasado concreto de que *viene*, que en él está actuando y, en parte, constituyéndolo (y digo «en parte» porque hay otra *parte* constitutiva de todo presente, que es su proyección hacia el futuro; la parte más importante, pues es la que mira a la acción o *hacer* humano, pero sobre cuya dimensión el conocimiento tiene jurisdicción muy limitada —Ortega admite un cierto conocimiento del futuro, una «*profecía*» no fundada en ningún tipo de *inspiración*, sino en razón: justamente en la razón que conoce el pasado y en tanto en cuanto lo conoce, es decir, en una *razón histórica*, porque sólo mediante ella se puede conocer de verdad la *vida* y, por eso, anticipar algo de esta). Pero el pasado que actúa o gravita sobre todo presente concreto es *todo el pasado*, la historia universal entera. En mi *experiencia* presente se acumula o precipita la experiencia multimilenaria de la humanidad entera o, por lo menos, del gran sector de la humanidad a que pertenece la tradición de la cultura o civilización en que vivo (y, claro está, a través de ésta, también la de todas aquellas en conexión con las cuales ha brotado): «la experiencia de la vida no se compone sólo de las experiencias que yo personalmente he hecho de mi pasado. Va integrada también por el pasado de los antepasados que la sociedad en que vivo me transmite»²⁴⁴, en forma de *usos* o de *interpretaciones*, entre las cuales se encuentra ya el *mundo* en que me muevo y que me parece ser la realidad misma. Un conocimiento radical de la historia es, pues, inexcusable para el entendimiento *racional*, reflexivo, de lo humano —de cualquier hecho humano—. Ahora bien, por «conocimiento de la historia» se pueden entender cosas muy diferentes. En primer lugar, la búsqueda y organización de datos, documentos, fuentes de toda índole y, en suma, el «conjunto de métodos auxiliares, sobre todo los filológicos» (los de la filología al uso), que son ciertamente imprescindibles, pero que no constituyen todavía verdadero saber histórico, sino mera erudición («la antesala de la historia»). Ya en 1928 distingue Ortega entre historiografía —que se elabora a base de esos «datos»—, «filosofía de la historia» —en los diversos sentidos de esta expresión, que Ortega reduce a dos— e «historiología» —que sería la forma de un nuevo saber histórico o, si se quiere, de una nueva «filosofía de la

historia». Los dos sentidos en que hasta hoy se ha entendido esta son : o bien la construcción «del *contenido* de la historia mediante categorías *sensu stricto* filosóficas (Hegel), o bien la reflexión sobre la *forma* intelectual que la historiografía practica (Rickert). Esta es una lógica, aquella una metafísica de la historia». Pero «La historiología no es ni lo uno ni lo otro»²⁴⁵. Es una «construcción» de la historia, y es *a priori*, pero no es, como en Hegel, un *a priori* de razón pura, una proyección sobre la realidad de la estructura del pensamiento «lógico»; ni es tampoco, claro está, «una reflexión metodológica sobre la *historia rerum gestarum*», sino una analítica, «un análisis inmediato de las *res gestae*, de la realidad histórica». Más tarde explicará Ortega cómo esa tarea sólo puede llevarla a cabo una *razón* que sea ella misma *histórica*, es decir, propondrá la inversión de la fórmula de Hegel, para quien la historia es «racional», pero con razón no histórica, diciendo «que, muy lejos de ser la historia «racional» —se entiende, en el sentido de la razón pura—, «acontece que la razón misma, la auténtica, es histórica»²⁴⁶. Y ya mucho antes había escrito: «la realidad histórica, el destino humano avanza dialécticamente, si bien esa esencial dialéctica de la vida no es, como creía Hegel, una dialéctica conceptual, de razón pura, sino precisamente la dialéctica de una razón mucho más amplia, honda y rica que la pura —a saber, la de la vida, la de la razón viviente»²⁴⁷.

Veamos los aspectos más importantes de esa dialéctica. Todo lo humano o es un hacer actual o un *hecho* (algo que ha sido hecho y que fue en su momento hacer actual o serie de ellos). En los *objetos* históricos quedan «petrificados», «congelados» u objetivados los *haceres* que *fueron*. El conocimiento de cualquier realidad histórica se reduce, pues, siempre al de algunos *haceres* humanos. Ahora bien, no se entiende un hacer humano si no es dentro de la vida concreta en que brotó, en conexión con otros *haceres* y, en definitiva, del sistema entero de *haceres* que fue esa vida. Pero como, por otra parte, ninguna vida humana viene de la nada —no hay primer hombre, dice Ortega: todo hombre es ya «segundo» o «tercero»...—, sino que brota de las otras vidas humanas que la han precedido y se desenvuelve en un ámbito *social* de relaciones con otras, con las que *con-vive*, resulta que para entender cualquier hecho histórico —léase *humano*— no podemos detenernos ni en él ni siquiera en el conjunto o sistema de *haceres* que fue la vida a que tal hecho pertenece, sino que nos vemos

obligados a «seguir pensando» (Cfs. *Apéndice, 7.ª Etapa: Origen y epílogo de la filosofía*), es decir, a seguir entendiendo otros y otros haceres conexos. También, pues, se cumple aquí la «ley del contexto» y la de las «series dialécticas» —es en rigor esta la acepción primaria de ambos conceptos y la *ratio essendi* de que tal ley tenga vigencia en otros campos del conocimiento. Supongamos, en efecto, que lo que se trata de conocer es una «hoja» o una «naranja» —según los ejemplos de Ortega—. Dice Ortega que la visión o *vista* de cada *aspecto* de ella nos conduce al contiguo, y que es la «cosa misma», la contigüidad real de sus efectivos «aspectos», la que va «itinerando» nuestra mirada o pensamiento, de modo que, puestos a pensar tal cosa, tenemos que «seguir pensando» y no quedarnos en ninguno de los «pasos» que integran el «discurso». Cada serie de esas «vistas» es una «serie dialéctica», y el nexo de evidenciación entre cada paso mental y el siguiente es lo que llama Ortega *evidencia de complicación*. Pero adviértase que esa *necesidad* de «seguir pensando» es decir, de *pasar* de una «vista» o concepto a otra, está condicionada por un hecho previo y más radical, que es el que *queramos* seguir pensando, el que queramos y decidamos conocer la cosa, o, dicho de otro modo, el que cada *acto* de pensar esté o no *justificado* a nuestros ojos y, por consiguiente, nos sea *necesario* en este sentido más radical de «necesidad». Resulta, pues, que la evidencia *visiva* o *contemplativa* está condicionada por la *evidencia del motivo* o justificativa. Si el acto de pensamiento no está justificado ante mí, la cosa misma no tiene «fuerza» para obligarme a realizarlo. *Puedo*, por tanto, «seguir pensando» o no, seguir la *cadena* o romperla por cualquier eslabón o simplemente no iniciarla. Lo que *no puedo* en absoluto es dejar de *hacer* algo en cada momento de mi vida y dejar de *justificar* eso que voy haciendo —sea pensar, sea cualquier otra cosa—. Aquí hay también una *cadena*, pero irrompible por principio, mientras se vive. (Se dirá, tal vez, que tampoco podemos «dejar de pensar», pues toda acción humana implica pensamiento, y esto es cierto; pero nótese que ese pensamiento que acompaña a cada acto humano no es ya el teórico, sino el pensar espontáneo que «sirve» *inmediatamente* —pues mediatamente todo pensamiento lo hace— a la acción, y en el que no se puede hablar de «cadena» ni de «serie», a no ser la de las justificaciones mismas —que, por supuesto, son también pensamientos—. Tal objeción no lo es, pues, sino, por el contrario, mera confirmación de lo que venimos

diciendo. Que la justificación sea un pensamiento es obvio, pero es un pensamiento cuyo «objeto» es el hacer mismo y, por tanto, en definitiva, *mi vida* misma, *yo* mismo —puesto que ese «objeto» es cada acción mía en función del proyecto o programa total de mi vida—. Y, además, es un pensamiento que toma su objeto —mi acción, mi hacer—, no en cuanto a su *ser*, sino en cuanto a su *valer* para los fines de mi vida. Es, pues, el conocimiento de la adecuación o inadecuación de mi acto dentro de un previo complejo estimativo.) Esa «cadena» justificativa es también una «serie dialéctica»: la serie dialéctica radical que llamamos *dialéctica vital o histórica*. Lejos de estar, pues, la dialéctica histórica constituida por una serie de «posiciones» y «contraposiciones» *lógicas* (Hegel), toda posición «lógica» o de pensamiento y todas las «series» de ellas (que ya, por lo demás, representan en sí mismas un «movimiento» dialéctico muy distinto del hegeliano) quedan subsumidas como mera parte de los *haceres* que integran la verdadera dialéctica histórica. Y por tener la vida humana misma, y por eso la historia, tal estructura, es por lo que el método de su conocimiento tiene que ser también *dialéctico*. Pero esta «dialéctica» no es una *ley* del pensamiento que se imponga a lo real, sino al revés: es la ley de la realidad misma que *se impone* al pensamiento, y por ello dice Ortega que es la única y verdadera «dialéctica real».

Para entender el método dialéctico es, pues, indispensable conocer la estructura dialéctica misma de la realidad o «sustancia» histórica, que no es otra que la vida humana. Y este es el *a priori* a que Ortega quería referirse en el texto más arriba citado. La teoría analítica de la vida humana es, en efecto, una «construcción» *a priori* con respecto al conocimiento concreto de la historia, si bien todo su valor se funda a su vez en lo que Ortega ha llamado alguna vez (aunque no exactamente en el sentido que ahora le damos) «método de concretación». Quiero decir que tal «construcción» está sosteniendo, revalidando constantemente la verdad de sus *teoremas*, su evidencia, en la contemplación y, en última instancia, en la *experiencia* de *mi* propia vida (y, claro es, también en las del prójimo, en cuanto me son asequibles, aunque ellas no puedan ser ya instancia última ni de ellas pueda tener una *experiencia* en sentido estricto). Esto es lo que llamábamos «sistema abierto». Los «lugares vacíos» que son los conceptos integrantes de esta teoría funcionan no sólo como los miembros ló-

gicos de una teoría —aunque también así—, sino además como *instancias* permanentes de impleción concreta, circunstancial y, por tanto, personal. Pero no debe interpretarse esta relación como algo paralelo a la relación de «comprobación por la experiencia», de las teorías científiconaturales —«un saber *a priori* confirmado por un saber *a posteriori*», según la propia interpretación orteguiana del conocimiento físicomatemático—, pues en la teoría de la vida humana la «teoría» misma es ya fruto y expresión de la *experiencia* más radical e integral, que es el propio vivir —es más, forma parte esencial de ese vivir—. Lo cual significa que ese *a priori* teorético es relativo al doble auténtico *a priori* del «corazón» y de la «libertad», tan repetidamente mencionados —recuérdese especialmente la *justificación* como principio interno de la filosofía—. Por otra parte, lo que se obtiene como «contenido» de esta teoría no son «leyes inmutables», sino una estructura de «constantes funcionales». Etcétera. Diríamos, pues, que la *teoría de la vida humana* es una «teoría dinámica» —valga la expresión—, con lo cual queremos subrayar su doble condición de ser rigurosa *teoría*, pero a la vez de serlo *en acción*, o, como dice también Ortega, de ser *ejecutiva*. En una palabra, se trata de un nuevo modo de *teoría*, en el que, sin perderse nada de la esencia de la misma —es decir, sin que deje de ser riguroso *conocimiento*, por tanto, racional y *sometido a prueba*—, se gana en cambio en su valor de *realidad*, puesto que se le exige una permanente toma de contacto con esta, un constante estar entrando y saliendo de la teoría misma, del pensamiento, a la vida y de ésta al pensamiento, según se dijo en el párrafo anterior (se trata, recuérdese, del pensar «en perpetuo *modus ponendo tollens*» o pensar «alerta»; esto es, con otro nombre, de la *razón viviente*), y en este sentido hablamos de una «teoría dinámica».

¿En qué consiste, pues, la dialéctica *vital* o *histórica*, como estructura *real* de la vida y de la historia? Pues simplemente en el hecho de que el hombre «va siendo» y «des-siendo», y en que eso que «va siendo» en cada momento lo es *porque* antes ha sido *otra cosa* y «en vista de» que ha sido otra cosa, la cual, justo por *haberla sido*, no puede volver a ser. ¿Por qué —se preguntará— *no puede*? La razón (una de las razones, la que ahora más nos interesa) es que todo lo que el hombre, en cada momento, *es —hace—*, lo es porque «*ha querido*» serlo, esto es, porque se ha formado una imagen o proyecto de sí mismo que es el que trata de ir realizando. Ahora bien, vivir consiste

en ir descubriendo que ningún proyecto de vida es *suficiente*, ir encontrando las limitaciones de todos, ir sabiendo *por experiencia* —propia o ajena— que ninguno acaba de resolver los problemas humanos. De ahí que cada nuevo proyecto se forje «no sólo en vista de las circunstancias», sino, además, «en vista de» lo que ya se ha sido, de los proyectos de vida anteriores, que, por haber demostrado su *insuficiencia*, hacen metafísicamente imposible que el hombre trate de re-instalarse en ellos y le obligan a forjar *otros*. «Se procura que el nuevo proyecto evite los inconvenientes del primero. Por tanto, en el segundo sigue actuando el primero, que es conservado para ser evitado. Inexorablemente el hombre evita el ser lo que fue. Al segundo proyecto de ser, a la segunda experiencia a fondo, sucede una tercera, forjada en vista de la segunda y la primera, y así sucesivamente. El hombre «va siendo» y «des-siendo» —viviendo—. Va acumulando ser —el pasado—: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias»²⁴⁸. De este modo «las formas más dispares del ser pasan por el hombre», a quien por eso llama Ortega el «peregrino del ser», el «sustancial emigrante».

Pues bien, la dialéctica de la razón histórica deberá amoldarse a esta dialéctica de la vida o de la historia. «Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino precisamente de la historia —es la *Realdialektik*, con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey—.» Sabemos, pues, que el nexo que determina el sucederse de los hechos humanos es el de *justificación*. Ahora bien, este saber —que es una proposición perteneciente a la teoría analítica de la vida humana y, por tanto, *a priori* con respecto al saber histórico concreto— necesita *llenarse* con el conocimiento de las efectivas justificaciones que han constituido la «melodía de experiencias» de la vida histórica. Por eso, se pregunta Ortega: «¿En qué consiste esa dialéctica que no tolera las fáciles anticipaciones de la dialéctica lógica? ¡Ah!, eso es lo que hay que averiguar sobre los hechos. Hay que averiguar cuál es esa serie, cuáles son sus estadios y en qué consiste el nexo entre los sucesivos»²⁴⁹. —Y este saber de la razón histórica será, claro está, un saber *a posteriori*—. Hay, pues, una *razón histórica* que podemos llamar abstracta y *a priori*, pero que no acaba en sí misma, que lleva en sí la exigencia de completarse o *cumplirse* en una razón histórica concreta y *a posteriori*. Son, no *dos* razones históricas, sino dos partes o estadios de la razón histórica única que se exigen y complementan

mutuamente. Por ejemplo: «el carácter simplemente progresivo de nuestra vida» —a que nos referíamos más arriba— «sí es cosa que cabe afirmar *a priori*, con plena evidencia y con seguridad incomparable a la que ha llevado a suponer la improgresividad de la naturaleza, es decir, la «invariabilidad de sus leyes». El mismo conocimiento que nos descubre la variación del hombre nos hace patente su consistencia progresiva»²⁵⁰. Pero que ese progreso sea «hacia lo mejor»... «solo podrá decirlo *a posteriori* la razón histórica concreta. Esta es la gran averiguación que de ella esperamos, puesto que de ella esperamos la aclaración de la realidad humana y con ello de qué es lo bueno, qué es lo malo, qué es lo mejor y qué es lo peor»²⁵¹. Es decir, que si, por una parte, el funcionamiento de la razón histórica *en concreto* requiere la previa construcción analítica que lo oriente y dirija, o teoría de la vida humana, por otra, sus averiguaciones reobran sobre esta teoría y permiten su constante ampliación y afinamiento. El método de la razón histórica es, pues —repetimos una vez más, ahora desde otro ángulo—, un «pensar de ida y vuelta», y, también en este sentido, *dialéctico*. (Notemos de paso que en las líneas de Ortega últimamente transcritas está implícita también la *última* justificación de todo el ejercicio de la razón y, con él, de todo el método: todo el esfuerzo cognoscitivo va enderezado, en efecto, como a su último fin, al conocimiento de «qué es lo bueno y qué es lo malo, qué es lo mejor y qué es lo peor», es decir, a lo que el hombre verdaderamente *necesita* saber para poder vivir; porque el hombre no simplemente quiere vivir, sino que quiere *vivir bien* —o, como dice Ortega en un ensayo al que después nos referiremos, no sólo quiere «estar en el mundo», sino «estar bien» en él: *bienestar*.)

En la cuestión del método de la razón histórica, y en virtud de que la vida es convivencia y nivel histórico, va envuelta toda la problemática de *lo social*, en la que Ortega penetró tan agudamente. El hecho elemental de que «el individuo humano no estrena la humanidad» —como el animal su especificación, siempre la misma—, sino que «la que en él comienza a desarrollarse parte de otra que ya se desarrolló» y que, por tanto, «no tiene él que inventar», puesto que ya fue inventada por otro, y en la que él se encuentra desde luego instalado cuando inicia «su individual desarrollo»; ese hecho elemental, negador de todo adanismo, nos sitúa ya dentro de aquella problemática. Si uno se pregunta, en efecto, «por qué su vida es así y no

de otro modo, le aparecerán no pocos detalles originados por un incomprensible azar. Pero las grandes líneas de su realidad le parecerán perfectamente comprensibles cuando vea que él es así, porque en definitiva es así la sociedad —«el hombre colectivo»—, donde vive, y a su vez el modo de ser de ésta quedará esclarecido al descubrir dentro de él lo que esa sociedad fue —creyó, sintió, prefirió— antes, y así sucesivamente. Es decir, que verá en su propio e instantáneo hoy, actuando y viviente, el escorzo de todo el pasado humano»²⁵². La intervención decisiva de lo social en la vida del hombre y en la historia cristalizó, como sabemos, en Ortega, a los efectos del método histórico, en el famoso «método de las generaciones». Pero lo que ahora nos importa es meramente destacar que el hecho de la *socialidad* del hombre interviene esencialmente en el «sistematismo» de la historia, y por ello en la intelección de su *dinamismo*, cuya causa y motor primordial ve Ortega precisamente en el juego de las generaciones —esto es, en el hecho de que «en todo *hoy*» coexistan «tres hoy» tres generaciones distintas «solapadas», con sus respectivos sistemas de «vigencias», etc.—, por lo que la generación, «compromiso dinámico entre masa e individuo», es para él «el concepto más importante de la historia» y «el gozne sobre que esta ejecuta sus movimientos». (La temática de las «crisis históricas» pertenece a la misma constelación de conceptos.)

Que la historia es sistema quiere decir, en primer lugar, que lo es la realidad histórica, la historia como *res gestae*: «el sistema de las experiencias humanas, que forman una cadena inexorable y única» —en otros lugares dice Ortega, por eso, que toda historia es historia universal y que «la canción de la historia hay que cantarla entera»—. «De aquí que nada pueda estar verdaderamente claro en historia mientras no esté toda ella clara» y, por consiguiente, mientras «la historia como *cognitio rerum gestarum*» no sea también sistemática. El sistematismo de la primera «reobra y se potencia» en la segunda. (Ahora bien, este último sistematismo es, como decimos más arriba, todavía un *desideratum*, la verdadera meta de la razón histórica.) Esa historia postulada «es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida», y por ello «es ciencia del más riguroso y actual presente, pues ¿dónde, si no, íbamos a encontrar ese pasado que se le suele atribuir como tema?»... «El pasado no está allí, en su fecha, sino aquí, en mí. El pasado soy yo —se entiende—, mi vida»²⁵³. La misión de la *razón histórica* —que es la razón sin más, puesto que es la razón misma de la vida y de la

historia— consiste en elevar a transparencia intelectual, conceptual, ese sistematismo de lo real, o, diríamos, lograr que la realidad se haga transparente a sí misma en su verdad. Pues de esto se trata: de la «verdad verdadera», que hoy no puede ser otra que esta, porque es la que la hora histórica reclama, la que *necesitamos*. No olvidemos en ningún momento que la razón es función de la verdad o no es nada: «Para mí —escribe Ortega— es razón, en el verdadero y riguroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con lo trascendente»²⁵⁴. Y si se pide que la razón sea histórica —que sea, por tanto, *lo que es*, que sea *auténtica* razón— es porque de ella esperamos «una nueva revelación». La respuesta al actual preguntarse del hombre por «su desilusionado vivir» no puede ser otra que «el descubrimiento de la trayectoria humana, de la serie dialéctica de sus experiencias», la cual, ciertamente, «pudo ser otra, pero ha sido la que ha sido y que es preciso conocer, porque ella es... *la* realidad trascendente. El hombre enajenado de sí mismo se encuentra consigo mismo como realidad, como historia. Y por vez primera se ve obligado a ocuparse de su pasado, no por curiosidad ni para encontrar ejemplos normativos, sino porque *no tiene* otra cosa. No se han hecho en serio las cosas sino cuando de verdad han hecho falta. Por eso es la sazón, esta hora presente, de que la historia se instaure como razón histórica»²⁵⁵. Y esa razón es «no una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente *lo que al hombre le ha pasado constituyendo la sustantiva razón*, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías»... «La razón histórica es, pues, *ratio*, *lógos*, riguroso concepto»... «Al oponerla a la razón físico-matemática no se trata de conceder permisos de irracionalismo. Al contrario, la razón histórica es aún más racional que la física, más rigurosa, más exigente que esta. La física renuncia a entender»... «Es más: hace de esta ascética renuncia su método formal»... «La razón histórica, en cambio, no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: ve cómo se hace el hecho»²⁵⁶.

Muchos años después todavía insistirá Ortega en este carácter rigurosamente *racional* de la razón histórica, para la cual «dejan de ser irracionales no pocas cosas que antes sufrían esta peyorativa calificación», llegando a afirmar que «la razón histórica, dispuesta a tragarse la realidad sin ascos ni escrúpulos, se las arregla para dar un

dintorno de racionalidad al azar mismo, demonio de lo irracional y *ci-devant* enemigo de la historia»²⁵⁷. Y también que «la razón histórica es la base, fundamento y supuesto de la razón física, matemática y lógica, que no son más que particularizaciones, especificaciones y abstracciones deficientes de aquella»²⁵⁸.

En cuanto a la manera de «operar» *en concreto* la razón histórica, ya sabemos que se funda en buscar los nexos de justificación, lo que hace de ella una *razón narrativa*. La averiguación del ser más íntimo de una realidad humana exige... «contar» cómo ocurrió, «contar una historia» o «un cuento, bien que verídico», que es como los hechos humanos *en verdad* se producen y, por tanto, de la única manera que se *comprenden* o *entienden*. «De donde se deduce inapelablemente que la narración es una forma de la razón en el sentido más superlativo de este nombre»... «La razón histórica, que no consiste en deducir ni en inducir, sino lisamente en narrar, es la única capaz de entender las realidades humanas, porque la contextura de estas es ser históricas, es *historicidad*»²⁵⁹. Claro está que la cosa no es tan sencilla como a primera vista parece, pues lo que con esas llanas palabras se está postulando es una compleja técnica que permita *ver desde dentro*, una apelación a la intuición y a una intuición no fenomenológica, sino más bien lo contrario: no se trata aquí, en efecto, de *esencias* buscadas mediante la «reducción» (*Einklammerung* o *epokhé*) o «desconexión» del hecho de su contexto «existencial», sino al revés: de insertar el hecho en ese contexto, de «sumergirlo en el dinamismo» originario «de la vida en que brotó». En suma, el método de la razón histórica o narrativa nos propone la más difícil de todas las tareas, a saber: la de intentar *re-vivir* un hecho que ni siquiera pertenece a nuestra vida y que puede pertenecer incluso a vidas lo más remotas posible de la nuestra; la de instalarnos, pues, en otras vidas, transmigrar a ellas, saliéndonos de la nuestra propia; una tarea, en fin, tan difícil que es imposible. Pero ello no es razón para que no se intente, pues imposible es en principio todo lo que el hombre, «animal utópico» por excelencia, pretende y hace. Imposible no significa aquí, claro es, que no se pueda hacer en alguna medida, sino que no se puede hacer *en plenitud* aquello que se pretende. Ahora bien, son posibles «aproximaciones». En este caso, el órgano de esta posibilidad es la *imaginación*, que también define al hombre. Pero lo que más propiamente lo define es su *indigencia*,

no, pues, lo que tiene, sino lo que *necesita* y, por tanto, *no tiene o le falta*, pero por lo cual, quiera o no, tiene que afanarse. Por eso «toda categoría o concepto sobre la realidad humana tiene que ser una magnitud escalar», porque «la realidad a que ese concepto se refiere, aun siendo efectivamente esa realidad que es, tiene, en unas y otras veces, mayor o menor plenitud de sí misma»²⁶⁰. Y así ocurre con el conocimiento en general y con el intento de conocer los hechos humanos *desde dentro* en particular. El método histórico tendrá, pues, que idear los procedimientos o técnicas más eficaces para conseguir su finalidad esencial, que es la *reviviscencia* de los hechos humanos. Ahora bien, todo hecho humano con «eficiencia» histórica —quiero decir, todo hecho pasado que de algún modo haya perdurado socialmente— fue en su origen un hacer y una invención individual, que después adquirió una «vida» social o *vigencia*. Pero eso significa que desde ese momento comenzó su proceso «degenerativo», su proceso de irracionalización y «petrificación». La reviviscencia del hecho exige, pues, retroceder a aquel su momento originario, reconstruyendo la serie de las peripecias que lo han traído hasta nuestro presente tal como en él nos es dado; esto es, «dar razón» de él a través de sus «razones» —que son las «formas» sucesivas porque ha ido pasando, su *trans-formación* o *meta-morfosis*—, volver a *racionalizarlo*, hacérselo *comprensible*. En suma: retrotraer el hecho a su *status nascens* —que es donde está su *verdad o autenticidad*—, *re-generarlo*. En este sentido concreto, el método histórico es *genético*. «Para elucidar bien la genuina realidad de toda actitud humana radicalmente peculiar —sea la que sea— es preciso sorprenderla en la hora original de su nacimiento, cuando es lo que es en toda su pureza, cuando aún consiste solo en lo que tiene de nuda invención y creación y aún no se ha funcionalizado, oficializado, socializado y más o menos burocratizado»²⁶¹.

Ortega ha puesto en práctica su método en diversas ocasiones y a propósito de diferentes *hechos humanos*: lo ha practicado con el hecho humano que es la *caza* (en el *Prólogo* al libro del Conde de Yebes), con el hecho humano que es la pintura de Velázquez (en *Papeles sobre Velázquez y Goya*), con el hecho humano que es la filosofía —«melodía de experiencias intelectuales»— (en el *Prólogo* a la *Historia de la Filosofía*, de E. Brehier, y, sobre todo, en *Origen y epílogo de la Filosofía*), con el hecho humano que es el *saludo* (*Me-*

ditación del saludo, capítulo IX de *El hombre y la gente*) y, en fin, con el hecho humano que son las palabras, el lenguaje (en varios lugares, pero también, sobre todo, en esta última obra). Y precisamente es en el lenguaje donde Ortega cree encontrar más claramente acusados esos caracteres «degenerativos» de los hechos humanos cuando se socializan. El lenguaje es para Ortega solo una serie de *usos* (y el *uso* es la esencia misma del hecho social). Pero los usos se caracterizan por su *falta de sentido*, y no lo tienen porque «lo han perdido»: son, pues, «*supervivencias*» o «petrefactos», lo cual supone que en algún momento «fueron auténticas vivencias», es decir que tuvieron *sentido*. Y se trata de remontarse a él, de hacerlos «inteligibles». Cuando el uso es una palabra, esa operación se llama buscar su *etimología*; pero Ortega advierte que la etimología no es privativa de las formas lingüísticas, sino que todos los usos la tienen y, por ello, «todos los actos humanos», pues «en todos ellos más o menos intervienen los usos». Es el uso, pues, el que propiamente tiene etimología y las palabras no la tienen «porque sean palabras, sino porque son usos». «Pero esto nos obliga a reconocer y a declarar que el hombre es constitutivamente, por su inexorable destino como miembro de una sociedad, el *animal etimológico*»²⁶². De ahí que Ortega diga que la etimología «es el nombre concreto de lo que más abstractamente suelo llamar «razón histórica». Lo que ocurre es que el pasado, que nos llega a través de multitud de vestigios, señales e indicios, muy principalmente «nos llega en nombres», en palabras, por ser el hombre el «animal locuente».

No podemos detenernos aquí en la doctrina sociológica de Ortega, condensada especialmente en su teoría de los usos, ni tampoco en su teoría del lenguaje, en última conexión con aquella, por ser «la lengua el hecho en que más clara y puramente se dan los caracteres de la realidad social». Ambas las expone principalmente en *El hombre y la gente*. Solo apuntaremos que, para él, en el hecho del lenguaje no es lo esencial el hablar, sino algo previo que es el decir, al que el *uso* de las palabras está originariamente vinculado como a su *contexto* real, del cual es solo el hablar una pequeña parte. El lenguaje como hecho humano es —como todo lo humano— situacional, circunstancial. Y lo mismo que ha sido expuesto acerca del *uso* de las ideas o conceptos y de su significación *ocasional* es estrictamente aplicable al *uso* de las palabras —el pensar es ya un lenguaje interior—. Toda palabra es también ocasional, esto es, inseparable en su significación de «quien la

dice, de a quien va dicha y de la situación en que esto acontece». Las significaciones de ellas —de las palabras— sepultadas en los diccionarios son solo el «esqueleto de su efectiva significación». (Antecedentes de esta idea en *Del Imperio Romano: Diccionario y circunstancia* y en *Miseria y esplendor de la traducción*.) Como el concepto tiene un «esquema abstracto» —y correspondiente a éste—, la palabra tiene un «esquema significativo» que es también abstracto (más precisamente: el «esquema abstracto» del concepto es el «esquema significativo» de la palabra). «La lingüística tuvo que comenzar por aislar en el lenguaje real» esos esquemas, pero ya empieza a ser —con la estilística— lo que debe ser, al incorporar al estudio del lenguaje esos elementos extraverbales y situacionales que integran su más íntima realidad. No obstante aún se está en una fase muy incipiente, y Ortega postula una nueva lingüística; concretamente: una «disciplina básica de todas las demás que integran la lingüística y que llamo *Teoría del decir*», por ser el decir la función originaria y previa, como hemos indicado, «anterior al hablar y a la existencia de una lengua». Hace notar, por una parte, que el habla «no consiste sólo en palabras» o «fonemas», sino además y esencialmente en gestos —«hablar es gesticular»—, y no sólo en gestos externos, sino también en lo que llama «gesticulación interna» (de la que cree brotan los propios fonemas concretos de cada pueblo, en los que se *expresaría* lo más íntimo de él, su «alma» misma); pero, por otra parte, el lenguaje no se compone sólo de lo que se expresa, sino también de *silencios*, de lo que se calla, bien porque sea *en sí* «inefable», bien porque lo sea actualmente, aunque no en sí —por ejemplo, por ser más de lo que se *puede* decir al mismo tiempo—, bien porque se da «por sabido», o bien, incluso, porque se calla «deliberadamente», porque no se *quiere* decir.

Lo que ahora nos interesa advertir es cómo todos estos hechos, que dan al lenguaje esa preeminencia y como inmediatez, a los efectos de la *presencia* de lo histórico, llevan a Ortega a afirmar que es la lingüística el «instrumento de recuperación histórica» más perfecto que hoy poseemos —aunque, como hemos visto, aún no lo sea demasiado— y a identificar, por otra parte, la *etimología* con la *razón histórica*. La búsqueda del *étymon* es la búsqueda de la autenticidad de cada hecho humano, el camino hacia su *status nascens*, su *reviviscencia*, su *reducción al contexto real* o su *sumersión en el dinamismo de la vida en que surgió* —todas ellas son expresiones sinónimas—.

A propósito de una de estas operaciones reductivas realizada por él (la aclaración de la etimología del vocablo «hígado» —*ficatum*—) para ofrecer un pequeño ejemplo de cómo funciona la razón histórica, describe su método como sigue: «Desde nuestra vida que es el absoluto presente, y aprovechando cuantos datos, esto es, huellas, restos, residuos, señales podamos reunir, hemos de ir reconstituyendo la serie de presentes que tuvo esa palabra, y cuyo conjunto forma su pasado; tenemos, pues, que representarnos, que volver a hacerlos presentes, que resucitar esos presentes fenecidos, y esto quiere decir que necesitamos vivir nosotros esas formas que dejaron de vivir. Toda historia es reviviscencia de lo que parecía muerto» ²⁶³.

Resumamos esta exposición con vistas a nuestro tema presente —es decir, acentuando los puntos que para él resultan más directamente relevantes—:

El método de la razón histórica no es ni deductivo ni inductivo (ya muy tempranamente, en 1913, rechazó Ortega la inducción y la deducción, como «métodos indirectos» en los que la verdad nunca es «vista», porque «toda proposición mediante ellos lograda funda su certidumbre a la postre en las leyes formales» de la lógica —vid. *Sobre el concepto de sensación*, O. C., I, 252); no es un método *explicativo*, pero tampoco es *descriptivo* en el sentido de Husserl (ni menos en el de Dilthey). La visión *real* implica la reducción de lo visto a la *realidad* en que necesariamente todo va inserto y articulado —la vida—, y como la estructura y «sustancia» última de ésta es *dramática*, la visión *real* de algo incluye *ipso facto* a este algo dentro de una perspectiva dramática. Por eso, en vez de «explicar» ese algo por *reducción* a sus elementos, o de «describirlo», en desconexión *existencial* —es decir, en descripción *esencial* tras la *reducción* fenomenológica—, aquí hay que hacer algo, no solo distinto, sino inverso a ambos métodos de conocimiento. Frente a la «explicación» atomística —que trata de entender el todo por las partes—, la *comprensión* por el *sentido*, que consiste en entender la parte por el todo. Frente a la reducción fenomenológica —que desconecta y *fija*—, la *reducción* vital de todo hecho al gran hecho, al único hecho riguroso y originario que es la vida concreta. Es decir: *conexión universal* y *dinamización del hecho*. El nexo de intelección o evidencia viene dado aquí por la *evidencia del motivo*. Todo hecho humano *viene de y va a*, y esta doble conexión dinámica, este carácter transitivo no es algo externo al hecho.

sino que él *consiste* en eso y nada más. Habrá pues que co-pensar en todo hecho aquello que lo ha originado (su *por qué* o «causa») y aquello a que se dirige (su *para qué* o fin). Pero la palabra «causa» es impropia —y aun la palabra «fin»—, pues no significa nada parecido a una efectiva «causación», sino que se trata, como sabemos, de una *motivación*, del nexó justificativo. Si se quiere hablar de causa, esta sería aquí la «causación» esencial. Por eso, la razón histórica es *narrativa*. Pero la necesidad *sistemática* inherente a la verdad —cuyas diversas raíces hemos ido viendo— hace que la razón histórica no pueda ser *solo* narrativa, sino que sea también, a la vez, constructiva o analítica. En suma: la «historia como sistema», como meta, y la «teoría analítica de la vida humana» como instrumento directivo «*a priori*» —si bien se trata de una «construcción» dada por la realidad misma y, por ello, tiene siempre el carácter de «sistema abierto»—. Al ser el hombre *variación sustancial*, pero inteligible, sin embargo, esa intelección ha de venir impuesta por la serie *real* de las variaciones y, además, ha de quedar en disponibilidad —*apertura*— de aceptar cualesquiera otras futuras. Las variaciones mismas de lo humano dan su *ley*. En esa *ley* (si no, no lo sería) hallamos desde luego ciertas *constantes* —como tales, abstractas—, con las que elaboramos la «teoría analítica». Pero tales *constantes* no son ni pueden ser sino *funciones*, y, por tanto, no pueden ser aprehendidas sino por medio de conceptos móviles —en el doble sentido de «ocasionales» y «escalares»—, o bien (es la misma cosa) por medio de conceptos abstractos, pero como puras instancias permanentes de *impleción* concreta. La óptica de la razón histórica ha de ser ella misma dinámica, móvil, como la realidad que trata de aprehender, y esto sólo puede lograrlo *viviendo* y *reviviendo* constantemente esa realidad, siendo una razón *viviente*. Por eso la teoría de la vida humana es a la vez *abstracta* y concreta, tiene que estar transitando sin cesar de la abstracción de sus esquemas conceptuales a la concreción de los *hechos*, al *feri* de la vida misma (de la mía, que es la últimamente *real*, pero también, desde ella, «transmigrando» virtualmente a las de los «otros»). Es, pues, abstracta, no para quedarse en ello, sino justamente *para* poder *concretarse*, y esa concreción ha de ser *personal*. Los «lugares vacíos» de sus conceptos o instancias esquemáticas son sólo el «aparato» necesario *para* que cada cual pueda llenarlos «con su personal autobiografía».

El método de la razón histórica responde, pues, a las tres exigen-

cias de todo auténtico saber *teorético* y, sin embargo, *real* —hasta donde puede serlo la teoría—, que corresponden a tres grados de *contacto* con la realidad, de proximidad a ella:

1.º *Vivirla* (contacto máximo, intimidad máxima con la realidad, ad, pero pre-intelectual).

2.º *Verla*, ponérsela delante, ella misma, *en persona* (intuición).

3.º *Pensarla* (traducir la visión o intuición en *conceptos*).

Cada uno de ellos implica el anterior, si se ha de cumplir en plenitud. Es decir, que para que un pensamiento sea *verdadero*, ha de ponerse previamente *delante* el hecho que pretende pensar, y, para ello, previamente, intentar *vivirlo* (y aún cabe hablar de un pre-requisito, que es *necesitar pensarlo*). Como esto último —el vivirlo— no es rigurosamente posible no tratándose de un hecho de la propia vida, se ensaya entonces *revivirlo* —*reviviscencia*—, instalarse virtualmente en la vida y situación en que el hecho brotó. La Historia no es sino el ensayo metódico de estas *transmigraciones*. Por eso no se puede ir a ella pertrechado con ninguna *idea* de la razón que no sea la vida misma como *razón*, porque cualquiera otra resultará una mera forma histórica particular de *razón* no congruente con otras formas históricas diferentes, y, por tanto, incapaz de aprehender o comprender aquellas «formas de vida» dentro de sus cuadros conceptuales rígidos. Sólo una razón *abierta y móvil* como la vida misma, y dispuesta a recibir de ésta su *ley*, es capaz de este difícil menester. De ahí el imperativo de ver el hecho en su *status nascens*, único medio de tomar contacto con su realidad, esto es, de *repristinarla, re-presentárnosla* o hacérmola presente —traer el hecho a *presencia*, que es, como insistiremos todavía, la definición misma de la verdad—. Tratándose de hechos algo o muy lejanos en el tiempo, ello exige transitar a través de los diversos *presentes* por que el hecho pasó hasta llegar al primero, al originario, al momento en que fue, en rigor, presente absoluto, es decir, creación, invención y auténtica necesidad de un individuo concreto —*status nascens*—. Podríamos decir que la *verdad* de ese hecho sólo se cumple plenamente en la coincidencia de su presente con el nuestro, es decir, haciendo que el *presente absoluto* de *este* momento de mi vida consista en un des-vivirse por vivir el presente absoluto que fue el hecho que intento comprender.

Vemos, pues, cómo y por qué el método de la razón viviente o histórica es también el de la verdad, y cómo y por qué, por consi-

guiente, la adecuación de la perspectiva intelectual viene esencialmente condicionada por el *dinamismo* de la perspectiva real completa. No perdamos de vista, sin embargo, que todo eso que el método prescribe se traduce en ciertos haceres nuestros —las operaciones intelectuales correspondientes— y que estos haceres necesitan también, como todos, de justificación, y tienen su función, razón de ser e inteligibilidad *dentro de nuestra vida*, o sea, que están ellos mismos intrínsecamente afectados por el dinamismo de ésta, el cual es, como repetidamente se ha señalado, en su más íntima consistencia, *dramático*. En virtud de este dramatismo resulta que todas nuestras ideas, en cuanto «acciones vivientes», no sólo han de funcionar dentro de la estructura justificativa que es nuestra vida, sino que además, y *por debajo* todavía de la justificación expresa, es decir, fundamentando a ésta, hay que buscar su raíz «dramática», su «*supuesto activo*», en la *creencia* o creencias que las sustentan, y que son el verdadero substrato de toda ejecutividad —por tanto, también de la del pensamiento—, por lo que Ortega, en *La idea de principio en Leibniz*, las llama *draomas*, a diferencia de los *ideomas*, que son sólo y puramente *ideas* (en el sentido de lo que Meinong llamó *Annahmen*, o «asunciones» —dice Ortega—, pero con la diferencia esencial de que el *ideoma* no se opone al «juicio lógico», como la *Annahme* de Meinong, sino a la «acción viviente»). «Ideoma» es «lo opuesto a acción viviente, en que el hombre, no sólo «tiene una idea», sino que *la es*, dándose o no cuenta de ello. El ideoma, cuando es puesto en actividad, cuando funciona ejecutivamente»... «se convierte en una efectiva realidad y es un *draoma* o *drama* (de *drao*: actuar)» ²⁶⁴. Podríamos decir entonces, usando de esta nueva terminología, que toda perspectiva intelectual adecuada, o sistema de *ideomas*, va sostenida y es dinamizada o «actuada» por un sistema de *draomas* —el que nuestra vida es en su último estrato—. O, como dice Ortega, que toda filosofía, «es siempre dos». Ahora bien, el sistema de *draomas*, de creencias, que mueve todo nuestro hacer —incluido, repito, el pensar— como su «primer motor», es, ni más ni menos, la *verdad de nuestra vida* o su *autenticidad*, la cual es susceptible de grados, según la mayor o menor adecuación o concordancia entre lo que creemos y lo que hacemos —y cuando lo que hacemos es pensar, entre lo que creemos y lo que pensamos— (aparte, naturalmente, del grado de firmeza de las creencias mismas, carácter radical e incontrolable que no está ya, en principio, en nuestro arbitrio). La adecuación de la

perspectiva intelectual o verdad de nuestros pensamientos, depende, pues, de la *verdad de nuestra vida* o *autenticidad*; es, diríamos, un «modo» peculiar de autenticidad, cuyo cumplimiento y posibilidad resulta depender, a su vez, de su adecuación a la realidad. Pero la autenticidad o verdad de la vida no es otra cosa que la «coincidencia consigo mismo», «fidelidad a sí mismo» o «fidelidad al destino personal», lo que, en el orden de la perspectiva —en cuanto ésta incluye necesariamente una «dimensión» intelectual—, se llama «fidelidad al propio punto de vista». Vemos, pues, una vez más, cómo todos los «camino» de la verdad vienen a converger en esta instancia última de la *autenticidad* y a mostrar la necesidad del doble imperativo —«claridad» y «seguridad»— ya establecido en las *Meditaciones*: fidelidad a las cosas y fidelidad a sí mismo. Un doble imperativo que es *doble*, en efecto, pero que es *uno* —esto es, que son dos lados de una misma profunda exigencia: la de la *vida como verdad*.

Al mismo punto nos conducirían cualesquiera otras consideraciones que en torno al dinamismo de la perspectiva y a su relación con la verdad pudieran todavía hacerse —aunque casi todo lo esencial ya ha sido tenido en cuenta—. Por ejemplo, el postulado orteguiano de una «técnica intelectual» que permita ver la realidad «*sub specie instantis*» —«tras veinticinco siglos de adiestrarnos la mente para contemplar la realidad *sub specie aeternitatis*»—²⁶⁵ postulado que ha quedado explicado, pero sobre el que se podría insistir todavía para arrancarle algún sentido nuevo y algo diferente del que en su contexto inmediato tiene. Ese contexto es el de la significación «ocasional» de las palabras, y el postulado se funda allí en el hecho de ser la realidad de la vida «por esencia inestable, fugitiva, que llega y se va para no volver». Pero se puede aplicar igualmente, no ya sólo a la realidad de la vida como «objeto» de nuestra *visión* o pensamiento, sino al acto mismo de *ver* o pensar, que también es fugitivo y se produce en un *ahora* o presente concreto e incanjeable. Y entonces nos encontramos de nuevo con el método de «urgencia vital» que es, como sabemos, una exigencia del pensar circunstancial: aquella en virtud de la cual la verdad viene cualificada internamente por su *ahora*, lo que resume Ortega en la expresión: «verdad es lo que ahora es verdad», y también en su noción de la verdad como *presencia* —que aquí significaría *actualidad*, en el sentido concreto de presencia *temporal*—. Ahora bien, todo ello tiene sentido en tanto en cuanto reafirmamos la verdad a una *necesidad* huma-

na; y no ya sólo a la necesidad genérica que el hombre tiene de ella, y que se funda en la estructura misma de la realidad «vida humana», sino a la necesidad concreta que cada instante de esta trae consigo, es decir, al hecho de que cada momento de la vida exige *su* verdad —a lo que hemos llamado en otro lugar la «verdad debida»—. Y como la necesidad última, el *problema* último, de cada momento de nuestro vivir consiste en acertar con la decisión que él implica, o mejor, que él mismo *es*, y este acierto o desacierto viene dado por el *proyecto* dentro y en función del cual se ejecuta, y este proyecto, a su vez, da la medida de nuestra *autenticidad* (o falsificación), henos aquí de nuevo reducidos a esa instancia última a que todos los caminos de la verdad conducen.

Podemos resumir —el propio Ortega resume— esta doble dimensión del dinamismo de la perspectiva, que lleva al extremo su complicación, y que consiste en que no sólo la realidad vista o pensada se mueve constantemente, sino también, a la vez y por su cuenta, el «punto de vista», es decir, el pensar mismo (aparte de que intente o no acompañar su movimiento al de la realidad —y claro está que la norma metódica estriba, como se ha dicho, en la «sincronización» de ambos movimientos—) en estas palabras: «sea nuestro lema: *Mobilis in mobile*».

V

LA «ILUMINACION» DE LA PERSPECTIVA INTELLECTUAL

1. *Creencia y verdad*

Hemos dicho que el método era *itinerarium mentis in veritatem* y hemos caracterizado ese itinerario o camino como un «proceso de evidenciación». Podríamos haberlo llamado también «proceso de iluminación», o «proceso de descubrimiento» o de «patentización» o, incluso, «proceso de liberación hacia sí mismo» —en el sentido preciso que explicaremos—. Cada una de estas denominaciones alude a alguno de los aspectos esenciales de la verdad. Se trata siempre de un avanzar de la mente hacia ella, de un afanarse en su búsqueda, de un inventar los *procedimientos* —el *proceder* o *proceso*—, los «ardides», «estrategias» o «estrategias» para «sorprenderla». Ello supone: 1.º, que no la tenemos (pues, de tenerla, no la buscaríamos); 2.º, que no es fácil de alcanzar, que es furtiva, ocultadiza, esquiva (pues, de no serlo, no serían menester tantas cautelas y rodeos, tanto esfuerzo e ingenio para su aprehensión); 3.º, que la necesitamos (pues sólo así se comprende que nos fatiguemos tanto en su hallazgo). Los tres supuestos han sido ya, en diversos respectos, comentados a lo largo de este estudio. Ahora bien, el no tener la verdad no es la total situación originaria del hombre. Quiero decir que, si la vida *necesita* de ella —y sabemos que así es, radicalmente—, no habrá vida sin verdad, en alguna medida. Pero también ocurrirá lo inverso, pues si la vida es necesidad de verdad, siempre le faltará esta, también en alguna medida. Tal duplicidad constitutiva de la vida humana es posible merced a que la verdad funciona dentro de aquella en dos niveles de profundidad —y

de eficacia— muy diferentes: el de la *creencia* (que es pre-intelectual) y el de la *idea* o concepto, el del pensamiento expreso o «conocimiento» —que es el «modo de pensar» en que históricamente, desde Grecia, nos movemos, y al que se refiere el problema de la verdad en su clásica definición de *adaequatio intellectus et rei* (pues esta definición no es, en efecto, una solución, sino el enunciado de un problema)—. *Estar* en una creencia, o en una serie o sistema de ellas, es, dijimos, nuestro modo de *estar en el mundo*, el modo de *sernos* la realidad y, por ello, también el modo de *estar en la verdad* (o, en su caso, *en la duda*, o en la *falsedad*, en el sentido de *falsificación*). Ese nuestro *estar* en las creencias es, pues, el modo de estar nuestra *vida* en la *verdad*, o la *verdad de nuestra vida*, y para ese modo de la verdad, que es, repito, pre-intelectual —al menos, para nosotros— no cabe plantearse el problema de la adecuación o coincidencia con la realidad, puesto que no hay en él *intellectus* que tenga o no que concordar con aquella. La «verdad» de la creencia, en cuanto creencia, consiste solo en que funcione eficazmente como tal, independientemente de su *contenido*. Pero como, por otra parte, las creencias siempre presentan grietas, huecos o «agujeros», y, además, ofrecen distintos grados de *firmeza* o *solidez*, y hasta pueden fallar completamente; como en todo caso, aun en el de la creencia o fe más arraigada, la vida no puede dejar de ser «perplejidad» y *problema*, es necesario que el pensamiento entre en «juego», que el hombre se forje *ideas*, que se entregue a la búsqueda de la verdad que *no tiene*, que *le falta*, y a esta verdad del pensamiento, de las *ideas*, es a la que se le exige que *concuerde* con la realidad. De donde resulta que la *verdad de la vida* no es sólo la de las creencias (quiero decir, la de las creencias «positivas»), sino también —y con mayor radicalidad, como veremos—, la de las *no creencias*, la de los *problemas*, o sea, la vida *como problema*. («El hombre se compone de lo que tiene y de lo que le falta», dice Ortega.) *La verdad de la vida que llamamos su «problematicidad» o inseguridad* —y no la que llamamos su dimensión de creencia o seguridad— *es, pues, el horizonte de la posibilidad de la verdad como verdad del pensar o de los pensamientos* —verdad del «conocimiento».

Comparativamente con la gravedad y última seriedad de la verdad de la vida —la de las creencias y la de los problemas (y al hablar de «problemas» en este plano radical ya se sobreentiende que no se trata de los intelectuales, sino de los vitales, si bien aquéllos brotan de és-

tos)—, la verdad de nuestras ideas o pensamientos, toda nuestra actividad intelectual, aparece como algo no definitivamente *serio*, es decir, como algo que sólo tiene la «seriedad» de un *juego* —el «juego de nuestras ideas», el que Ortega dice en algún lugar que es «seriedad» porque consiste en ordenar nuestras ideas en «series»—, si bien, como tal, haya que jugarlo «seriamente», esto es, con un escrupuloso respeto a sus *reglas*. Ese «juego» se llama *teoría*, y por eso, para Ortega, no tiene sentido que pidamos al hombre que *crea* en sus teorías. No puede creer en ellas, porque ellas no son cosa de fe o de creencia— y esto, por supuesto, reza también con el modo más plenario de teoría, que es la filosofía, y hasta quizá más esencialmente que con ningún otro—; no puede, pues, creer en ella, porque la teoría es, en el mejor de los casos, solo «el entablillado que ponemos a una fe quebrada»; no puede creer, porque lo característico de la verdad intelectual es alimentarse constantemente de *duda*, estar retrayéndose siempre de la duda a la *evidencia* y *poniéndose* nuevamente en duda, estar incesantemente *re-evidenciándose*. Pero ocurre que eso que en sí es «juego», *es un juego que hay que jugar*, que es de imperiosa *necesidad* jugar. Si el hombre «usa de sus dotes intelectuales en largo y desesperado esfuerzo, no es simplemente porque las *tiene*, sino, al revés, porque se encuentra menesteroso de algo que le falta y a fin de conseguirlo moviliza, claro está, los medios que posee»²⁶⁶. Pero ¿cómo se puede llamar juego, que es lo superfluo por definición, a algo que resulta ser una *necesidad* radical? Esta es la condición paradójica del ser humano —la verdad misma, desde Parménides, no es sino *para-doxa*, paradoja, que, en este caso, consiste en que para el hombre «precisamente lo superfluo es lo necesario». (En *Meditación de la técnica* —1939— Ortega llega ya a esta fórmula, que tiene en ese texto su expresión más radical y completa. Dice allí que «el concepto de *necesidad humana* abarca indiferentemente lo objetivamente necesario y lo superfluo», porque empieza por ser sumamente difícil distinguir entre lo uno y lo otro, ya que «el empeño del hombre por estar en el mundo» o vivir no es simplemente el de estar, sino el de *estar bien* o *bienestar*, y «solo siente como necesidades las condiciones objetivas del estar porque este, a su vez, es supuesto del bienestar»... «Sólo esto le parece necesario y todo lo demás es necesario sólo en la medida en que haga posible el bienestar. Por lo tanto, para el hombre sólo es necesario lo objetivamente superfluo. Esto se juzgará paradójico pero es la pura verdad. Las ne-

cesidades biológicamente objetivas no son, por sí, necesidades para él. Cuando se encuentra atendido a ellas se niega a satisfacerlas y prefiere sucumbir. Sólo se convierten en necesidades cuando aparecen como condiciones del *estar en el mundo*, que a su vez sólo es necesario»... «porque hace posibles el *bienestar en el mundo* y la superfluidad. De donde resulta que hasta lo que es objetivamente necesario sólo lo es para el hombre cuando es referido a la superfluidad. No tiene duda: el hombre es el animal para el cual sólo lo superfluo es necesario»²⁶⁷. Ya hemos visto diversas dimensiones de esa necesidad, y aún habremos de insistir sobre ella, pues se trata de algo que interviene intrínsecamente en la constitución de la verdad misma. Pero volvamos a la distinción entre la verdad de la vida y la verdad del pensamiento o del conocimiento.

Si estar *ya* en una creencia es *estar en la verdad*, toda vida, decimos, está ya en ella en alguna medida. Pero ¡cuidado!, porque en esta idea corremos gran peligro de extraviarnos si no precisamos bien lo que con ella quiere significarse. Según lo dicho, en efecto, parecería que nuestras creencias representan la verdad radical. Y así es, ciertamente, hasta el punto de que toda verdad *de pensamiento* o verdad de nuestras *ideas*, ante la creencia, resulta inválida, aun las más *evidentes* —con evidencia intelectual—: «lo evidente, por muy evidente que sea, no nos es realidad, no creemos en ello. Nuestra mente no puede evitar reconocerlo como verdad; su adhesión es automática, mecánica»... «Pero ahí está: la adhesión mental tiene como condición que nos pongamos a pensar en el asunto, que queramos pensar. Basta esto para hacer notar la irrealidad constitutiva de toda nuestra *vida intelectual*. Nuestra adhesión a un pensamiento dado»... «se convierte en algo dependiente de nuestra voluntad e *ipso facto* deja de sernos realidad. Porque la realidad es precisamente aquello con que topamos»²⁶⁸. (Ya hicimos notar esta dependencia en que está el pensamiento de la voluntad en el capítulo anterior). Es esta cuestión de la *evidencia*, en relación con la creencia y con la verdad, uno de los puntos difíciles, como digo, y será menester que nos detengamos en él para ver las distinciones precisas que hace Ortega a su propósito, sin las cuales no será inteligible su doctrina.

2. *Creencia y evidencia (presencia).—El problema de los «datos radicales» y la evidencia radical*

Se dirá, en efecto, que hay verdades en cuya evidencia *creemos* ciegamente, por ejemplo, la del principio de contradicción, base y fundamento de toda *evidencia* del pensamiento o evidencia racional, según la opinión universalmente recibida (aunque ya el hablar de creer *ciegamente* en una *evidencia* parece una «contradicción», si bien esta contradicción, resulte ser, según la interpretación de Ortega, la *verdad* de dicha presunta evidencia, como vamos a ver inmediatamente). Quien diga eso —respondería Ortega—, dice una verdad, pero no sabe que la dice. Porque, en efecto, la presunta evidencia del principio de contradicción —y, consecuentemente, la de todos los pensamientos o proposiciones que se fundan exclusivamente en él —es solo una creencia y, como tal, ciega. Pero esto significa, claro está, que no es una evidencia «racional». Es precisamente lo que Ortega, con agudísimo análisis, muestra en su obra póstuma *La idea de principio en Leibniz*, donde el concepto tradicional de *evidencia* es sometido a un examen a fondo. No podemos entrar de lleno en el complejo y enorme asunto —núcleo de su tesis de la «irracionalidad de los principios»—, pues constituye un tema capital de la obra y ocupa una gran parte de ella. Pero es inexcusable dar por lo menos un extracto de aquella parte de sus resultados que ahora más directamente interesa a nuestro tema.

Comienza Ortega por hacer notar que «en el orden lógico tradicional», que tiene, como es sabido, la estructura de una serie o series de proposiciones o «verdades» encadenadas unas con otras a partir de algunos *principios*, «cada proposición verdadera recibe su carácter de verdad de la anterior, y así sucesivamente», de modo que, «de no haber un término, quedaría la serie toda vacía de verdad. Hace falta que haya un comienzo y que en él esté ya todo el carácter «*verdad*» que va a fluir y llenar toda la serie»²⁶⁹. Pero eso indica que hay dos tipos de verdad: la de las proposiciones que son consecuencia de otras en las que fundan su verdad (fundamento al cual se reduce la prueba o demostración) —y a eso se llama precisamente su verdad, a su «ser consecuencia» y «ser probada»—, y la de los *principios*, los cuales, o no serán verdad, por faltarles este carácter, o lo serán en otro sen-

tido, puesto que «no tienen *fundamento*, que no son, por tanto, razonados» ni probados. Se dice entonces que son «verdaderos por sí mismos, esto es, no por una *razón*; que son *evidentes*». Ello nos da «dos sentidos del término «verdad» totalmente extraños uno a otro: verdad como razón y verdad como evidencia»²⁷⁰. Ahora bien, «consistiendo la verdad del pensar exacto en probar», resulta a la postre «que la verdadera verdad es la que tienen ciertas proposiciones que no se pueden probar, que son verdades *per se notae* o evidentes». Es decir, que esa «dualidad de sentidos en la noción «verdad»... «es una franca contradicción»²⁷¹. Esto por una parte. Por otra, si vamos a ver en qué consiste esa famosa «evidencia» de los principios, resulta que algunos de los tenidos por tales no lo son, porque suponen otros más «evidentes», y, por tanto, más «principios» —como sucede con los axiomas de Euclides, que suponen otros «axiomas implícitos»—; y, en fin, que los propios «primeros principios», el «primer principio» mismo, el de contradicción, fundamento último de toda evidencia racional, tiene una «evidencia que no es inteligible ni inteligente», sino que es «sumamente problemática y bastante ilusoria». Por eso Aristóteles, «que creía en él con maciza creencia», se enfada y apasiona y pierde la compostura propia del gran razonador o filósofo que era, ante la sola idea de que alguien pueda ponerlo en cuestión; de esa cuestión hace él una «cuestión personal». Y, sin embargo, nada hubiera sido más plausible, «filosóficamente», que hacerse cuestión de aquello en que se pretende fundar la filosofía entera: «Comenzar la ontología, mediante la cual vamos a ver si podemos averiguar lo que es lo Real o Ente, decretando que éste no puede simultáneamente ser y no ser, ser tal y no ser tal, es teóricamente arbitrario. Porque aún no sabemos ni siquiera si con nuestro pensamiento podemos llegar a él»... «Había de ser verdad el principio de contradicción para nuestras dicciones, y no garantizaría ello lo más mínimo que valga para lo Real. A este le trae sin cuidado todo lo que nosotros pensemos de él. Suárez lo dice muy bien: *Nullius rei essentia consistit in aptitudine ut cognoscatur*»²⁷². Esa reacción de Aristóteles, «como la de cualquier otro en caso parecido, no tiene nada que ver con nuestro lado intelectual y cognoscente, sino que es emotiva, furibunda. El hecho es paradójico hasta no poder más, pues acontece que precisamente cuando se trata del gran principio del conocimiento, la menor reserva u objeción a él hace que los hombres pasen instantáneamente de teorizar al otro polo de sí mismos :

a la pasión y a la cólera»²⁷³. Y es que, en efecto, para Aristóteles (y, claro está, no sólo para él, sino para todo hombre *identificado* con este principio hasta el punto de *sentir* su evidencia como su propio ser, y para todo pensador, desde que Parménides, deslumbrado por su *revelación*, lo erigió en principio absoluto del Ente y de la verdad) dicho principio funcionaba, más que como tal, como la fe de sus mayores, la fe colectiva en que vivía inmerso, y, consiguientemente, más como un «dios» que como un principio teórico o de conocimiento. «La 'evidencia' del principio de contradicción no tiene, pues, nada que ver con las exigencias de una teoría pura. Pertenece a los *idola fori* e *idola tribus*»... «De ahí el horror y el odio a los que le ponen reparos»... «Es el terror y la furia que siente el australiano cuando alguien toca la 'churunga' o piedrecilla sagrada a que, en su creencia, va unido su destino»... «El 'churunga' es para él el 'principio' que no hay que contradecir. No es una teoría inteligible, es una institución tradicional, un modo de la 'ciudad' o colectividad en que ha nacido y que desde niño ha visto respetar a todos»²⁷⁴. Pues bien, la «evidencia» del principio de contradicción «es el 'churunga' de la colectividad occidental desde Parménides»... «hay en Occidente la tradición 'evidente' de un dios de la no-contradicción». Tal evidencia no es un fenómeno noético. Tal principio no lo hemos «evidenciado», «intuido», «mostrado» o «razonado»: «Esa evidencia, más que de la intelección proviene de la lactancia»²⁷⁵. Los estoicos lo «sintieron» así, muy profundamente, y hacen expreso ese sentimiento al llamar a los principios «no «principios» ni verdades, sino «presunciones» o «asunciones» — *πρόληψις* («*prólepsis*») —, y a su contenido «opiniones o «sentencias comunes», — *κοιναὶ ἐννοιαὶ* (*koinaî énnōiai*)»... «Por eso *todos* los hombres tienen los mismos principios, hasta el punto que el criterio para conocer la «verdad» de un principio es... el sufragio universal»... «Es la filosofía del «sentido común». Se trata no de «inteligencia», sino de «*asunción ciega por sugestión colectiva*, como todo lo que se llamaba «evidencia»²⁷⁶. En suma, la evidencia es para ellos *catalepsia*, es decir, «hipnosis» colectiva. «Para el estoico, pues, se da en el hombre la verdad con un carácter puramente subjetivo de «sobrecoyimiento»... «Yo encuentro admirable el término. No se puede denominar más briosamente ese estar el hombre irremediabilmente cogido, preso, «poseso», por una creencia cuando ésta lo es plenamente. La relación del hombre con su creencia y ante ella no es de libertad. Es un «no poder menos» de

creerla. La creencia penetra en nosotros y se apodera de nuestra subjetividad antes de que el contenido de la creencia sea visto o entendido. No lo creemos, pues, *porque* nos es patente, perspicuo, entendido, sino al revés, nos parece patente, diáfano y con absoluto sentido *porque* ya éramos sus prisioneros»²⁷⁷. Lo que ocurre es que la «evidencia», si por un lado tiene ese carácter de «imposición» que «me fuerza y obliga» a reconocer lo «evidente», esto es, me «con-vence», «por otro, esa imposición o convicción se presenta con el aspecto de que estoy tocando, cogiendo, viendo, la realidad misma; por tanto, la verdad. Es mi acción sobre el objeto que llamo *capturarlo, concebirlo, comprenderlo*. De aquí el equívoco del término «comprensión» y *compre-hensible* que usa Cicerón y que significa tanto el coger yo la cosa como el ser sobrecogido por ella»²⁷⁸.

La venerable «evidencia» de la no-contradicción no es, pues, según esta interpretación de Ortega, más que una *creencia* ciega, una creencia colectiva. Y el decir esto casi es redundancia, pues como ya vimos, las creencias, cuando están hondamente arraigadas, siempre son colectivas. Ortega insiste en ello en el *Leibniz*, al contraponer la vida como creencia del hombre de fe a la vida como problema —ya sabemos que se trata siempre de magnitudes relativas, claro está—, que es «el destino trágico» del filósofo, el cual vive «*cayendo en la duda*»... «y teniendo que forjarse con propio, individual e intransferible esfuerzo la armadura ocasional, la tiritaña de flotación que es siempre la teoría a fin de no irse a fondo». En efecto: «La Filosofía no es más —no es tampoco menos— que teoría», y «teoría es una faena personal, al paso que la «creencia» no es teoría, ni, cuando es verdadera y consolidada «creencia», puede ser sólo personal, sino colectiva; más aún: incuestionada por el contorno social»²⁷⁹. Es más: en la «vida como estar en la creencia»... «no existe la idea de Verdad. Esta no puede formarse sino cuando el hombre encuentra *eficazmente* ante sí otras creencias, es decir, las creencias de otros»²⁸⁰. Es entonces cuando se da cuenta de sus creencias como tales, «como *meras* creencias», esto es, cuando advierte que ellas no son *la* realidad, «la única realidad», o lo que es lo mismo, cuando las ve como «ideas» —las tuyas y, naturalmente, también las ajenas—. Deja entonces de estar preso o «poseso» de su creencia y adquiere ante las *ideas* «una libertad que antes no poseía». Las creencias, convertidas en «ideas», «se hacen revocables, pierden el peso absoluto de su absoluta seriedad y van a *aproximarse* a la

poesía», adquiriendo su manejo «una dimensión de juego»: el «libre juego» de las ideas. El precio de esa libertad, empero, es el trueque de «la seguridad de la creencia» por «la perplejidad, la inseguridad, la zozobra, el titubeo, la fluctuación, en suma», por «la incertidumbre ante las ideas», con la consiguiente *necesidad* de «estar en lo cierto». He ahí el origen de la teoría, de la filosofía, del «ansia infinita de certidumbre» del filósofo, que «vivirá sin sosiego»... «hasta que no logre fabricarse para la creencia fracturada el aparato ortopédico de una certitud. La certidumbre es el *Ersatz* de la creencia»²⁸¹.

Y aquí está el problema. Porque si la filosofía, desde Parménides —es decir, desde su mismo origen—, ha vivido durante siglos de la «evidencia» del principio de contradicción, y esta «evidencia» resulta ser una «mera creencia» —colectiva e incuestionada por consiguiente—, ¿es que entonces todo eso no ha sido filosofía, no ha sido estricta teoría? Y si lo ha sido, ¿es que entonces la filosofía puede vivir de una fe o creencia ajena a ella? Pero ¿no la hemos definido justamente como lo contrario? ¿No la define Ortega por la *autonomía* de su «verdad», por «la renuncia a apoyarse en nada anterior a la filosofía misma que se vaya haciendo y el compromiso de no partir de verdades supuestas»?²⁸². ¿Y no es la creencia la «verdad supuesta» por excelencia, la «verdad —decíamos— en que se está»? Ortega insiste a lo largo de toda su obra (las citas confirmatorias serían inacabables) en que la filosofía es estricta teoría, y en que «una teoría solo es de verdad verdadera cuando se compone de evidencias y por evidencias procede». Pero ¿en qué consiste esa *evidencia* que define el carácter más genuino y esencial de la verdad? Pues en el confrontamiento de lo que de la realidad pensamos y decimos «con las cosas mismas de que ella dice. La verdad es, por lo pronto, la coincidencia entre el hablar sobre una cosa y la cosa misma de que se habla. La cosa misma de que se habla nos es presente en la visión: sea en la visión sensible, cuando la cosa es sensible»... «sea en una visión no sensual, cuando la cosa es insensual, como, por ejemplo, nuestros estados íntimos, la alegría y la tristeza, o bien el triángulo geométrico, o la justicia o la bondad, las relaciones, etc., etc. Una frase es, pues, verdadera en la medida en que las cosas de que habla pueden verse. Y cuando aceptamos la verdad de una frase *fundándonos* en que estamos viendo aquello mismo que en el sentido de sus palabras estamos entendiendo, esa frase es una verdad evidente»²⁸³. La evidencia se carac-

teriza, pues, para Ortega por lo que la significación literal de la palabra indica: la evidencia es *videncia*, visión directa —intuición, la llama también otras veces—. No puede ser, por tanto, un sentimiento, porque éste es *ciego* o, mejor, a-óptico («no tiene ojos»). «Al revés: cuando es un sentimiento y *solo un sentimiento*, sea el que sea, quien nos fuerza a aceptar como verdad una proposición, ésta es falsa»²⁸⁴. (El subrayado es mío, y es importante porque en la restricción que marca queda abierta la posibilidad de que el sentimiento intervenga de alguna manera en la verdad, aunque *no sólo* él. Y lo confirma Ortega líneas más abajo hablando precisamente del amor —cuyo esencial papel en su doctrina de la verdad conocemos— como el mejor ejemplo, y diciendo que no es que sea *ciego* en el sentido habitual de la palabra, sino que no ha tenido nunca ojos, es decir, que no *le faltan*, que su «ceguera» no es una privación.) En otro lugar escribe: «la verdad suprema es la de lo evidente, pero el valor de la evidencia misma es pura teoría, idea y combinación intelectual»²⁸⁵. La evidencia intelectual no es, pues, reducible a la «índole cataléptica» de la llamada «evidencia» de una creencia, la cual «es, claro está, incompatible con la verdad teórica o de conocimiento»²⁸⁶. Según esto, no habría más evidencia propiamente tal que la *visiva* o *intuitiva*, es decir, aquella que se define por la «*presencia inmediata*» del objeto, de la «cosa». Ortega hace suya, en este punto, la noción husserliana de la evidencia como «presencia», y parcialmente también la de los «modos» de ésta, aunque los fundamentos metafísicos de la misma y su significación dentro de la doctrina complementaria de la verdad sean muy distintos en él y en Husserl. De la palabra «ver», «visión», que no es tan clara ni rigurosa como parece —dice Ortega—, «nos quedamos sólo con este trozo: decimos que vemos un color cuando el objeto llamado color está ante nosotros en presencia inmediata, por decirlo así, en persona»²⁸⁷ (*Selbstgegebenheit, leibhaft*, en Husserl). Y enumera distintos modos de «presencia» o de «intuición», según la índole o «consistencia» de la cosa «presentada», que también coinciden —aunque solo en parte— con los de Husserl (en la *Ideas*), principalmente los que llama «intuición adecuada» e «intuición inadecuada», que corresponderían a la «evidencia adecuada» e «inadecuada» de Husserl. Pero aunque Ortega, en este texto a que nos estamos refiriendo (*¿Qué es filosofía?*), ofrece el tema *en cierto modo* como una exposición de Husserl —el «tema de la evidencia intuitiva, base

de la filosofía más característica de nuestro tiempo»—, se trata en realidad de una elaboración propia y solo de un paso preparatorio para entrar inmediatamente en el fondo del asunto, que no es otro que el de la «reforma de la filosofía», justamente mediante la superación del punto de vista en que todavía se mueve la fenomenología, que es el del «idealismo». No entraremos en la cuestión, que nos apartaría mucho de la línea de pensamientos en que ahora nos encontramos. Para volver a ella, digamos, con palabras del propio Ortega: «Lo urgente ahora es insistir en que no hay más verdad teórica que las verdades fundadas en evidencia, y esto implica que para hablar de las cosas tenemos que exigir verlas, y por verlas entendemos que nos sean inmediatamente presentes, según el modo que su consistencia imponga. Por esto, en vez de visión, que es un término angosto, hablaremos de intuición. Intuición es la cosa menos mística y mágica del mundo: significa estrictamente aquel estado mental en que un objeto nos sea presente»²⁸⁸. Ahora bien, la filosofía, por su radicalismo, no puede aceptar «otro modo de verdad que el de total evidencia fundado en intuiciones adecuadas». (El tipo de intuición inadecuada o incompleta es el de la *percepción*, en el que nunca nos es *presente*, con presencia inmediata, más que una pequeña parte de la cosa, como ya mostró Ortega en las *Meditaciones*; el resto solo tiene la «presencia potencial» de lo latente; la percepción es así una instancia de *futuras* presencias, en principio inagotables; a esa serie de actos presentativos, nunca completos, en que la percepción de las cosas se va *perfeccionando*, lo llamamos por eso «experiencia»; es el conocimiento «empírico». La intuición adecuada, en cambio, es un modo de presencia que se puede llamar «completa», porque en ella encuentra «cumplimiento» completo —es decir, «presencia» completa— lo que de la cosa pensamos, si bien en la intuición haya siempre un *plus* que no pensamos —«la intuición contiene siempre más de lo que pensamos»— ni, en rigor, podemos pensar, y que es, por ello, «irracional», como se ve con máxima claridad en el ejemplo de cualquier «continuo» matemático. Se trata, en suma, del conocimiento que, con «torpe» nombre, llama la filosofía «*a priori*».) Quiérese decir con ello que la filosofía es «verdad rigurosa», «conocimiento estricto». Ahora bien, a lo que Ortega va a parar, tras esta preparación, es al hecho de que la filosofía, por el carácter totalitario de su verdad, constituye un tipo de teoría *sui generis*, obligada a ser más

rigurosa que ninguna en ese imperativo de «presencia». En efecto: «para que el pensamiento actúe tiene que haber un problema delante, y para que haya problema tiene que haber datos»²⁸⁹, esto es, algo «dado» sobre lo que pensar, más la conciencia de que eso *dado* es insuficiente y de algún modo contradictorio —esto sólo dentro del orden intelectual, pues para Ortega, como sabemos, hace falta además la *necesidad* pre-intelectual, vital, de pensar sobre ello—. Es decir, hace falta la «conciencia de problema»^{289 bis} —que es el sentido último del socrático «saber el no saber»—. Pero las ciencias particulares no necesitan de gran rigor para encontrar sus «datos», mientras que para la filosofía, la búsqueda y la fijación de los «datos» de su problema —que es el Universo, la totalidad— es su primer problema, en el que «tiene que extremar su heroísmo intelectual y llevar al superlativo el rigor», esto es, el imperativo de evidencia, pues lo primero que dista mucho de estar claro es *qué es lo que indubitavelmente nos es «dado» con presencia inmediata como datos radicales del Universo* o, dicho en otros términos, *qué es lo que indubitabilmente «hay»*. Por eso —piensa Ortega— la filosofía ha consistido siempre, más o menos a sabiendas, en lo que Descartes elevó genialmente a método expreso: en ejercitar la duda a fondo y sin tregua, con objeto de encontrar los «datos» indubitables. Esa dificultad inicial y esa esencial cautela de que, frente a ella, ha menester la filosofía, procede de que se nos presentan como efectivos «datos radicales», lo que luego resultan ser sólo *creencias* que, aunque como tales posean una certidumbre *vital* superior e incomparable a la de toda certidumbre meramente intelectual, justamente desde el punto de vista intelectual o de la teoría son dubitables y, por tanto, para su problema, no son «datos radicales». Por eso dice Ortega que filosofar «es desasirse concienzudamente de las creencias vitales», y en ese sentido, como se dice, es «no vivir». Ejemplo clásico de ello es la negación *filosófica* de la existencia del mundo exterior —de la creencia en él como «dato radical»— por el idealismo. La historia de la filosofía es la historia de esa búsqueda secular de lo que verdaderamente *hay*, de lo que indubitabilmente *hay*, lo cual no quiere decir que lo que ella encuentra como tales «datos radicales» sea *todo lo que hay*, sino solo lo que hay «indubitabilmente». Pero decir que la historia de la filosofía es eso, significa que la filosofía *es* su historia, que se da en *niveles* históricos, que la historicidad —como a todo lo humano— le pertenece

intrínsecamente, porque lo que indubitavelmente hay para la filosofía de una época no es ya lo que hay indubitavelmente para la de otra época posterior; no porque aquello no lo *haya* indubitablemente, sino porque su *modo de haberlo* se revela para la filosofía posterior *insuficiente* como «dato radical». Que hay «cosas», como pensó toda la filosofía realista, es indubitable, pero no es ya «dato radical» para la filosofía idealista, la cual piensa que el *modo de haber cosas* depende de otro modo más radical de *haber*, que es el haber *sujetos* o *yos*, el cual *haber* pasa a convertirse entonces en «dato radical». Que hay *sujetos*, *yos*, *conciencia*, es también indubitable, pero tampoco es ya «dato radical» para la filosofía que, desde un nuevo *nivel*, supera el del idealismo. El *progreso* de la filosofía consiste en esa permanente «superación», la cual tiene el carácter de ir instalándose en *niveles* cada vez más hondos de «radicalidad», para lo que se exige necesariamente que cada nivel se constituya «dialécticamente» sobre —o bajo, según como se mire— todos los anteriores. Ese carácter «dialéctico» de su constitución implica la *conservación* en cada filosofía de las anteriores, aunque también, en otro respecto, su negación. Lo que se conserva es lo que cada filosofía descubre como habiéndolo indubitavelmente; lo que se niega es el *modo de haberlo*, que si para la primera era el de «dato radical», para la segunda ya no lo es; por tanto, se hace dubitable para ella no que lo haya, sino su modo de haberlo, y basta con que esto sea dubitable para que no pueda servir ya como «dato radical». Ello obliga a cada filosofía a buscar nuevamente los datos radicales y a hacerlo en un *nivel* más hondo de radicalidad. Aplicando a esta concepción la idea de perspectiva, significa: primero, que cada «punto de vista» descubre un aspecto o parte de la realidad, de *lo que hay*; segundo, que el carácter dinámico —concretamente, histórico— de la perspectiva hace que cada perspectiva intelectual se complique y complete con la *incorporación sistemática* a ella de las anteriores. El carácter necesariamente parcial de lo descubierto por cada filosofía, unido a la necesidad, esencial a esta, de dar cuenta de la totalidad, conduce inexorablemente a toda filosofía a interpretar lo descubierto como «presencia inmediata» y como «dato radical». De aquí que cada filosofía sea constitutivamente, y a la vez, un error y una verdad, y por eso dice Ortega que es, en definitiva, indiferente considerar la historia de la filosofía como historia de los errores o como historia de los aciertos, porque en rigor es ambas cosas. Lo que «indubitabile-

mente *hay*» para cada filosofía va quedando «absorbido» en las posteriores en una *instancia de haber* más amplia, y en cuanto *modo de haber*, más indubitable. (Creo que esta interpretación —que es solo una mínima sinopsis y que, por tanto, exigiría un largo desarrollo— puede ser útil para una visión «unificadora» de los diversos tratamientos orteguianos del tema «filosofía y verdad» en diferentes textos y especialmente en los cuatro siguientes: *¿Qué es filosofía?*, *Prólogo a la «Historia de la Filosofía» de Bréhier*, *La idea de principio en Leibniz* y *Origen y epílogo de la Filosofía*. Ello no quiere decir, naturalmente, que no haya unidad —profunda unidad— en todos ellos; por el contrario, es esa unidad interna la que posibilita una interpretación conjunta de los cuatro con vistas a una exposición dotada también de unidad «externa». La clave de la interpretación está, claro es, en el concepto «modos de haber», que sería en la filosofía de Ortega la noción paralela a la clásica de la «modalidad del ser» o del ente, aplicada metódicamente como concepto director de dicha posible exposición.)

Pues bien, resulta que el «nivel» del «radicalismo» de la filosofía de Ortega es aquel en que ni las «cosas» ni el «yo» o la «conciencia» pueden servir ya como «presencia inmediata» o como «datos radicales»; o, para decirlo con otro término técnico de esta filosofía: que ni el *mundo* ni el *yo* constituyen ya para ella la *realidad radical*. Tanto la visión realista como la idealista no sólo son parciales en cuanto a lo que nos dan como haber radical, sino que son exclusivistas —y en ello se oponen—. Pero, por otra parte, y por debajo de esa oposición, se mueven en el mismo plano interpretativo en cuanto al modo de *ser último* de «lo que hay». Difieren, en efecto, en cuanto al «modo de haber radical», que para una lo poseen las cosas y para la otra el yo, pensamiento o conciencia; mas, por debajo y previamente a esa oposición, coinciden en creer o suponer que ese modo de haber radical es el del *ser*, como *ser suficiente* o *sustancia*. Y esa «interpretación» del «modo radical de haber» como «ser suficiente» es la que resulta teóricamente «insuficiente» para el nuevo *nivel* filosófico, es decir, no indubitable —y, por tanto, la realidad a que apunta no es «dato» o «modo de haber radical», «realidad radical»—. Ser es, pues, para una y otra filosofía, ser suficiente. «Pero nosotros —escribe Ortega— no hallamos fundamento alguno indubitable a esa suposición de que ser sólo puede significar «ser suficiente». Al contrario, resulta que el único ser indubitable que hallamos es la interdependencia del yo y las cosas;

las cosas son lo que son para mí y yo soy el que sufre de las cosas —por tanto, que el ser indubitable es, por lo pronto, no el suficiente, sino «el ser indigente». Ser es necesitar lo uno de lo otro»²⁹⁰. La «verdad radical», el «dato radical», es «la coexistencia de mí con el mundo», «de mí con las cosas». Y aun decir esto es incorrecto, porque la palabra «coexistencia» alude todavía a un ser estático: «el mundo es lo que está siendo para mí, en dinámico ser frente y contra mí, y yo soy el que actúo sobre él»... «El ser estático queda declarado cesante»... «y ha de ser sustituido por un ser actuante»... «Pero esto —una realidad que consiste en que un yo vea un mundo, lo piense, lo toque, lo ame o deteste, le entusiasme o le acongoje, lo transforme y aguante y sufra, es lo que desde siempre se llama «vivir», «mi vida», «nuestra vida», la de cada cual. *Retorceremos*, pues, el pescuezo a los venerables y consagrados vocablos existir, coexistir y ser, para, en vez de ellos, decir: lo primario que hay en el universo es «mi vivir», y todo lo demás lo hay, o no lo hay, en mi vida, dentro de ella»²⁹¹. En una palabra, el modo radical de haber no es ya *ser*, sino *vivir*. Y la «presencia» verdaderamente «inmediata», la primaria «evidencia», no es ya la de las cosas, la del mundo, ni la del *yo* —entendido aún como lo entiende el idealismo—; la verdadera comprensión «preontológica» no es la del *ser* (Heidegger), sino la del *vivir*, la de la *vida*. Hasta el punto de que «el primer atributo decisivo», la «primera categoría» de esa realidad que llamamos *vida humana* es la «*presencia*»: «vivir es esa extraña realidad, única, que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es vivirse, saberse existiendo —donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino esa sorprendente presencia que su vida tiene para cada cual»..., «vivir es, por lo pronto, una revelación, no un contentarse con ser, sino comprender o ver que se es, un enterarse. Es el descubrimiento incesante que hacemos de nosotros mismos y del mundo en derredor»²⁹². Y en virtud de «esta revelación primigenia en que la vida consiste» «tomamos posesión de nosotros» y podemos decir que la vida es *nuestra*, que es *mía*. Cuando se dice «primero es vivir y luego filosofar» —lo cual es cierto—, hay que notar, sin embargo, «que el vivir en su raíz y entraña mismas consiste en un saberse y comprenderse, y advertir lo que nos rodea, en un ser transparente a sí mismo». La vida es, pues, patente, «y de puro serlo, de puro ser transparente nos cuesta trabajo reparar en ello». El primer atributo, «la

primera categoría que constituye el vivir», esa «realidad radical que llamamos «nuestra vida», es el «encontrarse», «enterarse» o «ser transparente». «Solo por eso es indubitable ella y cuanto forma parte de ella —y solo porque es la única indubitable, es la realidad radical»—²⁹³. «La vida es saberse, es evidencial.» (No podemos demorarnos ahora en el amplio contexto de estas aseveraciones —solo dentro del cual cobrarían toda la plenitud de su significación—, que está integrado por las seis últimas lecciones del curso *¿Qué es filosofía?*, trozo fundamentalísimo para la intelección de la metafísica orteguiana, donde, junto a una de las críticas del idealismo más esclarecedoras —de las varias que se encuentran en la obra de Ortega—, hay también una de las descripciones más completas de la vida humana como realidad radical.)

Con el problema de lo «dado», del «dato radical» o de lo radicalmente indubitable —dice Ortega—, estamos sólo en el «dintel», en el «capítulo preliminar» de la filosofía. Lo que ese *dato* nos «dé» no prejuzga en absoluto el que haya o no otras realidades acaso «mucho más importantes», aunque no inmediatamente «dadas». Ahora bien, eso sí, el hallazgo de una realidad radical —y esto es lo que importa para la verdad— tiene una «consecuencia elemental», y es que, al ser ella radicalmente indubitable, «todo lo demás que digamos no podrá nunca contradecir los atributos que constituían con toda evidencia aquella realidad radical. Porque todas las demás cosas de que hablamos, distintas de esa primordial, son dudosas y secundarias y no poseen más firmeza que la que reciben de apoyarse en la realidad indubitable»²⁹⁴.

Resumiendo lo dicho tendríamos lo siguiente:

1.º La verdad en sentido pleno —la filosófica— se funda en evidencias, es la de lo evidente; es verdad teórica, conocimiento riguroso, racional.

2.º La evidencia intelectual es *presencia inmediata* de la realidad al pensamiento —visión», *intuición*—. Se excluye, pues, toda concepción de la evidencia como un sentimiento o como una «creencia».

3.º La evidencia que la filosofía reclama es la «*adecuada*» y completa. La filosofía es, en este sentido, conocimiento *a priori*.

4.º Pero además, y a diferencia de otros tipos de teoría —por ejemplo, la ciencia—, la filosofía, como conocimiento *autónomo y pan-tónico* que es, exige una verdad —y, por tanto, una evidencia—

radical, esto es, radicalmente *indubitable*. Toda otra encontrará en ella su fundamento.

5.º Esto quiere decir, a su vez, que la realidad que en esa evidencia y verdad se haga *inmediatamente presente* al pensamiento, será la *realidad radical*, el «dato» radical o el *modo radical de haber*.

6.º En el *nivel* filosófico que representa la superación del realismo y del idealismo, la única realidad que encontramos reuniendo estos caracteres es la *vida humana*, cuyo primer atributo o categoría es justamente la *presencia*, patencia o transparencia ante sí misma. El descubrimiento de la vida humana como realidad radical implica su *presencia inmediata* —la más inmediata que cabe pensar, si es que se puede hablar de grados de inmediatez, o la rigurosamente inmediata—, y por eso es *indubitable* o *radical*. Podríamos decir entonces que, junto al *a priori* «cordial» y al «*a priori* de la libertad» (cuyos *priora* son pre-intelectuales), hay un *a priori* dentro de la esfera del pensamiento, un *a priori* intelectual, que es la *presencia* o *evidencia* de la vida. Y es en virtud de esta evidencia como se hacen patentes al pensamiento los otros dos *a priori* como condiciones del pensamiento mismo. Recordando la conocida expresión de la ética kantiana diríamos que si el *a priori* de la libertad y del «corazón» constituyen la *ratio essendi* del *a priori intelectual*, este es la *ratio cognoscendi* de aquellos.

No obstante, Ortega dice algo acerca de esta presencia inmediata de la vida que nos retrotrae a nuestro problema primitivo, y es que ella «no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna». ¿Qué significa esto? ¿Es que entonces se trata también de algo pre-intelectual, de *algo así como una* «creencia»? Sí y no, es la respuesta. Sí, porque, en efecto, esa primaria evidencia es la verdad *en que estamos*, en que está toda vida humana, o, mejor dicho, que toda vida humana *es*, por el hecho mismo de ser vida humana; es algo *constitutivo* de la vida humana como tal —su «primera categoría»—, y por ello irrenunciable. No, porque al ascender a *evidencia intelectual* se convierte en rigurosa verdad teórica. Antes de su *descubrimiento* era, en efecto, no ya una creencia, sino el supuesto mismo de toda creencia, de toda idea y, en general, de todo hacer humano; «*era*» la elemental estructura misma del vivir, en la que «de puro ser transparente» no se reparaba, como no se detiene la mirada en el aire o en el nítido cristal, sino que, atravesándolo, va directa al pai-

saje, al objeto que hay al otro lado. Por eso ha costado tanto tiempo y esfuerzo el «descubirla». Se ha tomado por la realidad *misma* algo *con que nos encontramos* —ora el mundo, ora el yo—, pero no el mismo «encontrarse» (que es, claro está, un encontrarme yo en el mundo, un encontrar-me yo *con* las cosas, haciendo algo con ellas y *con-sabiéndome* con ellas en ese hacer, sea este el que fuere). El pensamiento se ha proyectado siempre, porque ese es su espontáneo impulso, hacia algo que *encontramos* en la vida: primero, hacia las cosas exteriores; después, en una primera reflexión, hacia las *interiores* —es decir, lo que llamamos «el yo», la conciencia, y sus *contenidos*—, ninguna de las cuales es la vida (aunque la integren). En la imagen del cristal diríamos que la mirada— la mental, en nuestro caso— ha recaído siempre sobre *lo que se ve a través*. Ha sido menester que las cosas y la conciencia rechacen al pensamiento —y ello ha ocurrido al cabo y como consecuencia de las dos largas experiencias intelectuales llamadas realismo e idealismo— para que este haya podido, en una segunda y más honda *reflexión*, no ya replegarse sobre sí mismo, sino sobre su propio replegarse y desplegarse, sobre su propia *reflexión* y *deflexión*; quiero decir, no ya sobre sí mismo, como una especie de entidad autónoma o de operación inteligible *per se*, sino sobre su *función*, sobre el *sentido* de su función o, más exactamente aún: sobre aquello que confiere a su función plenitud de sentido, sobre el ámbito de realidad en que el *sentido de su función* se constituye. Y ese ámbito, constituyente no sólo del sentido de la función pensante, sino de todo *sentido*, es la *vida*, el *vivir*. Porque la vida es originariamente una *estructura de sentido* —y la estructura originaria de todo *sentido*—, por eso hay pensamiento, y no viceversa. No olvidemos que para Ortega la «justificación» es ya pensamiento; el *entender* o *comprender*, forma fundamental de éste, se cumple en la medida en que lo entendido o comprendido *funciona* dentro de mi vida, *tiene sentido* dentro de la estructura justificativa que ella *es* (y decir que el *saber* en su acepción primaria es «saber a qué atenerse» no significa otra cosa). Se piensa, pues, inexorablemente, *porque* se vive (*cogito quia vivo*) y *para* vivir —esto es, para vivir *como hay que vivir*—. Porque la vida es originariamente *racional* —la vida, no «el hombre»—, por eso *tiene que ser* el hombre pensante. No es que el hombre tenga *ya* la razón o el pensamiento, y por eso lo use —y, por tanto, se pueda hablar del pensamiento como de *algo ya ahí*—, sino que lo

tiene como algo que *tiene* que hacer, como *destino*, es decir, en esa forma de *tener* que es el *necesitar* (que es como el hombre *tiene*, en definitiva, todo lo que tiene, en pura precariedad, inseguridad e indigencia). Pero no necesitaría el hombre pensar —como no lo necesita el animal—, si la vida humana no fuese ya de suyo transparencia o *presencia* a sí misma. Porque ese preintelectual «saberse» de la vida no es, originaria y radicalmente, un *positivo* saber que el hombre tenga del mundo —de las cosas— y de sí mismo, sino un saberse, *ser-se* o vivirse *como problema*. Ese primario estar y ser consigo del hombre es *ya*, desde luego y previamente a todo pensar, un estar y ser *con* y *en* el mundo —quiero decir, en *lo otro* que él—, es ya una constitutiva *trascendencia* dentro de la inmanencia de la vida a sí misma —dígase, si se quiere, con vocablo heideggeriano, una constitutiva «apertura», pero advirtiendo que no se trata de un estar «abierto al ser» o al «ente», sino a *lo otro* que yo, lo cual no es por lo pronto *ser* ni *ente*, sino problema, urgencia, facilidad o dificultad, etc.—: «Soy intimidad, puesto que en mí no *entra* ningún ser trascendente, pero a la vez soy lugar donde aparece *desnudo* el mundo, lo que no soy yo, lo exótico de mí. El mundo exterior, el cosmos, me es inmediato y, en este sentido, me es íntimo, pero él no soy yo, y en este sentido me es ajeno, extraño»²⁹⁵. (Subrayados míos.) Trascendencia, pues, dentro de la inmanencia de la vida. (Ya se ve que los conceptos tradicionales de inmanencia y trascendencia no encajan en la concepción de Ortega si no se les somete a esenciales modificaciones; por lo pronto su significación varía según se apliquen al *yo* o a la *vida*.) Ahora bien, ese «mundo» o «cosmos» no es originariamente tal —repite Ortega con insistencia—, sino que es puro problema. La *desnudez* del mundo, de las cosas —como hemos de ver todavía—, consiste en su pura problematicidad. (Recuérdese de nuevo lo que dijimos comentando *Adán en el Paraíso* acerca de la vida como *conciencia de problema*.) Y en eso consiste la primitiva transparencia o «presencia» de la vida: el *asistir* de la vida a sí misma, que es un *con-sistir con-sciente*, un *con-sabedor* existir *mío con* «lo otro», con el mundo enigmático que me *rodea*, que me *cerca*, y en el que *tengo* que ser y *ser-me*, *hacerme*. Esa originaria, perenne, activa, instantánea, apremiante *presencia* de la vida a sí misma, de mí *teniéndome* que hacer en el mundo *sos-teniéndome* en él y, para ello, *a-teniéndome* a él —sin que en mí atenuamiento pueda contar, en última instancia, más que conmigo mismo en él, en

mi *soledad* con él—, esa *presencia* constante, a la que no puedo escapar, es la que constituye la terrible *pesadumbre* o *gravedad* de la vida. La vida ha de *llevarse en peso* a sí misma sin descanso, justamente porque *se sabe*. Bien entendido: porque *sabe* de su «no saber» y de su *tener* que saber *para* ser, para seguir siendo. Ante ella se yergue en todo instante (y por eso es in-stante: no sólo porque es *no-estante* —porque es en el modo de estar *ya* dejando de ser—, sino porque *insta* o apremia) el *futuro*, que es al mismo tiempo lo que *se abre* ante mí como *horizonte* de mi vivir y el *muro* de incertidumbre y de inseguridad, el «momento» por esencia enigmático de mi *presente*. El presente —la «presencia» instantánea o instantánea, pero de *todo* instante, de la vida a sí misma— es lo que la palabra literalmente dice: un *prae-sens*, un pre-ser o *pre-estar*, un estar pre-siendo o pre-estando en el futuro; un *pre-star* lo único que el hombre —ser radicalmente indigente—, puede prestar, que es atención; un estar *atendiendo* (*tendiendo a*) al futuro, ocupándome en él (todo ocuparse es un atender), *pre-ocupándome*. Por eso la vida es *preocupación* —este es el modo concreto de su *pesadumbre* o *gravedad*—, un «saberse» *ahora* (presencia) no sabiendo y necesitando saber del *después* para ser en él y, por ello, preocupándose de él. El presente no nos preocupa, porque *ya es*; es, pues, lo *seguro*; pero en él nos preocupamos de lo que aún no es, de lo que «no está en mi mano», de lo que es incierto, inseguro. La esencial inseguridad es la del enigmático futuro que *se abre* ante mí, y en el que *tengo* que ser, decidiendo yo mi ser, es decir, atendido a mí y al mundo y, por tanto, necesitando «saber a qué atenerme» —con respecto a ambos—. Y porque todo esto me es inmediatamente transparente, *con-sabido*, *presente* en todo momento con la poderosa, terrible *evidencia* de lo ineluctable y apremiante, por eso *pienso*, esto es, busco la *verdad*: una seguridad, una certeza del mundo o sobre el mundo que me permita *conducirme* en él, *habérmelas* con él.

Ahora podemos decir ya, con mayor plenitud de sentido, que si hay verdad y evidencia intelectual es porque la vida es ya de raíz y preintelectualmente «evidencial». Pero decíamos que el percibir esto, el que esa elemental transparencia y presencia de la vida pueda cobrar esa segunda transparencia de lo pensado, elevándose a evidencia intelectual, era difícil por la misma inmediatez y radicalidad de aquella «presencia». Ya resulta difícil que el ojo que ve se vea a sí mismo —esa fue la «hazaña» del idealismo—. Pero es más difícil todavía ver el

mismo «ver», es decir, ver la doble, recíproca e infrangible relación funcional del ojo y lo visto —justamente porque esa función es el supuesto elemental, la estructura básica de todo «ver»—. Ahora bien, cuando se ha llegado a esa *visión*, cuando la «presencia» radical —la más *inmediata* de todas—, que es la de la vida a sí misma, se ha hecho también presente al pensamiento, se ha elevado a presencia intelectual, ha cobrado *evidencia intuitiva* como *modo de haber radical*, indubitable, entonces se convierte en la *verdad fundamental*, en la *certeza básica* del pensamiento, a la que tendrá que ser referida, como a su fuente, toda otra verdad y certeza. Pero ello implica también algo de primordial importancia, no sólo para la teoría de la realidad, sino también para la teoría de la verdad —que es su «correlato»—, a saber: que el descubrimiento de la vida como realidad radical lleva consigo el descubrimiento de la verdad como «*primalidad*» de la vida, como función y estructura necesaria y elemental de esa realidad radical. Dicho de otra manera: el descubrimiento de la vida como realidad radical lleva consigo el reconocimiento de la implantación originaria del pensamiento en la vida y, como consecuencia, la necesidad de una «reforma de la inteligencia», consistente por lo pronto en permitir que el pensamiento, el intelecto, la razón, *sea lo que es*, en dotarlo de *autenticidad*, en *ponerlo en su verdad*, que no es otra que ese su ser función de la vida; en suma: en hacer que la razón sea *razón viviente*, en *vivir* el pensamiento, con conciencia expresa de ello, a la vez que *pensamos* la vida, en hacer que la «evidencia» *viviente* del pensar *coincida* con la evidencia intelectual del pensamiento *de la vida*. Esa *coincidencia* será, en este nivel de la filosofía, la única que merezca el nombre de evidencia radical y de verdad radical.

Ahora se ve claro que tampoco es apropiado decir que la presencia inmediata o transparencia de la vida es algo «en que estamos», «como» estamos en una creencia. Es decir, que no es ella ninguna creencia, sino un rasgo estructural primario de toda vida humana, como no es creencia ninguna el rasgo estructural de toda vida humana de tener que estar en alguna creencia. Son ambas, como tantas otras, dimensiones estructurales «abstractas» —pero *reales*, en el sentido explicado— de la vida humana, que la «teoría analítica» de esta descubre y expresa.

Si retornamos, tras este largo rodeo, a las cuestiones que planteaba la crítica orteguiana de la «evidencia» del principio de contradicción,

encontraremos bastante más despejada la vía de su posible solución. Pero aún se hará esta más expedita si atendemos directamente a la interpretación orteguiana de la verdad como *alétheia*, puesto que en ese punto —que es el de la esencia de la verdad misma, el del momento originalmente *veritativo* del pensamiento— se concentra todo el asunto.

3. *La verdad como alétheia*²⁰⁶.—«Revelación metódica».—Trascendencia y «claridad».

Convendrá que comencemos precisamente con el comentario de Ortega al hecho del *descubrimiento* mismo de la filosofía como *alétheia* en Parménides, que coincide con su instalación originaria en la «pseudoevidencia» —en la «creencia»— de la no-contradicción como su *principio* supremo. En ningún otro momento se hará tan pungente la *aporía* que estamos considerando.

Según Ortega, el descubrimiento de Parménides, su «efectiva innovación», no consiste en buscar, tras un mundo aparental y más o menos ilusorio y erróneo, la «verdadera realidad». Esto ya lo hacían los mitólogos, los «teólogos órficos» y los *fisiólogos* o «naturalistas de Jonia». Pero para Parménides todo eso, incluida la «física» jónica —y aun esta con un especial interés, por ser el «*suelo*» intelectual que está pisando —no pasa de ser «opinión» humana, *doxa* (corresponde a la «vía de la opinión» de su poema). Frente a todo esto —y *contra* ello—, lo que Parménides descubre, con todo el aparato, deslumbramiento y *éxtasis* de una auténtica «revelación», es un nuevo «modo de pensar», el pensar «exacto, necesitativo o *anáncico*». ¿En qué consiste este modo de pensar? Dejemos la palabra al propio Ortega: «Si buscamos lo que propiamente es, lo hallaremos solo en algo que coincida de modo exacto con la significación «es». Ahora bien: esta rechaza de sí todo lo que significa, paladina o implícitamente, «no ser». Sólo es lo que es, y de lo que no es sólo podemos decir que no es. De este modo habremos hablado, habremos pensado exactamente. Esta es la efectiva innovación de Parménides: el descubrimiento de que hay un modo de pensar exacto frente a innumerables otros que no lo son»... «Este pensar exacto consiste en que el pensamiento se vuelve de espaldas a las cosas y se atiene a sí mismo, es decir, a las significaciones, ideas o conceptos que las palabras expresan. El con-

cepto o *logos* —lo pensado, tal y como es pensado— tiene una consistencia precisa y única: «ser», y nada más que ser, sin mezcla de «no ser». Ello trae consigo que las relaciones entre los conceptos son rígidas, esto es, rigurosas, y por lo mismo se imponen a la mente con un carácter de necesidad que no posee ninguno de los otros modos de pensar. Este pensar exacto, que se atiene a sus propios «pensados» o conceptos, es el pensar lógico o puro que llamaremos *logismo*»²⁹⁷. Ahora bien, si esto es lo que efectivamente «descubre» Parménides —lo que en realidad «hace»—, no es eso lo que él cree haber descubierto y estar haciendo. Al descubrir el pensar necesitativo, Parménides debió sentir que la propia *Anánke* o Necesidad, «el poder sumo que gravita y manda sobre los mismos dioses», y que «era un poder misterioso y trascendente, como todo lo divino, invisible, oculto», se hacía patente a su mente, celebraba «dentro de sí mismo»..., «su epifanía». No se trata, sin embargo, de que Parménides esté moviéndose todavía en un plano estrictamente religioso —como, en cierto modo, piensa Jaeger—²⁹⁸; por el contrario, ni en él ni en los medios intelectuales de su tiempo tiene ya vigencia la fe religiosa. Se trata ya de *filosofía*, del comienzo mismo de ésta en «el primer hombre que se pone a hablar del Ente». «El ingreso ejemplar en la inmensa extravagancia que es la filosofía nos lo ofrece Parménides, el loco de la Razón, que con un radicalismo nunca emparejado nos proporciona la impresión más vivaz, la experiencia drástica de la gran insensatez que es la Lógica»²⁹⁹. Al descubrir el pensar lógico Parménides cree haber *descubierto* la realidad auténtica, y vive ese descubrimiento como una «*revelación*», «como una efectiva penetración de la Realidad, se entiende, la auténtica, en el hombre»...; «es la revelación en él de la Realidad misma. Ahora bien: revelación es una de las palabras que mejor traducen lo que él y Platón, y Aristóteles llamaron *alétheia* o verdad. El pensamiento es verdadero porque deja de ser pensamiento y se convierte en presencia de la Realidad misma»³⁰⁰. Por eso el *logismo* se presenta como una «desubjetivación» del pensamiento; el sujeto individual desaparece en él, para quedar convertido en «la pura aptitud genérica del receptor» —y en esto, en que «el *lógos* es el pensar «común» frente al privado», coinciden Parménides y Heráclito, tan opuestos en casi todo lo demás—. Lo cierto es que la filosofía comienza así «por una sorprendente tergiversación», que será típica del pensar griego y transmitida por este a la filosofía posterior: «Parménides proyecta so-

bre la realidad los caracteres del pensar lógico», y desde entonces, «al preguntarse qué es algo, y eminentemente al preguntarse qué es lo Real, qué es el Ente, se exige por anticipado que posea los atributos del *lógos* o concepto, se reclama de ello que posea la perfección peculiar a la idea, que es —o que pretende ser— la exactitud³⁰¹. Pero claro está que Parménides *cree* que está ocurriendo todo lo contrario, es decir, que «el pensar lógico es para él una proyección de la Realidad sobre la mente humana». A esa *creencia* es a la que Ortega llama una falsa «evidencia», en el sentido de evidencia intelectual. ¿Quiere decir esto que lo que Parménides, y los que le siguieron, hacían no era auténtica filosofía? Nada más lejos de Ortega que este pensamiento: nada más opuesto a su propio concepto —«histórico», como sabemos— de la filosofía y de la verdad (y a su propia idea de que en Parménides precisamente tiene su verdadero comienzo la filosofía —también en Heráclito, pero en Parménides de un modo más «ejemplar»—). ¿Quiere decir entonces que la exigencia esencial a la filosofía de ser un saber que no admite «supuestos», un saber fundado en evidencias intelectuales, es incongruente con ese hecho? Tampoco, en absoluto. Una cosa es lo que la filosofía sea como *pretensión* y otra que esa pretensión pueda lograrse plenamente. Por el contrario, Ortega piensa que toda filosofía va movida «a tergo», fatalmente, por un subsuelo de creencias —recuérdese la distinción entre *ideomas* y *draomas*: toda filosofía «es siempre dos»—, puesto que no hay vida humana posible sin ellas³⁰². (Todo esto, a la altura de nuestra investigación, resulta casi superfluo de decir, y si hemos hecho hincapié en ello ha sido, más que para rechazar una objeción, porque ello nos brindaba el medio de esclarecer ciertos importantes aspectos de la noción orteguiana de «verdad»). Que en el error de Parménides y de sus seguidores —«errores necesarios»— hay también verdad, es en Ortega no sólo una convicción, sino una tesis expresa de su filosofía, de la que en diversos lugares nos hemos ocupado. Es más: en Parménides aparece, con mayor pureza que en cualquier otro pensador —justamente por ser el filósofo *originario* y hallarse en él la cosa en su *status nascens*—, la esencia misma de la filosofía y de la verdad, quiero decir, de la filosofía como verdad o *alétheia*, hasta el punto de que hoy, después de dos milenios y medio, venimos a «descubrir»... que la verdad es «descubrimiento» o revelación, esto es, lo que fue, con más fuerza y *evidencia* que para nadie, para Parménides, quien por eso llamó así —*alétheia*— a lo que después recibió el nombre torpe y ama-

nerado de «filosofía». *Alétheia* es el «nombre primigenio de la Filosofía», su nombre «auténtico», «poético», el que le dio el pensador que por primera vez *vio* ante sí la «nueva cosa», el nombre «sincero que el filósofo primigenio da en su intimidad a eso que se sorprende haciendo y que para él mismo no existía antes»^{162 bis}. No importa que lo que él cree ser presencia de la realidad misma lo sea sólo de una cierta «forma», muy abstracta de ella —aquella a la que cuadran las exigencias de un cierto *modo de pensar*: lo que él llamó «lo Ente», la propiedad o cualidad universal «ente»—, tanto, que lo que en rigor descubre es una «forma de pensar». Claro que una «forma de pensar» es también una cierta realidad (Parménides intuye de alguna manera, oscuramente, la esencia de su «descubrimiento» en su tantas veces citada y tan diversamente interpretada frase: «es lo mismo pensar y ser» —τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ καὶ εἶναι—. Según esta interpretación —que proponemos, claro es, informalmente y sólo como una posible «hipótesis de investigación»—, esa frase traduciría el punto culminante de la intuición de Parménides, aquel en que *casi* percibe que lo por él descubierto, y que llama «lo ente» —del que sólo se puede predicar el «ser»—, es efectivamente una realidad que es un «pensado», una «forma de pensar». Ese «casi», sin embargo, infranqueado representa en la creencia y en la mente —en la *idea*— de Parménides, y de toda la filosofía posterior que lleva su filiación, la inversión completa del sentido de su auténtico descubrimiento). No importa que lo que él toma por *evidencia* y revelación no sea la efectiva y auténtica. Lo que importa es que efectivamente haya en su pensamiento una auténtica revelación, evidencia, «descubrimiento», *verdad* (*alétheia*) —sea la que fuere—. Y esa la hay: lo que para Parménides es auténticamente *evidente* —y no sólo *creencia*— no es que la verdadera realidad se comporte de acuerdo con el «pensar lógico» regido por el principio de contradicción (eso es sólo lo que *cree*), sino *que hay un «pensar lógico» y que éste es compulsorio, «anánkico», «necesitativo», no contradictorio*; y esto sigue siendo evidente, sigue siendo verdad, y lo seguirá siendo mientras haya un ser pensante capaz de «ponerse delante» el hecho, la realidad que ese enunciado manifiesta.

Podríamos decir también que bajo la forma de «lo ente» o del «pensar lógico», lo que a Parménides se le *revela*, lo que en su mente se realiza es el hecho metafísico, la esencia misma de la verdad. He aquí cómo ve Ortega ese hecho, esa «situación», esa «experiencia viviente» —«maravillosamente denominada por Parménides»... «con el nombre de *alé*

theia—, en su pureza originaria: Cuando Parménides «al pensar meditando sobre las ideas vulgares, tópicas y recibidas respecto a una realidad, encuentra que son falsas y le aparece tras ellas la realidad misma, le parece *como si* hubiera quitado de sobre esta una costra, un velo o cobertura que la ocultaba, tras de los cuales se presenta en cueros, desnuda y patente la realidad misma. Lo que su mente ha hecho al pensar no es, pues, sino *algo así como* un desnudar, des-cubrir, quitar un velo o cubridor, re-velar (des-velar), des-cifrar un enigma o jeroglífico. Esto es literalmente lo que significaba en *la lengua vulgar* el vocablo *a-létheia* —descubrimiento, patentización, desnudamiento, revelación»³⁰³. Esa es la esencia misma de la verdad, a la que pertenece, por consiguiente, tanto el momento de *presencia* o patencia de la realidad desnuda como el proceso, *vía* o *método* de des-velamiento que a él conduce. Sin el primero, la verdad no llega a consumarse, pero sin el segundo no hay el primero, pues la realidad empieza por estar encubierta. El vocablo «revelación» sería para Ortega el que mejor resume en sí ambos estadios, el que mejor traduce la voz griega *alétheia*. La palabra «des-cubrimiento», que parece verter literalmente «a-létheia», es demasiado inexpressiva y no rinde el matiz de visión o «iluminación subitánea» en que culmina el proceso. Recuérdesse el texto de las *Meditaciones del Quijote* —al que Ortega nos remite en el que ahora comentamos—: «Las verdades, una vez sabidas, adquieren una costra utilitaria»... «Esa pura iluminación subitánea que caracteriza a la verdad tiénela ésta sólo en el instante del descubrimiento. Por eso 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.» En *Origen y epílogo de la filosofía* insiste Ortega en el vocablo *apocalipsis*: «Cuando en el siglo I de C. vino un nuevo radical descubrimiento, una nueva y grande revelación distinta de la filosofía, la palabra *alétheia* había gastado ya su nuevo sentido metafórico en siete siglos de filosofía y hubo que buscar otro término para decir «revelación»: este fue, como correspondía a los tiempos ya asiaticizados, un vocablo barroco: *apo-kálipsis* —que significa exactamente lo mismo, sólo que recargadamente»³⁰⁴. (Véase la nota 124.) Ciertamente que casi siempre van en Ortega unidos ambos términos, e incluso parece que los da como sinónimos; pero eso mismo muestra que no le basta con la traducción literal «descubrimiento», y es indudable que

ella sola no da la pluralidad de matices que en Ortega lleva la palabra «revelación». Hemos señalado el más obvio y aparente: el de visión o «iluminación subitánea»; pero tiene otros, y creo que hay buenas razones para preguntarse si este de la iluminación es para Ortega realmente el fundamental, como vamos a ver echando una ojeada a los distintos pasajes de su obra en que aparece puesto en relación con la noción de verdad.

El primero es el ya citado de las *Meditaciones* (1914). Pero hay antes un artículo juvenil —*La visión de la Historia.*—*San Pedro y San Pablo* (1910)— donde Ortega, a propósito de la distinción entre «ver las cosas» y «pensarlas o reconstruirlas», dice que no basta con lo primero, sino que es necesario además lo segundo, y lo ilustra comparando la manera de entender a Jesús de San Pedro —que lo *vio* y lo recordaba— y de San Pablo —que nunca lo había visto y tuvo que «pensarlo»—: «De recordar a Jesús como San Pedro a pensar a Jesús como San Pablo va nada menos que la teología.» Y agrega líneas después: «Se me dirá que en el camino de Damasco Jesús se reveló a San Pablo. Ciertamente: camino de Damasco llegó a madurar la labor reconstructiva, que tiempo hacía ocupaba la mente del apóstol, y allá, cerca de Dareya, a la hora de un mediodía, consiguió elevar los datos sueltos a la unidad de un carácter, y súbitamente se le reveló Jesús en la perfección de su ser. ¿Qué dignidad añade a la revelación el hecho físico de *ver una luz* entre dos cirro-cúmulos?»³⁰⁵. (Subrayado mío.)

Cito este pasaje porque me parece curioso y significativo que la primera vez que Ortega se enfrenta en sus escritos con la idea de «revelación» la entiende ya como culminación de un proceso intelectual, y hasta puede encerrar cierto valor simbólico el que aparte de ella como insignificante la idea de la luz —bien que aquí se trate meramente de una luz física, aunque de origen *misterioso* o sobrenatural—. (Un desarrollo de esta idea encontramos después en su *Defensa del teólogo frente al místico*, fragmento de su curso *¿Qué es filosofía?*, donde precisamente aparece a este propósito la noción de *alétheia*, y del que a continuación nos ocupamos.)

El primer texto, después de las *Meditaciones*, en que Ortega habla de la *alétheia* es *¿Qué es filosofía?* (1929), aquí para subrayar el momento de claridad o «manifestación»: «Contra lo que suele suponerse, es la filosofía un gigantesco afán de superficialidad —quiero decir—

de traer a la superficie y tornar patente, claro, perogrullesco, si es posible, lo que estaba subterráneo, misterioso y latente». Detesta el misterio y los gestos melodramáticos del iniciado, del mistagogo.

Puede decir de sí mismo lo que Goethe:

*Yo me declaro del linaje de esos
Que de lo oscuro hacia lo claro aspiran.*

(Recuérdese también su conocido lema: «la claridad es la cortesía del filósofo».)

Y a continuación: «La filosofía es un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de mediodía. Su propósito radical es traer a la superficie, declarar, descubrir lo oculto o velado —en Grecia la filosofía comenzó por llamarse *alétheia*, que significa desocultación, revelación o desvelación; en suma, manifestación—. Y manifestar no es sino hablar, *lógos*. Si el misticismo es callar, filosofar es decir, descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser: *ontología*. Frente al misticismo la filosofía quisiera ser el secreto a voces»³⁰⁶. Ortega opone el pensar declarativo, locuente, «apofántico» o manifestativo, al «éxtasis de los místicos»; pero, bien entendido, no por el *mutismo* e *inefabilidad* de este —así lo hace constar de modo expreso—, pues hay «saberes que por su consistencia misma son incommunicables» y «prisioneros del silencio», sino por la parvedad de sus hallazgos intelectuales, por su afán de «profundidades» y «abismos» y, en definitiva, por su falta de «mesura y claridad mental».

En fecha muy próxima a la del texto anterior encontramos otro que abunda en las mismas ideas. Me refiero a la serie de folletones publicados en *El Sol* (y no aparecidos después en volumen ni incluidos en las *Obras Completas*) de enero a marzo de 1931, con el título: *¿Qué es el conocimiento?* Las cosas, tal y como me son dadas, ocultan su ser —comienza advirtiéndolo Ortega—: «Por eso los griegos al hallazgo del ser llamaban *a-letheúein*, esto es, descubrimiento, des-ocultación, y *alétheia* ha sido traducido por la palabra «verdad». Y más adelante se refiere a la función manifestativa del *lógos* —que para el griego significa a la vez «decir y pensar»—, explicando que es «al hablar conmigo mismo o pensar»... «cuando ejecuto originariamente la operación de manifestar. Me manifiesto a mí mismo algo que antes

me estaba oculto y arcano». Y solo por eso puedo después comunicar a otro «lo que es ya para mí manifiesto»... Hablar es «poner de manifiesto lo que estaba oculto, patentizar lo latente, desnudar lo encubierto»... «Cuando pienso, es decir, cuando me hablo a mí mismo, intento evidentemente aclararme algo, y toda mi labor en ese hacer intelectual es desnudar las cosas de su cobertura confusa para traerlas a la luz del día, ponerlas en la superficie o de manifiesto.» (Ortega aduce varias etimologías, latinas, griegas y sánscritas, de los vocablos «decir» e «inefable», que significan «mostrar», «hacer ver», «acusar», «revelar o descubrir», y «lucir», «hacer aparecer»...) «Y todo hablar, todo decir, es revelar un secreto no nuestro, sino de las cosas. De otro modo, este hacer parlante y meditabundo sería por completo superfluo y sin sentido». Es, pues, «el pensamiento o habla el lugar donde las cosas manifiestan su verdad», o donde se manifiestan *en su verdad, mismidad o autenticidad*. La verdad no significa aquí primariamente «el atributo de una proposición o juicio, de un decir, sino de la realidad misma».

En ambos textos, como vemos, se destaca el proceso intelectual del descubrimiento o des-velamiento más que el momento estricto de la «revelación» final. Pero en ambos, también, se subraya el carácter «manifestativo» o de *claridad* del mismo. Es de notar, sin embargo, que en ninguno de ellos aparecen las palabras «luz» e «iluminación» —aunque sí «transparencia», «mediodía», «lucir», «resplandecer», que son equivalentes, y aunque en la «manifestación» vaya implicada la imagen de la «luz»—. Parece como si Ortega eludiese, consciente o indeliberadamente, el uso directo de estos vocablos, de estas imágenes que, en cambio, con tanta liberalidad emplea en las *Meditaciones* —y sólo en las *Meditaciones*, adviértase.

En *Origen y epílogo de la filosofía* (1943-1945) hemos visto que a los caracteres del quitar una «costra, un velo o cobertura» se agrega el matiz de «descifrar un enigma o jeroglífico». Y también aquí —en ese contexto— subraya Ortega lo que en la *alétheia* hay de «proceso» —o más bien de acción—: «En tanto que *alétheia*, nos aparece, pues, la filosofía como lo que es —como una faena de descubrimiento y descifre de enigmas que nos pone en contacto con la realidad misma y desnuda—. *Alétheia* significa *verdad*. Porque *verdad* ha de entenderse no como cosa muerta, según veintiséis siglos de habituación, ya inercial, nos lo hacen hoy entender, sino como un verbo —«verdad» como

algo viviente, en el momento de lograrse, de nacer; en suma, como acción—. *Alétheia* = verdad es dicho en términos vivaces de hoy: *averiguación*, hallazgo de la verdad, o sea de la realidad desnuda tras los ropajes de falsedad que la ocultaban. Por una curiosa contaminación entre lo des-cubierto —la realidad— y nuestra acción de des-cubrirla o desnudarla, hablamos con frecuencia de la «verdad desnuda», lo que es redundancia. Lo desnudo es la realidad y el desnudarla es la verdad, *averiguación* o *alétheia*³⁰⁷. Pero hay en otro lugar de la misma obra un pasaje en donde, en cambio, se pone de relieve la subitaneidad de la revelación, y por cierto, en vigoroso contraste con el citado de *¿Qué es filosofía?*, en que Ortega opone la «manifestación» al «éxtasis» de la mística. Helo aquí: «Si se cree que en el hombre hay compartimentos estancos no se entenderá nada humano. Es inocente creer que porque la ciencia sea fría ciencia, gélida verdad, su descubrimiento no tiene carácter apasionante y apasionado. Y, sin embargo, ha sido, es y será inevitable y venturosamente siempre así. Todo *descubrimiento* «científico», esto es, toda verdad nos pone de repente en una visión inmediata de un mundo que hasta entonces desconocíamos»... «De pronto, como si se corriese un velo, se nos hace maravillosamente manifiesto —somos «visionarios»—; más aún, nos parece que hemos sido arrebatados de nuestro mundo habitual, «burgués» y nada místico, a otro por un poder extraño —caemos en éxtasis o «transporte»—. Es indiferente cuáles sean nuestras convicciones previas sobre lo real y lo divino, lo vulgar y lo mágico: la situación, la experiencia mística se reproducirá siempre con análogos caracteres»³⁰⁸. Y Ortega menciona el caso de Descartes, quien, según propio testimonio, descubrió la idea del *método* —esto es, del «puro racionalismo», de la «razón pura»— súbitamente, en «una visión extática» o especie de «transcendente revelación». (Y podría haber mencionado también el caso más extremo de Spinoza.)

Ambos textos —este y el citado de *¿Qué es filosofía?*—, en apariencia opuestos, son, sin embargo, perfectamente compatibles, si se tiene en cuenta que el primero se refiere al proceso de *averiguación* y de «declaración» de lo averiguado, mientras que este último se refiere al momento de súbita *revelación* en que aquel proceso culmina. Aquí también se habla de un «hacerse *manifiesto*» algo; pero mientras allí se trataba de *nuestro* descubrir y manifestar, aquí se trata de un *manifestarse la realidad* misma, como resultado de nuestro «descubrimiento» o «des-velamiento». El descubrir o desvelar es operación nuestra, pero

la *revelación* lo es siempre de la cosa, de la realidad misma, es siempre un «revelarse» de ella a nosotros; es siempre «revelación *trascendente*». Recuérdese cómo caracteriza Ortega ese momento en Parménides: «como una efectiva penetración de la Realidad»..., «la auténtica, en el hombre»..., «la revelación en él de la Realidad misma». En ese momento el pensamiento «deja de ser pensamiento y se convierte en presencia de la Realidad misma». Etcétera. Y no hay duda de que ese momento es de *éx-tasis*, puesto que es un *estar* yo fuera de mí, «en *contacto* con la realidad misma y desnuda». En sí considerado, sin el convoluto de pensamiento, de operaciones intelectuales que a él conducen y que de él manan, no hay diferencia esencial entre ese momento y la «experiencia mística», incluso con su fondo emotivo. No hay que olvidar que para Ortega —como para Heidegger—, la verdad no reside originariamente en el juicio, «no es originariamente la verdad de un juicio» —según decía Aristóteles, aunque, según Ortega, no es eso lo que en el fondo pensaba—, «sino la verdad de los seres mismos o los seres en su verdad. Los seres por sí no aparecen en su verdad, lo cual no implica que su modo de presentarse sea el error. Simplemente no es «verdadero». La verdad de los seres es por sí oculta y necesita revelarse, ser descubierta. Lo propio acontecía a los dioses, pero estos se revelaban por su propio arbitrio y no había medio para controlar la autenticidad de su epifanía. La filosofía, en cambio, se presentó como el procedimiento metódico para obtener la revelación —la ἀλήθεια. Si se quiere hablar de vivencia (*Erlebnis*), esta metódica revelación fue la «*Erlebnis*» básica de los primeros filósofos, y ἀλήθεια, por tanto, el nombre que vista desde su personal intimidad correspondía a su ocupación»³⁰⁹.

He ahí claramente explicada la diferencia entre la revelación religiosa o mística y la filosófica o intelectual: las dos son *revelación*, pero ésta es «metódica».

También aquí, como vemos, elude Ortega hablar de «luz» o de «iluminación» con referencia a la revelación —en cambio, aparece otra metáfora sensorial: «*contacto* con la realidad»—. Todos los textos citados nos van mostrando que el núcleo significativo esencial en el concepto de «revelación» es la *trascendencia*, y parece también que el «momento» de *presencia inmediata* de la realidad en que ella se ofrece no es precisamente «iluminativo». Pero si no bastase con los pasajes aducidos para entenderlo así, hay otros que no dejan

lugar a dudas sobre ello. Proceden de *Historia como sistema* (1935), y son los siguientes: «El hombre necesita una nueva revelación. Y hay revelación siempre que el hombre *se siente en contacto con una realidad distinta de él*. No importa cual sea ésta, con tal que nos parezca absolutamente realidad y no mera idea nuestra sobre una realidad»... «La razón fue, en su hora, una revelación»... La adhesión que suscita cualquier «combinación» o «*juego*» de ideas «no va más allá de ellas». Nos pueden parecer «las mejor elaboradas, las más fuertes, las más sutiles, pero no por ello se experimenta la *impresión arrolladora* de que en esas ideas *aflora la realidad misma*; por tanto, que esas ideas no son «ideas», sino poros que se abren en nosotros, por los cuales *nos penetra algo ultramental, algo trascendente* que, *sin intermedio, late pavorosamente bajo nuestra mano*»... «El hombre se da cuenta de que a pesar de la sutileza y aún exactitud y rigor lógico de sus pensamientos, estos no son más que invenciones suyas; en última instancia, juego intrahumano y subjetivo, *intrascendente*. Entonces la idea es lo contrario de la revelación —es una invención. Pero otras veces la idea desaparece como tal idea y se convierte en un puro modo de *patética presencia* que una realidad absoluta elige. Entonces la idea no nos parece idea ni nuestra. *Lo trascendente se nos descubre por sí mismo, nos invade e inunda*— y esto es la revelación»... Ortega distingue aquí entre «razón» (que tendría la misión de la trascendencia) y mero «intelecto» (o *juego* intrascendente de ideas). La razón, en un tiempo, fue, por ejemplo, «tremenda convicción de que en los pensamientos astronómicos se *palpaba* inequívocamente un orden absoluto del cosmos»... «Para mí es razón, en el verdadero y riguroso sentido, toda acción intelectual que *nos pone en contacto* con la realidad, por medio de la cual *topamos* con lo *trascendente*»... Revelación es «el *choque* con algo que sepa a *auténtica e inexorable realidad*. Sin su *presencia inexorable y patética*, ni hay en serio cultura, ni hay Estado, ni hay siquiera —y esto es lo más terrible— realidad en la propia vida personal»... «Solo bajo la *presión* formidable de alguna *trascendencia* se hace nuestra persona compacta y sólida y se produce en nosotros una discriminación entre lo que, en efecto, somos y lo que meramente imaginamos «ser»³¹⁰. (Los subrayados son míos.)

Creo que después de esto podemos, por lo pronto, establecer sin temor la ecuación: *revelación = trascendencia* y, por tanto, ver-

dad = *trascendencia*. Y en cuanto a la manera de hacerse *presente* lo trascendente —a su «patética *presencia*»—, ¿dónde están las imágenes de la luz? En cambio, tenemos estas otras: «*contacto*», «*impresión* arrolladora», «*penetración*», «latir bajo nuestra *mano*», «*palpar*», «*topar*», «*choque*», «*presión*». Ahora ya no parecerá tan extraña la pregunta que nos hacíamos sobre si la «iluminación» era en Ortega el sentido primario de la revelación. Vemos que no lo es, y esta idea se reafirma si recordamos que para Ortega ni siquiera el concepto de perspectiva es primariamente visual (véase el capítulo I de esta *Segunda Parte*), así como el papel que otorga a las sensaciones táctiles en la constitución del espacio y en la génesis de la «impresión de realidad» o de «existencia» —que identifica con «resistencia»—. Recuérdese también, que, al hablar de la «evidencia», nos decía que «no conviene que nos aferremos a la palabra «ver», «visión», pues en el orden de lo sensible, junto a la del *ver*, hay una evidencia del *oír*, etc.: «En general, todas las funciones sensitivas son clases de presentaciones inmediatas». Y, en fin, recuérdese que «lo verdaderamente real», según Ortega, «no es nunca *species*, *aspecto*, *espectáculo*». Se dirá que las imágenes táctiles son aquí tan metafóricas como las visuales, y, en efecto, así es: pero no se trata de si hay o no metáfora, sino de que la empleada en cada caso sea o no la pertinente, la más adecuada al hecho que con ella se trata de hacer inteligible. Y es indudable que para Ortega en el fenómeno o hecho de la «revelación» hay dos «momentos» perfectamente diferenciables —aunque quizá *temporalmente* simultáneos, esto es otra cuestión—: el momento originario y, podríamos decir, «fundante», de la *trascendencia*, en que el pensamiento *queda en suspenso* («deja de ser pensamiento y se convierte en presencia de la Realidad misma», o bien, «la idea desaparece como tal idea y se convierte en un modo de patética presencia»..., etc.), y el momento de *visión*, de intelección «subsiguiente», provocado por aquel, «fundado» en aquel, en que el pensamiento entra «de nuevo» en acción. A este segundo momento es al que le conviene —como a todo lo que es ya «intelectual»— la descripción o caracterización metafórica por medio de imágenes *luminicas*; al primero, en cambio, en cuanto es «extramental», le convienen las imágenes del *contacto*, del *choque* y de la *conmoción*. Lo «visual», lo mental, lo intelectual —repite Ortega— tiene siempre un carácter *fantasmático* o «fantástico», «espectral», de despegue de

la realidad, de «juego de luces» o *juego* de «ideas»— (todos estos vocablos llevan en sus raíces —*fan*, *id*, *spect*— la idea de la *luz* o de la *visión*); en cambio, el anclaje en la realidad trascendente es un *tomar contacto*, es «encuentro», «impacto», «colisión», en una palabra: *resistencia* a mi *voluntad*, «*contravoluntad*»; aquí ya no se trata de «juego de ideas», de algo que yo realizo, sino de la «imposición» o «empuje» de la realidad misma, que yo sufro o «padezco», de su «*patética* presencia», en la que es la realidad trascendente la que actúa, la que «*hace acto* de presencia». Si, pues, el segundo momento es, en efecto, «iluminativo», del primero podríamos decir con la misma propiedad que es «traumático» —de ahí también otra serie de adjetivos con que Ortega lo cualifica: «pavoroso», «inexorable», etcétera—. Así, si el concepto, la *idea*, el intelecto es —según la expresión de las *Meditaciones*— el «órgano» de la *claridad*, diremos que es la voluntad el órgano de la *trascendencia*. Y ambos «momentos», operando en la inmediatez de lo «subitáneo» —aunque manteniendo la relación de «fundamentación» explicada— integran o «constituyen» el hecho de la *revelación*, que no es, por tanto, un hecho *simple*, sino una «*estructura fáctica*» de dos funciones reales conexas. Queremos decir con ello que si, por una parte, el momento *fundante* de la revelación es, ciertamente, el de *trascendencia*, sin el momento *vidente*, *evidencial* o «iluminativo» —fundado en aquel— no habría tampoco «revelación», no llegaría esta a constituirse como tal. La estructura interna de la revelación hace coincidir en su instantaneidad ambos «momentos», que se dan, así, en *inmediatez*: si la *idea* «se convierte» en *presencia* «*patética*» de la realidad misma, el *trauma* o *impacto* de ésta —de lo *trascendente*—, podríamos decir, «se convierte» a su vez en *visión*, se transfigura en *trauma fulgurante* o «golpe de luz». El «choque» con lo trascendente hace brotar la «chispa», la «luz» de la intelección, diríamos, *fulminantemente*. La verdad como *revelación* se constituye, pues, en un peculiarísimo momento de incidencia o *co-incidencia* de la voluntad (resistida) —emergencia, irrupción de la realidad: *trascendencia*— y del pensamiento (iluminante) —presencia, videncia o evidencia, intuición—. Es, pues, un momento de «toma de conciencia» de lo trascendente.

Creo que es así como hay que entender el concepto de «revelación» en Ortega —sin el cual no se puede entender la *alétheia*—. Esta

interpretación armoniza y unifica los diversos textos (en los cuales, por lo demás, se funda estrictamente).

Ahora bien, con el momento de «revelación» no queda completa la noción de *alétheia*, que es, como hemos visto, «revelación *metódica*». Hace falta, además, tener en cuenta el «proceso» de des-cubrimiento, des-velamiento, des-nudamiento o *averiguación* que a él conduce. Veamos otras descripciones de la *alétheia* referidas a esa operación, y en la que se nos ofrecen nuevos y significativos matices y aspectos de ella.

En *Idea del Teatro* (1946) encontramos lo siguiente: El ser de las cosas —dice Ortega— está siempre oculto o cubierto por éstas. «De aquí que necesitemos des-ocultarlo, descubrirlo y hacer patente lo latente. En griego estar cubierto, oculto, se dice *lathein*, con la misma raíz de nuestro latente y latir»... «Cuando logramos sacar claramente a la luz el ser oculto de la cosa decimos que hemos averiguado su verdad. Por lo visto, averiguar significa advenir, hacer manifiesto algo oculto, y el vocablo con que los griegos decían «verdad» —*alétheia*— resulta significar lo mismo: *a* equivale a *des*: por tanto, *alétheia* es des-ocultar, des-cubrir, des-latentizar» (p. 26).

Otras:

«El ser, la cosa misma, es por esencia lo oculto, lo encubierto»... «A la operación que nos lleva a encontrarlo bajo sus ocultaciones llamamos: «verificar» o advenir, más castizamente *averiguar*. Es hacer patente lo oculto, es desnudarlo de sus velos, des-cubrirlo. Y esa manera de estar algo ante nosotros nudificado es su «verdad». Por eso es redundancia hablar de la «verdad desnuda».

«El fenómeno de la ocultación no es complicado. Consiste sencillamente en que el ser de la cosa, o lo que es igual, la «cosa misma», la cosa en su «mismidad» queda tapada por todo «*lo que tiene que ver*» con ella pero no es ella. Y nosotros en el itinerario de nuestra mente hacia la «cosa misma» comenzamos por tomar «lo que tiene que ver» con ella como si fuese ella»³¹¹... «Por eso el nombre de «verdad» es en Grecia *a-létheia* —descubrimiento, quitar el velo y maraña que intercepta la contemplación nuda del *ser*»³¹².

En otro lugar, la relaciona con el «amor»: «El intelectual *no puede*, aunque quiera, ser egoísta respecto a las cosas. *Se hace cuestión de ellas*. Y esto es el síntoma máximo del amor»... «su vida es servicio a las cosas, culto a su ser. El culto, como lo fueron todos

los fuertes cultos, es cruento; es deshacerlas, desmenuzarlas para rehacerlas en su supremo esplendor. Sabe que las cosas no son plenamente si el hombre no *descubre* su maravilloso ser que llevan tapado por un velo y una tiniebla»³¹³.

(Estos pasajes son de *Apuntes sobre el pensamiento* —1941— y de *El intelectual y el Otro* —1940).

En el curso *En torno a Galileo* (1933) lo que oculta la realidad son —dice Ortega— los «hechos», es decir, las cosas tal y como me son dadas en el vivir espontáneo, los «hechos brutos». Pero esos hechos son «como las figuras de un jeroglifo» (algo, pues, que hay que descifrar). La «realidad», el «sentido» de la figura jeroglífica está oculto precisamente por ella misma, y ella está ahí, tan claramente ostentada, «precisamente para plantearnos un enigma, para producir en nosotros confusión»; nos está pidiendo que la interpretemos, «y esto supone»... «buscar como verdadero sentido de este jeroglifo otra cosa muy distinta del aspecto que ofrecen sus figuras».

«La ciencia es, en efecto, interpretación de los hechos. Por sí mismos no nos dan la realidad, al contrario, la ocultan, esto es, nos plantean el problema de la realidad. Si no hubiera hechos no habría problema, no habría enigma, no habría nada oculto que es preciso descubrir, descubrir. La palabra con que los griegos nombraban la verdad es *alétheia*, que quiere decir descubrimiento, quitar el velo que oculta y cubre algo. Los hechos cubren la realidad y mientras estamos en medio de su pululación estamos en el caos y la confusión. Para descubrir la realidad es preciso que retiremos por un momento los hechos de en torno nuestro y nos quedemos solos con nuestra mente»³¹⁴.

Subrayamos de este pasaje dos notas: la de la «interpretación» y la de la «soledad». Las dos son esenciales, pero las dos resultan equívocas en este texto, si no se aclara y precisa su verdadero sentido. En efecto, los que aquí llama Ortega «hechos» son «instancias» de interpretación y la verdad consistiría justamente en interpretarlos. Pero hay que advertir que esos «hechos», tal y como son *dados* en el vivir espontáneo (y lo mismo si se entiende por ellos los datos de que parte la investigación científica) son ya *interpretaciones*: «la realidad en que creemos vivir, con que contamos y a que referimos últimamente todas nuestras esperanzas y temores, es obra y faena de otros hombres y no la auténtica y primaria realidad. Para topar con

esta en su efectiva desnudez, fuera preciso quitar de sobre ella todas esas creencias de ahora y de otros tiempos, las cuales no son más que interpretaciones ideadas por el hombre de lo que encuentra al vivir, en sí mismo y en su contorno. Antes de toda interpretación, la Tierra no es ni siquiera una «cosa»... «La realidad auténtica de la Tierra no tiene figura, no tiene un modo de ser, es puro enigma»³¹⁵. Es decir, que para interpretar los hechos, lo primero que tengo que hacer es des-interpretarlos, y para que la verdad sea interpretación tiene que ser antes des-interpretación, pues son ya interpretaciones las que encubren la realidad. El proceso des-cubridor transcurre entre dos enigmas: el enigma *de que parte* —el de los «hechos» o interpretaciones— y el enigma esencial *a que llega* —el de la realidad auténtica libre de interpretaciones. (Más adelante describimos este proceso con más detalle.)

En cuanto a la «soledad», si el quedarnos «solos con nuestra mente» se entiende como un perder todo contacto con la realidad misma, también se malentiende. Acabamos de verlo, al explicar el sentido de la «revelación». Y ello es más cierto aún si en lugar de hablar de «la ciencia», como lo hace Ortega en el citado pasaje (aunque informalmente, puesto que luego se refiere a la *alétheia* en general), hablamos de lo que para Ortega es en sentido estricto conocimiento, es decir, de la filosofía. He aquí otro texto —uno de los últimos suyos, pues pertenece a *El hombre y la gente* (1949-1950)— donde se puntualiza el significado de esa «soledad»: «La filosofía es retirada, *anábasis*, arreglo de cuentas de uno consigo mismo, en la pavorosa desnudez de sí mismo ante sí mismo»... «Por eso es, si ella es posible, auténtico conocimiento —lo cual no son nunca *sensu stricto* las ciencias, sino que son meras técnicas útiles para el manejo sutil, el refinado aprovechamiento de las cosas. Pero la filosofía es la verdad, la terrible y desolada, solitaria verdad de las cosas. Verdad significa las cosas puestas al descubierto, y esto significa literalmente el verbo griego para designar la verdad —*a-létheia*, *alethéuein*, es decir, desnudar. En cuanto a la voz latina y nuestra —*veritas*, *verum*, verdad— debió provenir de una raíz indoeuropea —*ver-*— que significó «decir» —de ahí *ver-bum*— palabra, pero no un decir cualquiera, sino el más solemne y grave decir, un decir religioso en que ponemos a Dios por testigo de nuestro decir; en suma, el juramento. Mas lo peculiar de Dios es que al citarlo como testigo en esa nuestra rela-

ción con la realidad que consiste en decirla, esto es, en decir lo que es realmente, Dios no representa un tercero entre la realidad y yo. Dios no es nunca un tercero, porque su presencia está hecha de esencial ausencia; Dios es el que es presente precisamente como ausente, es el inmenso ausente que en todo presente brilla —brilla por su ausencia—, y su papel en ese citarlo como testigo que es el juramento, consiste en *dejarnos solos con la realidad de las cosas, de modo que entre estas y nosotros no hay nada ni nadie que las vele, cubra, finja ni oculte; y el no haber nada entre ellas y nosotros, eso es la verdad*³¹⁶. (Subrayado mío.)

Con este texto queda completo el sentido orteguiano de la verdad como *alétheia*. Pero hace falta un mayor esclarecimiento de estos dos últimos aspectos: la *alétheia* como un suprimir o quitar la capa de interpretaciones que ocultan la realidad y la verdad como *soledad*.

4. *La verdad como alétheia.—La realidad «desnuda» y sus interpretaciones.*

En el comentario a las *Meditaciones del Quijote* decía que lo que me parecía más personal en la idea orteguiana de la *alétheia* era, no tanto el momento *iluminativo* como el modo de llegar a él, entendido como un quitar la *costra* de interpretaciones que encubren la realidad, rasgo que lleva consigo el entendimiento de la verdad como una liberación del hombre hacia sí mismo, hacia su *sí-mismidad* o *autenticidad* —y, podemos añadir ahora, hacia su *soledad*.

Ya en las *Meditaciones*, es decir, desde la primera vez que Ortega usa filosóficamente el concepto de *alétheia*, aparece este carácter esencial de la misma («las verdades una vez sabidas adquieren una *costra* utilitaria»..., etc.). Este sería también, como hemos visto, el sentido originario de la *alétheia*, el que ya tiene en Parménides, quien tras las «*ideas vulgares, tópicas, recibidas*», que son *doxa*, va a buscar la *verdad* que ellas encubren, la «realidad misma» y «le parece como si hubiera quitado de sobre ésta una costra, un *velo* o *cobertura* que la ocultaba». En otros lugares, las expresiones usadas por Ortega son «niebla», «maraña», (confusión, caos), cifra o «jeroglífico» (enigma), «ropajes de falsedad», «máscaras», «lo que *tiene que ver* con la cosa», e incluso, los «hechos», las «cosas», el «mundo», la «realidad»

en que «*creemos* vivir». Una adecuada exégesis de cada una de estas expresiones nos daría la pluralidad de aspectos y matices que la verdad tiene en Ortega. Pero, en rigor, esa exégesis ya ha sido realizada a lo largo de este estudio —es este estudio mismo en su mayor parte—. Lo que ahora nos interesa, por el contrario, es la reducción de todas ellas a dos nociones: *ideas* y *creencias*, y la síntesis de ambas en el concepto de *interpretación*.

La noción de *interpretación* cubre la esfera entera de la vida humana. Para Ortega *todo* acto humano es interpretativo. Las acepciones usuales de las palabras «interpretar», «intérprete», van en dos direcciones, que podríamos llamar, para entendernos, subjetiva y objetiva. Así se dice, por ejemplo, que el artista «interpreta» la realidad en la obra de arte, entendiendo por ello que la ve «a su manera», es decir, de un modo «personal», subjetivo —y se sobreentiende que esa «interpretación» es de algún modo o en algún grado una «deformación» (estilizada) de la realidad *objetiva*—. El mismo sentido subsiste cuando decimos que el actor «interpreta» un «papel» —o el músico una partitura—, aunque aquí el margen de «subjetividad» se reduce considerablemente y la inflexión significativa se orienta ya hacia lo «objetivo», pues se supone que el «papel» tiene él una «objetividad» de la que el actor no puede desprenderse en su relativamente libre «interpretación». También se llama «interpretación» a toda operación en que se *descifra* una realidad que *oculta* su sentido, por ejemplo, cuando se habla de interpretar un texto oscuro o dudoso, y aquí la carga significativa cae ya decididamente del lado de la objetividad. Y esta se acentúa todavía en la palabra «intérprete» referida al intérprete de idiomas, que no es más que un *traductor* oral. Sin embargo, el margen «subjetivo» o de libertad «personal» no desaparece nunca del todo, es esencial a la «interpretación» —y lo mismo ocurre, en el orden inverso, con su dimensión «objetiva». Todos estos sentidos quedan absorbidos en la noción orteguiana de «interpretación» como categoría universal de la realidad radical o *vida humana* (la vida es «obra de arte», o, más frecuentemente, obra de «fantasía» o imaginación, «faena poética»; el hombre es «autor» y «actor» de su propia vida, «novelista de sí mismo»; «la vida es drama», etc.; por otra parte, la verdad es «desciframiento» o «desocultación»; la historia es «hermenéutica»; etc.). Esa universalización del concepto implica, como digo, que *todo* acto humano sea interpretativo, y no ya sólo los

de intención estética o los intelectuales; el más nimio e insignificante hacer humano —el comerse una naranja, el subir al tranvía, o simplemente el andar, el mirar y hasta el respirar (cuando es consciente) es un «tomar las cosas *como*» tales o cuales, y, por consiguiente, es una «interpretación» de la realidad. Si el poeta es, como dice Ortega, «el truchimán del hombre consigo mismo», el hombre sería el truchimán del Universo, el intérprete universal —puesto que lo es la vida—. Según esto, los actos de conocimiento, y, en definitiva, la verdad, no pueden ser otra cosa que interpretaciones. Pero ¿cómo es que entonces llamamos verdad a un topar con la realidad misma, es decir, libre, «*desnuda*» de interpretaciones? ¿Cómo es que definimos la *alétheia* como un quitar la *costra* de interpretaciones que encubren la realidad? Veámoslo.

En las *Meditaciones* vimos cómo para Ortega el acto humano más elemental, incluso las llamadas «sensaciones», encierra ya una interpretación (al oír un sonido, por ejemplo, lo «interpretamos» como lejano); no hay «visión superficial», no hay «puras impresiones» para el hombre, sino que toda «visión» lo es ya en profundidad («perspectiva»), y la percepción de lo profundo es ya «interpretación» —en toda percepción interviene el *concepto*, órgano de la profundidad—. Ahora bien, ese tipo elementalísimo de «interpretaciones» no se puede decir que constituya plenamente un «hacer humano» —aunque quizá tenga su origen en actos en sentido estricto humanos—. Esto nos mueve a distinguir dos especies de «interpretaciones»: aquellas de que el hombre es «autor» —las que se puede decir con toda propiedad que él *hace*— y las que podemos llamar espontáneas o «naturales». Llamamos así a estas últimas, no porque no sean de alguna manera «humanas», sino porque pertenecen al lado de la vida humana inextricablemente anclado en la «naturaleza» (en esa «fatalidad» del hombre que «interpretamos» —pues también esto es una interpretación— como «naturaleza»), es decir, al modo elemental de dársele la realidad, de estar inserto en ella, por el hecho, también elemental e irreductible, de *tener* un *cuerpo* y un *alma* —una estructura psicosomática—, los cuales, en Ortega, efectivamente *tengo* pero no *soy*, si bien el *tenerlos* en el modo más inmediato, permanente e inseparable de mí, el formar la parte más próxima a mí de mi *circunstancia*, impone a mi vida condicionamientos igualmente básicos, permanentes y necesarios. Son, pues, estas «interpretaciones» espontáneas del plano

psicosomático, diríamos, *dadas* con el vivir mismo, y tienen la condición peculiar de que ni son propiamente *mías*, personales, en el sentido orteguiano de ser yo el *autor* de ellas, ni tampoco *recibidas* de otros o *ajenas* (habría, pues, una manera de *tener* que no es la de lo *mío* ni la de lo *ajeno*). La otra especie de interpretaciones pertenece, en cambio, al orden personal, biográfico o histórico del hombre, es decir, a la estructura más radical de la vida humana, a lo que el hombre verdaderamente *es*. Y estas otras interpretaciones, de las que el hombre es *autor*, se dividen a su vez en dos grandes grupos: las *mías* y las *ajenas*; aquellas de que soy autor y aquellas de que son autores otros, y que yo me limito a *encontrar ahí*, como ingrediente de mi circunstancia, y, por lo pronto, a *recibir*. Pero mientras a las primeras —quiero decir, a las espontáneas— no puedo reaccionar *personalmente* por su carácter elemental e impositivo de *determinaciones* o *necesidades* primarias, puedo, en cambio, hacerlo ante las segundas, ante las *ajenas*, en alguna medida; puedo, en principio, rechazarlas, no aceptarlas, o, al menos, no *recibirlas* pasivamente, sino *hacerlas mías*, esto es, *hacerlas* otra vez, *re-hacerlas*, pero *yo*, desde mí mismo —para lo cual, por supuesto, tengo primero que *deshacerlas*. (Digo «en principio» y «en alguna medida», porque nunca es posible, ni en definitiva deseable, deshacerse de todas, y normalmente el área de interpretaciones *propias* de que una vida humana es capaz, cuando es capaz de alguna, es limitadísima).

Tras estas consideraciones generales, podemos ya describir el proceso de la *alétheia* como un quitar la *costra* de interpretaciones que cubren la realidad, y que constaría de los siguientes momentos o fases:

1.º La cosa recubierta de su capa o *costra* de interpretaciones ajenas está ante mí, pero justamente *encubierta*: es decir, que lo que de ella me es patente o «presente» es justamente lo que la encubre u oculta, si bien en este primer estadio tomo lo que la encubre por la *cosa misma*. Vamos a llamar a ese modo de presencia de lo encubridor —de las interpretaciones ajenas—, tomado como la *mismidad* de la cosa, *falsa presencia* (que no es necesariamente presencia de lo *falso*), o quizá mejor, para evitar equívocos, *presencia convencional*. Las interpretaciones que tomo como la cosa misma las vivo siempre en forma de *creencias*, y esta situación del hombre, desde el punto de vista de la *verdad de la vida*, puede revestir tanto la forma de *fal-*

sificación como la de *autenticidad*. Cabe, en efecto, un modo de vida *auténtico* instalado en creencias ajenas, cuando estas tienen en mí arraigo profundo, firmeza, solidez, es decir, cuando funcionan como *mías*, cuando *estoy* desde luego en ellas y me son «evidentes» con la «evidencia» preintelectual de las creencias (que no es, como sabemos, sino una «pseudo-evidencia», una fuerza compulsoria ajena a mí y cuyo verdadero nombre es *seguridad*). Pero cabe también que esas creencias en que estoy no me sean ya firmes, vacilen ya bajo mis pies, no funcionen ya radicalmente como *mías*, y, sin embargo, yo *me finja a mí mismo* que lo son, por miedo a la verdad —a entrar en mí mismo, a quedarme a solas con la realidad, con el enigma—, y entonces la vida toma la forma de *falsificación* y de *enajenación*. Esta es la situación de no saber lo que de verdad se cree —pues creo creer lo que en verdad no creo (donde tanto el «creo» como el «creer» son *falsas* creencias)—. (Los fenómenos de «socialización», de «masificación» del hombre, etc., entran de lleno en esta categoría.)

En el respecto de la noción de *perspectiva*, este primer estado equivale a la instalación en el «punto de vista» ajeno, desde el cual no puedo «ver» la cosa o realidad, porque lo que veo de ella no es mi ver, sino lo que de ella *vieron* otros, el ver de otros. Para que yo pueda ver lo que vio otro —cosa posible, desde luego, en la forma de lo que, en el comentario a las *Meditaciones*, llamé «apropiación»—, necesito *coincidir* con «el punto de vista» del otro (coincidencia que, por supuesto, siempre es necesariamente *parcial*, esto es, se refiere solo a ciertos aspectos particulares de la realidad). Ahora bien, esa coincidencia tengo que *hacérmela* yo, ganarla en un esfuerzo propio de *evidenciación* (me estoy refiriendo aquí ya, como se advierte, a la evidencia intelectual), y esto requiere pasar al segundo estadio del proceso. (En ese primer momento no sólo no coincido conmigo mismo, sino que propiamente tampoco coincido con el punto de vista del otro. En rigor no cabe coincidencia con el punto de vista ajeno si no va edificada sobre la previa coincidencia conmigo mismo, si no es *desde* mi propio punto de vista.)

2.º La cosa está ante mí recubierta de la *costra* de interpretaciones que me la ocultan en su *mismidad* o verdad, pero yo percibo ahora esa «costra», «velo» o «cubridor» como tal; «caigo en la cuenta» de que eso que está ante mí, que me es «presente», no es la cosa *misma*; reparo en que esa presencia es «falsa» y, por tanto, en que

yo «*estaba* en un error» *sobre* la cosa —independientemente de que la interpretación que yo tomaba por la cosa sea o no verdadera; el error consiste en todo caso en tomar yo por la *cosa misma* lo que es solo algo *sobre* ella y, por tanto, que la *cubre* o tapa, que de alguna manera la suplanta—. Digo «estaba» porque el error, en el momento de tomar conciencia de él como tal, empieza a dejar de serlo; no puedo, pues, percibir el error más que como *pasado*; nunca puedo decir con propiedad que *estoy* en el error, sino siempre que *estaba* en él: cuando lo «estoy», no tengo conciencia de ello, y en cuanto tomo conciencia de ello empiezo a no estar en él; a lo sumo, estoy en el modo de estar sin estar, en el modo esencialmente *inestable* de la *duda* (esto es, pasando constantemente de una interpretación o idea a otra, sin quedarme en ninguna). Pero «estar en la duda» no es ya estar en el error. El «caer en la cuenta» es aquí formalmente ya un «caer *del* error» en que *estaba*, «apearme», o intentar apear-me, de él, aunque sea para «caer» en la duda. También puede ocurrir, desde luego, que al intentar apear-me de un error, «caiga» en otro, pero donde realmente, donde inmediatamente se «cae» al «caer en la cuenta» de que las interpretaciones de la realidad no son ella misma, es *en la duda*, que resulta por ello, como sabemos, el origen, el punto de partida y aún el *método* hacia la verdad. (Es, por lo visto, el hombre el ser que anda siempre dando traspiés y *caídas*: o «cae» en la cuenta, o «cae» en la duda, o «cae» en el error, o «cae» en el pecado —Ortega caracteriza a veces el error como una forma de pecado—. En lo que no puede *caer* nunca es precisamente en la verdad: la verdad es activa, afanosa, laboriosa, y aún *hazañosa*. En la verdad no se «cae»: la verdad se «descubre» esforzadamente.)

El hombre cae, pues, en la cuenta de que lo que tiene ante sí no es la cosa misma en su «desnudez», sino, por el contrario, algo que se la oculta o encubre. Pero eso que se la oculta ha de «tener que ver» algo con la cosa; las interpretaciones no *son* la cosa o realidad, pero son *de* la cosa, son algo *sobre* la cosa, y, por tanto, *refieren*, *re-miten* a ella. El error no es, pues, nunca error absoluto —dirá Ortega—. Para que algo pueda *ocultarnos* la cosa, tiene que «tener que ver», con ella —*sobre-ponerse* a ella y, por tanto, en algún modo *fundarse* en ella—, a saber: lo que de ella hubo de *ver* o «tuvo que ver» el que originariamente la *vio* y dio cuenta de su «visión» interpretándola como *tal* o *cual*. Así, pues, las interpretaciones que

ocultan la cosa, a la vez, la *denuncian* Hay, diríamos, un *lógos* «denunciativo» o *presuntivo*, como hay un *lógos* «enunciativo» o *manifiestativo*. Este último es el de la verdad; el primero sería el de la opinión u opiniones recibidas. En última instancia, el *lógos* —pensar y decir— ajeno sería siempre «denunciativo», siempre me ofrecería realidades meramente *presuntas* y, por tanto, siempre sería, en alguna medida, *encubridor*, y, en esa medida, *no-verdadero* —al menos, hasta tanto que no es re-pensado por mí y hecho *propio* en un proceso de *verificación*, *averiguación* o «evidenciación», esto es, hasta tanto que no logro tener ante mí «en persona» la cosa o aspecto de ella que el *lógos* ajeno «denuncia», colocarla en mi propio «punto de *vista*», hacerla entrar en mi *perspectiva*. (Recuérdese: «quien quiera enseñarnos una verdad, que no nos la *diga*»..., sino que «nos sitúe de modo que la descubramos nosotros». Es lo que llamábamos al comentar las *Meditaciones* el «*lógos*» alusivo o la «pedagogía» de la alusión)—. Pero no se olvide —insisto— que la «apropiación» de la verdad *ajena* nunca puede ser sino *parcial*, que la verdad, en cuanto «presencia inmediata» a mí de la realidad, es verdad *mía*, es decir, exclusiva de mi «punto de vista» y, en ese sentido, *intransferible* —aunque comunicable—; en suma, que no se puede ver la realidad «en persona» si no es viéndola *personalmente*.

3.º El caer en la cuenta de que las interpretaciones no son la realidad *misma* produce sorpresa o asombro, *extrañeza*. Ortega ha señalado repetidamente el papel de la extrañeza como condición del conocimiento. Quizá la fórmula más clara y precisa de esta idea sea la siguiente: «De aquí que el vocablo «extraño» articule uno en otro los dos sentidos de externo y problemático. Para que algo se nos convierta en tema de conocimiento es preciso que antes se nos vuelva problema, y para que esto acontezca es, a su vez, menester que lo extrañemos»³¹⁷. Conocemos también su caracterización de la extrañeza como una virtual *aniquilación* de la cosa, como un reducir la cosa, no ya a su *status nascens* (esto es lo que hace el conocimiento, la verdad), sino a la *nada* de su «estado» pre-natal. La extrañeza es, pues, si se quiere, el estado previo y la condición de la pregunta, por la cual comienza el conocimiento. Por eso dice Ortega que la filosofía «no puede consistir en extrañarse», aunque el filósofo sea «el hombre que va por el mundo, como un niño, con los ojos siempre exorbitados, dilatados por una perpetua extrañeza, sorpresa y maravilla». Es decir,

que si a la extrañeza no *sigue* la *duda* y, por tanto, la pregunta, no hay filosofía, y ese «seguir» no es ni mucho menos seguro que se produzca; antes bien, es muy raro que ello suceda. Propiamente, siempre está el hombre extrañado del mundo, y, sin embargo, «casi nunca se ha ocupado en filosofar». No es, pues, la simple extrañeza ante las cosas y el mundo que nos rodean, sino la sorpresa ante el hecho de *haber estado en el error* de confundirlas con sus interpretaciones, la que está en el umbral de la filosofía: «lo esencial a la incoación filosófica es caer en la cuenta de que *se ha creído saber* y esta creencia se ha revelado como un error»³¹⁸. En el umbral, pero *fuera* de ella. El verdadero principio, la única entrada posible en la filosofía está en la *duda* —según vimos en su momento—: «La filosofía es el formal movimiento que lleva a salir de la duda»... «El primer saber aparece como tal precisamente cuando al dudar de él —de la «creencia»— se le invalida y echa de menos»³¹⁹. Al «caer» del error, «caemos», pues, *en* la duda, y en ese momento comienza el proceso de «des-cubrimiento», el camino hacia la verdad o *método*. La duda, por supuesto, se conserva a lo largo de él, actúa mientras hay «movimiento» o esfuerzo filosófico —incluso después de lograda la evidencia, para «repristinarla» y actualizarla tantas veces como sea necesario.

En el capítulo anterior hemos examinado detenidamente los aspectos esenciales del método. Ahora solo nos importa hacer notar que todas sus complejas operaciones van encaminadas a lo mismo: a despojar a la realidad del «ropaje», de la «máscara», de la «maraña», de la corteza o «costra» de *interpretaciones* que la ocultan o encubren —y que son *ideas* o *creencias* «sobre» ella— para «toparme» con ella misma y *verla* en su «desnudez». Se trata, pues, de un reducir a cero las interpretaciones, de una formal y metódica *desinterpretación* de la realidad. Esta es la misión de la duda, del «poner en duda», de invalidar toda opinión, creencia o idea, hasta quedarnos solos o a solas con la realidad *misma*, en el momento culminante de su *revelación*. Pero ese momento es justamente eso: un *momento*, en el que tampoco nos podemos *quedar*. La evidencia, la «iluminación» así ganada en el «encuentro» con la realidad *misma*, es «subitánea». Si el hombre no puede estar en el puro error, tampoco puede estar, permanecer, en la *pura* verdad —pues la verdad solo es *pura* en ese instante de su «descubrimiento»—. Por lo visto, el hombre no puede soportar el «brillo», el «resplandor» de la verdad —como en el pla-

tónico mito de la caverna—. El relámpago de intelección que es la evidencia radical «ilumina» nuestra «perspectiva intelectual» —de esa «luz» va a alimentarse y a «vivir» nuestro pensamiento ulterior—; pero la perspectiva es dinámica: hay que «seguir pensando». Ahora bien, todo pensamiento es interpretativo. Por consiguiente, el resultado de esa *visión* a que me ha conducido la metódica eliminación de las interpretaciones ajenas, no puede ser sino una nueva interpretación de la realidad fundada en dicha visión: la *mía*. El *lógos* manifestativo no hace sino *interpretar* la realidad vista, «decir» *cómo* la veo, *cómo* la he visto yo. La esencia de la interpretación consiste, en efecto, en manifestar un «*ser*»-como. El «*ser*»-como se convierte así en Ortega en categoría «ontológica» fundamental, que abarca dentro de sí, como una más, la misma *interpretación* de la realidad como *ser* de la filosofía tradicional³²⁰. El término *ser*, en la expresión «*ser*»-como, funciona con una significación que no es la tradicional y, para evitar equívocos, propiamente habría que decir un *vivir*-como. (El concepto de *ser*, en cuanto expresión metafísica radical de la realidad es, según sabemos, rechazado por Ortega. El *ser* como *existir* es sustituido por el concepto de *haber* —lo que *es*, es solo una parte de lo que *hay*—, o bien por el de *vivir*. El *ser* como lo *en sí* de las cosas, es sustituido por su *ser-para*. El *ser* como *esencia*, en cuanto «contenido» de la verdad, dado en el *lógos* apofántico, es sustituido por el «*ser*»-como de la interpretación. En cuanto a la noción de «existencia» que trae la filosofía llamada «existencial», tampoco es compartida por Ortega: hablando con todo rigor, yo no «existo», sino que *vivo* y, por el contrario, lo que *existe* es lo que me *resiste*, por tanto, lo que *no soy* yo). En la *expresión* —pensante y locuente— de lo *dado* en el momento de *revelación* de la *alétheia* hay una traslación o traducción de ello, una especie de «*metábasis* a otro género», y ahí está la raíz de que Ortega considere todo conocimiento, aun el más riguroso, como *metafórico* (y a la ciencia como «casi poesía», «fantasía exacta», etc.). La esencia de la metáfora también está en el *como* y, por supuesto, ella no es otra cosa que un modo de interpretación. El «paso» a la expresión pensante significa ya una pérdida de *contacto* con la realidad misma; el pensamiento establece automáticamente una *distancia* entre ella y yo (y esa es también una de las raíces de su condición «abstracta», que el *método* trata de corregir incesantemente).

Según ésto, la verdad no sería sino el tránsito de una o unas interpretaciones a otra u otras. Pero, preguntamos, ¿dónde está entonces, cuál es, esa realidad «desnuda de interpretaciones» que la verdad «descubre»? No está, no es, no puede ser ninguna *idea*, porque toda idea, por muy «verdadera» que sea, es ya invención, fantasía, interpretación, aunque «bien fundada»; en suma, porque toda idea es ya *de* o *sobre* la realidad, y no la realidad *misma* ideada. No está, no es tampoco ninguna *creencia*, aunque la vida sustentada en firmes creencias sea una forma de autenticidad, y el modo superior que la vida tiene de «estar en la verdad», porque esa verdad en que la vida entonces *está* no es la verdad *de* la creencia, sino la *verdad de la vida misma*, que al descansar en aquélla —en la creencia—, «encaja» en sí misma, «coincide» consigo misma. Esa *verdad de la vida* no es, pues, ninguna verdad a la que se haya llegado por «des-cubrimiento» de la realidad; es previa a todo proceso intelectual de *averiguación* y a toda *duda* (precisamente su *seguridad* excluye la duda). Pero la creencia en que se *está*, lejos de ser la «realidad desnuda», es lo que la oculta o encubre; es también una interpretación, que originariamente fue asimismo una *idea* y que ahora no es más que una idea «petrificada». Lo que la realidad *nos es* en la creencia, es precisamente lo que más nos la oculta. Creemos que la Tierra es firme, que es un astro que tiene tales o cuales propiedades. Pero «a un hombre del siglo vi antes de Jesucristo»... «la Tierra le era una diosa, la diosa madre, Demeter. No un montón de materia, sino un poder divino. Basta esto para advertirnos que la realidad auténtica y primaria de la Tierra no es ni lo uno ni lo otro, que la Tierra-astro y la Tierra diosa no son sin más ni más la realidad, sino dos ideas»... «sobre esa realidad, que inventaron hombres determinados un buen día a costa de grandes esfuerzos» ³²¹. ¿Cuál es entonces, repetimos, la realidad «desnuda» de la Tierra, bajo sus diversas interpretaciones? He aquí la respuesta: «La realidad auténtica de la Tierra no tiene figura, no tiene un modo de ser, es puro enigma»... «La Tierra por sí y monada de las ideas que el hombre se ha ido formando sobre ella, no es, pues, «cosa» ninguna, sino un incierto repertorio de facilidades y dificultades para nuestra vida»... «En ese sentido digo que la realidad auténtica y primaria no tiene por sí figura»... «Es un enigma propuesto a nuestro existir. Encontrarse viviendo es encontrarse irrevocablemente sumergido en lo enigmático. A este primario y preitelectual enigma reacciona el hombre ha-

ciendo funcionar su aparato intelectual, que es, sobre todo, imaginación»³²².

Resulta, pues, que la realidad «desnuda» que la *alétheia* nos «descubre» es su originario enigma o problematicidad. Por eso decíamos también que el camino de la verdad es un transitar de unos problemas o enigmas a otros: de las interpretaciones, que se nos han hecho problemáticas (dudosas), del *problema* de las interpretaciones, al enigma o problema de la realidad misma. Y cuando la realidad que se busca no es ninguna realidad particular, sino la realidad en cuanto tal, el enigma o problema a que se llega es el *problema radical*.

No basta, pues, con decir que la verdad o *alétheia* consiste en *descubrimiento* o *revelación* de la realidad misma, sino que había que preguntar qué es lo descubierto o revelado. Pero ni siquiera es suficiente con lo que se acaba de decir como respuesta a esa pregunta, sino que hay que seguir preguntando cuál es esa realidad enigmática que «en persona» se hace patente en su problematismo, porque según «se interprete» el enigma «descubierto», no solo cambiará la idea de la realidad, sino *el sentido de la verdad misma*. Afecta, pues, este preguntar al sentido y a la esencia misma de la verdad, que variará *según lo «descubierto»*. Pues bien, para Ortega, lo descubierto, lo *trascendente*, la *realidad misma* con que en la «revelación» de la verdad filosófica se toma contacto, es el enigma o *problema de la vida*, la *vida como problema*. Pero aún decir esto es inadecuado, porque no es la vida, sino *mi vida* concreta lo que así descubro, como problema *mío*; es decir, que lo que «en persona» se me revela es mi *problema personal* —y solo a partir de él, a través de él, el problema de la vida—: el problema *personal* de tener yo, en mi soledad, que hacerme una idea mía de la realidad, porque las de los demás se me han hecho dudosas, carecen de evidencia última para mí, y, por tanto, no me sirven. ¿Cómo me va a servir a mí lo que fue ideado por otro como solución a su personal problema? Toda solución *personal* es situacional y, por ello, intransferible. Entonces advierto, «descubro», que la realidad *misma*, en virtud de su radical problematismo, es, no solo interpretada, sino también interpretadora, y que lo es esencialmente, necesariamente; que su problematismo consiste justamente en la necesidad radical que tiene de interpretarse y, por tanto, que la verdad es una función suya inexorable. Al revelármese, pues, la vida en la verdad de su radical problematismo, se me revela también, con ella, la verdad

de la verdad misma como necesidad inexorable de aquélla, es decir, como su problema radical (que no es otro, como sabemos, que el de «encajar yo en mí mismo, coincidir conmigo mismo», para lo cual necesito «saber a qué atenerme», etc.). El hombre, por consiguiente, al interpretar o *verificar* la realidad, incluso al interpretar o *verificar* las cosas, se auto-interpreta, sea o no consciente de ello, se *auto-entifica* o autentifica—, se da «entidad» y verdad, se *verifica* a sí mismo. Vivir consiste en esa *verificación* (como des-vivir o menos-vivir, en la correspondiente *falsificación*).

Ahora bien, si la *alétheia* consiste en la metódica anulación o remoción de las interpretaciones ajenas que encubren la realidad, para llegar yo, tras la «revelación» de la misma, a una interpretación propia, ello exige, adviértase, que tenga que contar precisamente con esas «soluciones» ajenas, justo para poder lograr que mi solución sea la mía. Precisamente porque toda interpretación ya dada de la realidad refiere esta al pasado —por tanto, es siempre más o menos «remota»—, y, sin embargo, se me estaba dando como *presente* antes de hacérseme problemática, tengo yo que «removerla», reducirla a su efectiva «remoción», para traer la realidad a su efectiva «*presencia*» (es decir, a *evidencia*). Esa capa de interpretaciones es el légamo histórico que la vida va acumulando sobre sí misma a medida que crece y se dilata, y mi propia vida es lo que es justamente en cuanto va montada sobre ellas; a mi propia vida le pertenece esencialmente el ser *en y con y desde* esas otras vidas —pasadas y presentes— y *en y con y desde* esas interpretaciones, «soluciones» y «verdades» que de ellas proceden. Mi verdad habrá, pues, de brotar en función de las otras; mi *visión* habrá de ser, en cuanto efectivamente *presente*, *nueva* con respecto a ellas —y, por tanto, de algún modo «opuesta» a ellas—, pero también —y esto es esencial—, *complementaria y articulada* con ellas. A mi verdad llego yo —y esto, repito, le es constitutivo— justamente *desde y a través de* las «verdades» ajenas, de determinadas «verdades» ajenas —precisamente de aquellas que tienen eficacia encubridora—, «removiéndolas», prescindiendo de ellas, sí, pero sin que en ese prescindir sea indiferente cuáles sean las interpretaciones de que prescindo, pues según cuáles sean ellas, mi verdad, la verdad por mí «descubierta», tendrá uno u otro sentido, carácter y contenido concretos. (Es el hecho que en otro lugar hemos estudiado con el nombre de «historicidad de la verdad», fundado en el de la sustancial historicidad

de la vida. No hay necesidad de insistir en ello, aunque sí la había de recordarlo).

Las interpretaciones ajenas condicionan, pues, de ese modo, la posibilidad de que yo llegue a la verdad; condicionan, incluso, la posibilidad de que *haya* verdad, si ésta se ha de entender como *alétheia*, pues, en efecto, si ellas me encubren la realidad, son también ellas las que pueden *revelármela*. Quiero decir que, para que haya «revelación», es formalmente necesario el previo «encubrimiento». Sin este no habría aquella, sino que habría, o *nada* (pues pensar en un «encubrimiento» eterno y total es un contrasentido y un modo de pensar la «nada») o un estar ya desde luego y desde siempre en la «verdad», en la «luz», en la absoluta presencia de la absoluta realidad (pero entonces la «verdad» no sería *alétheia*, porque no habría nada que «descubrir»). *Para* Dios no hay propiamente «verdad» —sino que él *es* la verdad; para Dios no hay *revelación* —por el contrario, él es la realidad revelante por excelencia—; tampoco la hay para el ente que no la *necesita*, a quien la «luz» no *le falta*; solo puede haberla para un ser que se mueve en la tiniebla y en la luz al mismo tiempo —en la sombraluz, en la penumbra que es siempre el vivir humano—; solo para el ser que, sin tener ya la luz, la *necesita radicalmente* para ser, para *salvarse*, porque su ser es *perdimiento* en lo oscuro, en el enigma de la vida, naufragio en el problema radical de no saber *qué hacer* por no saber *qué es*. Las interpretaciones que me encubren la realidad, la verdad, son, pues, las mismas merced a las cuales, apoyándome en las cuáles, a través de las cuáles, puedo llegar a ella —y esto hay que entenderlo del modo más riguroso y literal—. Me apoyo en ellas, efectivamente, para salir de ellas, como apoyo mi planta en un punto para saltar a otro; pero mi salto no es posible sin partir de ese punto concreto, y él —el salto mismo, su trayectoria y su término— viene condicionado, no solo por mi impulso y voluntad, sino también esencialmente por el punto concreto *desde* donde lo ejecuto, el cual limita inexorablemente sus posibilidades. O, como dice Ortega, el naufragio tiene que nadar apoyándose precisamente en el propio elemento que amenaza con hundirlo, es decir, en la circunstancia misma en que naufraga. Las interpretaciones de la realidad con que me encuentro son también parte, y parte esencialísima y amplísima, de mi circunstancia, y por eso el pensar es, quiera o no, *circunstancial*, como todo lo que el hombre hace.

5. Verdad. Soledad. Autenticidad.

En la verdad, pues, nos liberamos de las interpretaciones ajenas —aunque apoyándonos en ellas—, pero eso significa que nos liberamos de los *demás*, que buscamos el camino de nosotros mismos para habérmolas con la realidad *desnuda*, es decir, el camino de la soledad, que es el de la *autenticidad* de nuestra vida, porque la vida *es* en su más radical consistencia justamente eso: soledad. Pero «normalmente no me doy cuenta de mi vida auténtica, de lo que ésta es en su radical soledad», sino que «vivo entre interpretaciones de la realidad» que vienen de mi contorno social, soy prisionero de ellas y, en esa medida, no soy *yo mismo*. Y especialmente el intelectual, el hombre vocado a la verdad, no puede permitirse ese «lujo», esa prisión normalmente tan «cómoda» que ni se siente. La verdad no tolera ser encomendada a los demás —tanto, que, como hemos visto, consiste formalmente en la metódica eliminación de las *opiniones* ajenas. Ya en 1926 invitaba Ortega al intelectual a que, «sin deserción de servir a la vida en cuanto «vida colectiva», se quedase «solo, sin *los otros*, a que viva en soledad radical» a entregarse a la «pura contemplación», que no es tan «pura», sino que resulta ser una técnica: «La técnica de y para la vida auténtica, que es la «soledad sonora» de la vida»³²³. Y muchos años después (en 1948) sigue «clamando» por ella: «la misión del intelectual es ser el hombre que desde su desierto, es decir, desde su radical soledad —y el hombre solo es en verdad cuando es en su soledad— clama e invita a los demás para que cada cual ingrese en su propia soledad». Y agrega: «Cuando el hombre se queda solo, de verdad solo, *ipso facto* aparece Dios. De modo que es quedarse solo con Dios». Es, pues, la soledad, el ensimismamiento, condición *sine qua non* de la verdad —al menos, de la «que se busca», que es como definía Aristóteles la filosofía—. El ensimismamiento tiene una doble vertiente: de un lado, es *entrar en sí mismo*, liberándose del mundo en torno que nos aprisiona «hacia afuera» —y en este sentido se opone formalmente a la «alteración» y a la «falsedad»—; de otro, es *estar en sí mismo*, es decir ser sí mismo —y en este sentido se opone formalmente a la *falsificación* o *inautenticidad*—. Hay hombres que pueden *estar* en sí mismos, ser auténticos, sin *necesidad* especial de *entrar* en sí mismos.

Pero he aquí que hay un tipo de hombre —el intelectual— para quien el *estar* en sí mismo consiste justamente en entrar constantemente en sí mismo. Para el hombre consagrado a la verdad, su autenticidad consiste en encontrarla, en *buscarla*, por lo menos —su *verdad* es buscar la verdad—, y ya sabemos que la vía que a ella conduce no es otra que la de la *soledad*. También para Ortega la verdad «habita en el hombre interior» —la «soledad como sustancia del alma» es el ingente descubrimiento del cristianismo, nos dice Ortega.

La verdad se define entonces por varias *coincidencias*, y en primer lugar por la coincidencia entre la verdad «lógica» (que es a su vez una coincidencia del pensamiento con las cosas) y la *verdad de la vida* o *verdad de destino* (que es una *coincidencia del hombre consigo mismo*). Ambas —en el intelectual y, por tanto, en la realidad más originaria de la verdad— *se exigen mutuamente*, y sólo cuando coinciden se da la verdad en sentido plenario o *situación de verdad*. Ahora bien, la verdad «que se busca» es la que radicalmente se *necesita*, de modo que también la verdad se define por dos *necesidades*: la necesidad «lógica» de la evidencia y la necesidad *vital* de la *salvación*, que es una necesidad «ética». No hay pensar verdadera y radicalmente «necesitativo» —es decir, con «necesidad» lógica—, si no es un pensar «necesario» —con «necesidad» *vital*—. Ello quiere decir que puede haber una verdad «lógica» que, por no coincidir con la verdad «ética» o *vital*, no sea plenamente verdad. Cuando la vida pierde *realidad* —es decir, *autenticidad*—, toda verdad, incluso la llamada «lógica», se desvanece, y «la vida tiene realidad»... «en la medida en que es auténtica, en que cada hombre siente, piensa y hace lo que él y solo él, individualísimamente, tiene que sentir, pensar y hacer»³²⁴. Que dos y dos son cuatro solo es plenamente verdad si alguien tiene *necesidad* de pensarlo y, por tanto, de hacérselo plenamente *evidente*, y no hay pensamiento plenamente evidente si, junto a su evidencia «lógica», no tiene para mí evidencia «ética», es decir, si no estoy seguro de que es *ese* pensamiento el que en este momento hay que pensar, *necesito* pensar. (Y no hay en ello, como sabemos ya, «subjektivismo» alguno.) Así como en cada instante hay que *acertar* en la decisión de lo que *hay que hacer*, así también con el pensar, que no es sino un modo de *hacer*. El principio de la evidencia intelectual es, pues, inseparable del de la evidencia «ética» o *vital*, cuando el problema de la verdad se toma

en su dimensión radical. Ya vimos que no hay *fidelidad* posible a las cosas sin «fidelidad a sí mismo», y que el imperativo de *objetividad* no se cumple sino en estrecha, indisoluble unión con el imperativo *pirrónico*: *sé el que eres* —o, dicho en otros términos, que el intelectual no tiene otro modo de *ser el que es*, de ser *auténtico*, que el de ser fiel a las cosas (lo que, recíprocamente, exige, según la doctrina perspectivista, que sea fiel a su propio «punto de vista»). O como dice Ortega: «solo cuando *de verdad pienso*, pienso la verdad». Es decir, que lo que llamamos «verdad del pensamiento» tiene dos sentidos: primero, el usual —que el pensamiento sea «adecuado» a la realidad—; pero, segundo (condición para que el primero se cumpla), que el pensamiento, la realidad «pensamiento», tenga su verdad como tal, que sea *auténtico* pensamiento, *verdadero* pensamiento, y sólo lo es cuando es función de la vida, cuando responde a una individualísima y radical *necesidad*; no a una necesidad genérica del hombre, por tanto, sino a la que en este momento concreto de mi concreta vida tengo yo de *salvarme*; es decir, sólo es auténtico pensamiento cuando pueda «ser llevado ante un tribunal de náufragos», en suma, cuando es *circunstancial, situacional* (el que *aquí y ahora* hace *falta* pensar), cuando es «ético» (el que *aquí y ahora* se *debe* pensar), cuando corresponde al «método de urgencia».

La *autenticidad* es, así, el sentido más profundo y originario de la verdad en Ortega —como es también el concepto fundamental de su ética—. Es lo que, en su pensamiento, correspondería a la noción tradicional de verdad ontológica o «verdad trascendental» (al trascendental «Verdad»), porque, en efecto, trasciende a toda realidad y es, por tanto, aplicable a toda cosa, pero fundamental y radicalmente a la *realidad radical*, a la vida humana. Podría decirse que no hay nada auténtico si no es por referencia a la *autenticidad radical* de la vida. No se puede hablar, por ejemplo, de «auténtico oro» si no es por referencia a una vida humana en que eso que así llamamos *funcione* auténticamente como oro —es decir, en que aquello sea auténticamente *interpretado como oro*— (lo que no impide en absoluto que esa *esencia* «oro» tenga su característica «realidad» atemporal).

Sólo cuando la vida toma posesión de sí misma en la *autenticidad*, sólo cuando adquiere transparencia *ética*, puede hacerse también *transparente* el pensamiento en su función de *revelar* la realidad (o, es lo

mismo, puede ésta «revelarse» a aquél). Y la verdad de este enunciado, a su vez, sólo ha podido ser plenamente descubierta cuando la realidad *revelada* al pensamiento ha sido la vida misma, esto es, dentro de una filosofía de la vida.

Pero todo esto es ya, a la vez que cierre obligado del tema *Verdad y Perspectiva* —que, dentro del enfoque precisado en la *Introducción*, queda aquí concluso—, umbral de otro tema más amplio, del cual el aquí tratado puede considerarse preliminar, y que me propongo hacer objeto de un nuevo estudio. Es el gran tema del sentido ético de la verdad, o, para enunciarlo con más exactitud, de la posibilidad de una *lógica del pensar ético*.

Apéndice

TRAYECTORIA Y PROBLEMATICA DE LA IDEA
DE «PERSPECTIVA» EN LOS TEXTOS DE ORTEGA

Nos proponemos llevar a cabo en este *Apéndice* una tarea pesada, prolija y enojosa en grado sumo, pero indispensable si se quiere hacer ver de una buena vez la multitud de dimensiones y de posibilidades —e igualmente la muchedumbre de problemas— que la idea orteguiana de *perspectiva* encierra. Para ello no hay más remedio que pechar con la ingrata faena de seguir todas sus indentaciones, alternativas, nexos y enfoques a lo largo de la obra total de Ortega. Se persigue con ello, además, la finalidad de asistir a su génesis y evolución. Este doble propósito exige seguir un orden cronológico riguroso y presentar, tantas veces como un imperativo de precisión y de brevedad lo aconseje —y serán muchas— citas textuales. Esta poco lucida labor no ha sido realizada, que yo sepa, todavía por nadie; pero siendo, como digo, ineludible para un estudio de la índole del nuestro, nos toca en suerte la obligación de cargar con ella. El método general seguido se compone de cinco escuetas operaciones: 1.ª, mostrar la idea, con la imprescindible, brevísima, orla de comentario que su intelección y mínima localización exija; 2.ª, tratar de destacar —siempre en formato mínimo y descarnado— sus significaciones más importantes para nosotros (que procuraremos ordenar en párrafos encabezados por letras: a), b), etc.); 3.ª, extraer de todo ello las *notas esenciales* que para la constitución de la idea de *perspectiva* aporte (estas «notas» irán encabezadas por números: 1, 2, 3...); 4.ª, ir consignando, cuando las haya, las que he llamado «*instancias de complejidad*» de la *perspectiva*; 5.ª, señalar los «problemas» u «órdenes de problemas» que cada uno de estos pasos vaya suscitando. Tanto

las «instancias» como los «problemas» irán también ordenados en esta forma: *Primera instancia de complejidad, Primer orden de problemas*, etc. Por supuesto, estas ordenaciones no tienen otro valor que el de su sucesión a lo largo de los textos. En capítulo aparte, en el texto principal, se recogen sus resultados y se reducen a una ordenación orgánica. (Vid. *Capítulo I* de la *SEGUNDA PARTE* del texto principal.)

En fin, el resultado de nuestro estudio nos ha aconsejado dividir la trayectoria entera de la noción de *perspectiva* en ocho «etapas», determinadas por otras tantas «condensaciones» del pensamiento de Ortega en torno al tema. Cada una de esas «condensaciones» corresponde a un texto, que es el que corona cada «etapa». Dichas «etapas» son, por supuesto, de desigual magnitud y «densidad», pero nos muestran que el tema de la *perspectiva* ha sido una constante del pensamiento de Ortega desde su misma iniciación hasta su mismo final; y, por otra parte, el esquematismo de esta reducción a «etapas» nos permite apreciar, como en un sistema de coordenadas, la *curva* de esta idea a lo largo de su trayectoria total. He aquí el esquema de las «etapas», con los textos que las jalonan:

PRIMERA: Desde *Glosas* (1902) hasta *Adán en el Paraíso* (1910).

Textos: *Glosas* (1902), A. Aulard: «*Taine, historien de la Révolution française*» (1908), *Sobre «El Santo»* (1908), *Asamblea para el progreso de las ciencias* (1908), *Algunas notas* (1908), *Renán* (1909), *España como posibilidad* (1910), *Nueva revista* (1910), *ADAN EN EL PARAISO* (primera «condensación») (1910).

SEGUNDA: De *Adán en el Paraíso* (1910) a *Meditaciones del «Quijote»* (1914).

Textos: *Observaciones* (1911); *Nuevo libro de Azorín* (1912); *Sobre el concepto de sensación* (1913); *MEDITACIONES DEL «QUIJOTE»* (segunda «condensación») (1914).

TERCERA: De *Meditaciones del «Quijote»* (1914) a *Verdad y Perspectiva* (1916).

Textos: *De Madrid a Asturias o los dos paisajes* (1915); *VERDAD Y PERSPECTIVA* (tercera «condensación») (1916).

CUARTA: De *Verdad y perspectiva* (1916) a *El tema de nuestro tiempo* (1923).

Textos: *Conciencia, objeto y las tres distancias de este* (1916); *Ideas sobre Pío Baroja* (1916); *Para la cultura del amor* (1917); *Introducción a un Don Juan* (1921); *Prólogo a la segunda edición de «España invertebrada»* (1922); *Temas de viaje* (1922); *EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO* (cuarta y máxima «condensación»: culminación de la doctrina) (1923).

QUINTA: De *El tema de nuestro tiempo* (1923) a *Sobre el punto de vista en las artes* (1924).

Textos: *Introducción a una estimativa.*—¿Qué son los valores? (1923); *Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust* (1923); *Para una topografía de la soberbia española* (1923); *SOBRE EL PUNTO DE VISTA EN LAS ARTES* (quinta «condensación») (1924).

SEXTA: De *Sobre el punto de vista en las artes* (1924) a *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela* (1925).

Textos: *Kant.*—*Reflexiones de centenario* (1924); *Vitalidad, alma, espíritu* (1924); *LAS ATLANTIDAS* (1924); *Pleamar filosófico* (1925); *LA DESHUMANIZACION DEL ARTE E IDEAS SOBRE LA NOVELA* (sexta «condensación») (1925).

SEPTIMA: De *La deshumanización del arte* (1925) a *Origen y epílogo de la filosofía* (1943-1945).

Textos: *Para una psicología del hombre interesante* (1925); *Sobre la expresión, fenómeno cósmico* (1925); *Notas del vago estío* (1925); *Para la historia del amor* (1926); *DIOS A LA VISTA* (1926); *Corazón y cabeza* (1927); *Espíritu de la letra.*—*Sobre unas memorias* (1927); *OKNOS EL SOGUERO* (1927); *Mirabeau o el político* (1927); *La filosofía de la historia de Hegel y la historiología* (1928); *Max Scheler, un embriagado de esencias* (1928); *¿Qué es filosofía?* (1929); *La percepción del prójimo* (1929); *Intimidades.*—*La Pampa... Promesas.*—*El hombre a la defensiva* (1929); *El silencio, gran brahman* (1930); *Revés de almanaque* (1930); *La rebelión de las masas* (1930); *En el centenario de Hegel* (1931); *GOETHE DESDE DENTRO* (1932); *Prólogo a una edición de sus obras* (1932); *En torno a Galileo* (1933); *Meditación de la técnica* (1933); *Guillermo Dilthey*

y la idea de la vida (1933-34); *Prólogo para alemanes* (1934); *Ideas y Creencias* (1935); *Un rasgo de la vida alemana* (1935) (aquí un vacío, de 1936 a 1940); *Algunos temas del «Weltverkh»* (en *Meditación de Europa*) (1941); *Prólogo a «Historia de la Filosofía» de E. Bréhier* (1942); *papeles sobre Velázquez y Goya* (1943); *ORIGEN Y EPILOGO DE LA FILOSOFIA* (séptima «condensación») (1943-1945).

OCTAVA: De *Origen y epílogo de la filosofía* (1943-1945) a *El hombre y la gente* (1949-1950).

Textos: *La idea de principio en Leibniz* (1947); UNA INTERPRETACION DE LA HISTORIA UNIVERSAL (EN TORNO A TOYNBEE) (1948-1949); *Meditación de Europa* (1949); *EL HOMBRE Y LA GENTE* (octava y última «condensación») (1949-1950).

Todos estos textos tienen, naturalmente, importancia muy desigual para el tema de la *perspectiva* —en muchos de ellos sólo aparece en unas breves líneas, si bien, a veces, esas líneas revelan en rápido vislumbre algún aspecto nuevo—; pero, de un modo u otro, y con mayor o menor extensión, en todos está presente o actuando *a tergo* sobre el asunto tratado (como lo prueban esas afloraciones permanentes). Los textos fundamentales son, claro es, los que representan las ocho «condensaciones» que marcan el final de cada «etapa» y que van con mayúsculas. Hay otros que se podrían considerar como «condensaciones menores», y los he marcado con subrayado doble (así LAS ATLANTIDAS, DIOS A LA VISTA, etc). He señalado una sola interrupción o vacío en toda la trayectoria de la idea: de 1936 a 1940. No he señalado, en cambio, otra: de 1917 a 1921, porque en esos años Ortega publicó muy poco. Sin embargo, aun en ese vacío, la ausencia de la idea no es absoluta, sino que hace alguna leve aparición, ya indirecta (como en *Cuestiones holandesas* —1936—), o ya directa (como en *Meditación de la criolla* —1939—), para no hablar de aquellos escritos en que, si no aparece, alguno de sus aspectos está latente en el asunto entero, como en *Ensimismamiento y alteración*. Corresponde, por otra parte, este período a circunstancias biográficas de Ortega muy anómalas —años de emigración, enfermedades—, por lo que su producción en algunos de estos años (1936, 1938)

es también casi nula *. Puede decirse, pues, con palabras del propio Ortega a Fernando Vela (en su *Prólogo-conversación a Goethe desde dentro*) que «la doctrina del punto de vista no es una teoría independiente y aparte» en su obra, sino que es «la teoría general» de su filosofía: «*el perspectivismo*».

Vamos a verlo confirmado en las peripecias de su larga trayectoria.

(*) Se podría pensar todavía en un tercer «vacío»: el que correspondería a los últimos años de Ortega, es decir, desde *El hombre y la gente* hasta su muerte. La obra conocida de Ortega correspondiente a ese período está formada, en su mayor parte, por conferencias y por «papeles» o apuntes, más o menos relacionados con ellas, y recogida (salvo alguna pequeña excepción) en las obras póstumas *Meditación de Europa* (1960), *Vives-Goethe* (1961) y *Pasado y porvenir para el hombre actual* (1962) (las dos últimas no publicadas aún cuando yo realicé el presente estudio). La índole de los temas de estas conferencias y coloquios, todos muy «circunstanciales» y prefijados, la diversa índole y nacionalidad de los públicos a que se dirigía (Estados Unidos, Alemania, Suiza, Inglaterra, España) y la *urgencia* de decir a éstos, en tiempo muy limitado, las cosas que Ortega creía *deber* decirles en cada ocasión, parecen haber impedido a nuestro filósofo una vuelta formal sobre la idea de la «perspectiva». Por otra parte, Ortega —de acuerdo con declaraciones suyas de muchos años atrás— parece darla por supuesta, como algo ya tan definitivamente incorporado a su pensamiento y consustanciado con él, que ni siquiera fuese menester mencionarlo. (Y, no obstante, aún vuelve a asomar aquí y allá, como, por ejemplo, en la conferencia *Alrededor de Goethe* —24 de noviembre de 1948—, donde Ortega habla de dos posibles perspectivas sobre el ser humano: la central y la periférica —o, mejor, la «centrípetas» y la «centrífugas»—, que deben complementarse; o bien, en uno de los artículos *En torno al coloquio de Darmstadt* —1953—, en que vuelve sobre la importante doctrina de los «campos pragmáticos»).

PRIMERA ETAPA

De *Glosas* (1902) a *Adán en el Paraíso* (1910)

En esta primera etapa, la noción de *perspectiva*, a partir de *Glosas* (1902), primer artículo de Ortega —donde aparece ya intuida con algunos de los caracteres que le serán propios («De modo, señores míos, que justicia es un error de perspectiva, mirar las cosas de lejos, del otro lado de la vida. Pero ¿es posible salirse de la vida?»¹)—, sigue una trayectoria vacilante a través de los textos señalados en el esquema general, de los cuales más adelante haremos mención. Para los años de 1908 y 1909 me remito a la *Primera Parte* del texto principal de este estudio —capítulos I y II—. Es ahí donde interfiere la famosa cuestión del «objetivismo». Ya en 1910 la idea parece haberse alojado en la mente de Ortega inequívocamente. En *España como posibilidad* (febrero de 1910), escribe: ... «¿dónde está el horizonte, dónde está realmente la rotunda línea, magnífica, de la amplia visión? ¿Es la tierra quien hace ancho el horizonte? ¿No es más bien el *punto de vista*?»². (Subrayado mío.) Y ya en *Adán en el Paraíso* (1910) tenemos su primera «condensación». Pero antes de hablar de ella digamos dos palabras sobre el *Renan*. Decíamos al examinar este escrito (I.^a Parte, cap. II, del texto principal) que la noción de *perspectiva* «no parece tener mucho que hacer» en él, y, en efecto, así es, si a lo que nos referimos es a una consideración general —como allí hacíamos— de este ensayo. Aquí, sin embargo, debemos hacer notar que es el primer texto en que aparece la expresión «punto de vista» —que es la que emplea generalmente en esta primera etapa— referida expresamente al problema de la verdad (así como la verdad misma referida a la idea de «descubrimiento»). Es en el pasaje donde,

hablando del «amor a la verdad», recuerda a Platón y dice que éste, en la *República*, «pone al amante de la verdad —*filósofos*— formando una clase especial dentro del linaje de los curiosos —*filotheámones*—, de los amigos de mirar, y cuando busca un nombre expresivo para la ciencia no logra hallar otro más exacto que «*theoría*», visión, contemplación». Y añade: «Los últimos fundamentos de la verdad, en fin, llámanse en Platón «*Ideas*», es decir, intuiciones, *puntos de vista*». (Subrayado mío.) En los párrafos siguientes acumula nuevas expresiones que aluden a ese mismo carácter de la verdad como *visión* —«interior», «intelectual»—. Por más que la idea de *perspectiva* no parezca estar allí bien percibida en sus dos vertientes —subjetiva y «objetiva»—, la insistencia en la condición *visual* de la verdad, unida al uso, ya antiguo en él, de la expresión «puntos de vista», revela que su concreción en la mente de Ortega es inminente. Ortega debió reflexionar muy activamente por esas fechas, concentrar su meditación en la antinomia, no resuelta aún, entre la objetividad de la verdad y su lado inevitablemente subjetivo e individual. No podía sacrificar ninguno de los dos términos de la aparente oposición sin caer en «relativismo» o en «racionalismo», dos posiciones para él ya con toda evidencia infértiles y cuya crítica y superación plenamente consciente habría de resultar años más tarde «*el tema de nuestro tiempo*». El primer fruto de esa meditación será la cristalización inicial de la idea de *perspectiva* —en conexión con la de *circunstancia* y con la de la *vida* como realidad radical— en *Adán en el Paraíso*. Tenemos el testimonio del propio Ortega acerca de esa lucha intelectual en que se debatió durante varios años. Tanto *Renan* como *Adán en el Paraíso* aparecieron en 1916 en un mismo volumen: *Personas, Obras, Cosas*, que recoge una serie de trabajos escritos de 1904 a 1912. En el breve prólogo que Ortega le puso —en 1916— nos confiesa: «En todo lo esencial puedo hacerme actualmente solidario de los pensamientos que este volumen transporta. Solo hallo una excepción grave, a que responden dos o tres advertencias por mí deslizadas al pie de otras tantas páginas: me refiero al valor de lo individual y subjetivo... Para mover guerra al subjetivismo negaba al sujeto, a lo personal, a lo individual todos sus derechos. Hoy me parecería más ajustado a la verdad y aun a la táctica, reconocérselos en toda su amplitud y dotar a lo subjetivo de un puesto y una tarea en la colmena universal»³. Lo más significativo de esas *notas* que Ortega menciona per-

tenece precisamente al *Renan*, y ya fue comentado (en el mencionado Capítulo II de la PRIMERA PARTE del texto principal).

En el capítulo dedicado a *Adán en el Paraíso* —tercero de la PRIMERA PARTE— asistimos ya a la que he llamado «cristalización inicial» de la idea de *perspectiva*. Puntualicemos ahora los aspectos más notorios de ella aparecidos en esta etapa primera:

a) «Las cosas no son sino valores» —es decir, *interpretaciones*—: la tierra, para un labriego, es «un camino, unos surcos y una mies»; para un astrónomo —desde su «punto de vista» de astrónomo, que es el de la «exactitud»— es, en cambio, «una abstracción matemática», «un caso de la gravitación universal». Y «el ejemplo podría continuarse indefinidamente».

b) «No existe, por lo tanto, esa supuesta realidad *inmutable* y *única* con quien poder comparar los contenidos de las obras artísticas» (trasládese: los contenidos de nuestros pensamientos): «hay tantas realidades como puntos de vista. El punto de vista crea el panorama»⁴.

c) «Ver y tocar las cosas no son sino maneras de pensarlas»⁵.

d) «...«una cosa no es lo que vemos con los ojos: cada par de ojos ve una cosa distinta y a veces en un mismo hombre ambas pupilas se contradicen»⁶.

e) El mundo sensible —«sones y ruidos», «luces», «colores y sabores»—, el mundo interior —«alegrías y sufrimientos»—, el mundo de las «cosas» —vegetales («verdura»), «animales», «ríos», «montes», «mares», «tierras», «mundos»—, el mundo científico —«la gravitación universal», «la materia inorgánica, los seres orgánicos»—, el mundo histórico y cultural —«la historia entera del hombre», «Nínive y Atenas», «Platón y Kant, Cleopatra y Don Juan»—; es decir, el *mundo* entero espacial y temporal, «corporal y espiritual», «la vida universal» —son *correlato del hombre*, relativos a él, no existen sin él: «cuando nació el hombre, cuando empezó a vivir, comenzó asimismo la vida universal»⁷.

f) Ese mundo se ordena «*en torno*» al hombre —*circunstancia*— —y lo hace *perspectivamente*: Adán, en el «centro», «circundado» de las cosas, y esas «cosas» ordenadas en planos o distancias: ahí, «la verdura del Paraíso»; *allá*, «los ríos»; *más allá*, «los montes, y luego, «los mares y otras tierras, y la Tierra y los mundos»⁸.

g) Pero todo ese mundo «gravita», no simplemente sobre Adán, sino, concretamente, sobre el *corazón* de Adán, que es el verdadero «centro del universo»⁹.

Si tratamos de integrar todas estas ideas en *notas esenciales* tendremos lo siguiente:

1. La idea de *perspectiva* va vinculada esencialmente a la de la *vida*. El hombre *in genere*, todo hombre, vive ya «perspectivamente», es decir, es inseparable de su *circunstancia* —la cual se ordena en *perspectiva*—.

2. Esa *perspectiva* es, primero, *visual* (*espacial*); pero, en segundo lugar, *temporal* (histórica); y en tercer lugar —y sobre todo—, *afectiva* o del corazón (perspectiva de valores).

3. Vamos a llamar a todo esto la *perspectiva genérica de la vida humana*, que, por lo pronto, se nos presenta ya dotada de esas *tres dimensiones*. Ahora bien, esto no es más que una *abstracción*. En efecto:

4. Ese *mundo* y esa *perspectiva* únicos, «esa Realidad única», no *existen*, sino que son distintos para cada hombre: «hay tantas realidades como puntos de vista». Cada hombre tiene, pues, su *mundo* y su *perspectiva* «personales» y diferentes, más o menos, de los de los demás hombres —por supuesto, las *tres dimensiones* señaladas subsisten en la perspectiva individual—.

5. Eso que llamamos «cosas», en el sentido más amplio de la palabra, y, por tanto, el *mundo*, son *interpretaciones* nuestras (una razón de que las cosas sean *interpretaciones* es que ya la simple sensación o percepción sensible es *pensamiento* —«ver y tocar las cosas no son sino maneras de pensarlas»—, y todo *pensamiento* es *interpretación*).

6. En un mismo hombre se pueden dar perspectivas *contradictorias* —«a veces nuestras dos pupilas se contradicen»—.

Incorporemos ahora a estas notas, retrospectivamente, algunas de las que se pueden extraer de los escritos anteriores:

7. No solo cabe hablar de una *perspectiva* del hombre o de la vida *in genere* y de una *perspectiva individual* —extremos respectivos de abstracción y de concreción—, sino que caben también formas intermedias, por ejemplo, la de una comunidad de hombres. Así, en *Asamblea para el progreso de las Ciencias* nos habla Ortega de «Europa» como un punto de vista o perspectiva. El grado de abstracción

corresponderá a la mayor o menor proximidad de cada perspectiva al modo más abstracto —el de la vida humana *in genere*— o al más concreto y real —la perspectiva individual—¹⁰.

8. Hay un «segundo plano» de las cosas —ya veremos que, en realidad, se trata del *último*—, «más allá» de todos, que es su sentido religioso o trascendente —«su vida religiosa, su latir divino»—, su profundización hacia lo trascendente (*Sobre «El Santo»*)¹¹.

9. De ahí una norma para la vida del espíritu en general —y, por tanto, en especial, para el conocimiento y la verdad—: el *respeto* a esos distintos *planos* y ordenamientos de la perspectiva¹². La ausencia de ese respeto es «frivolidad», «asebeia» o impiedad, y conduce indefectiblemente al *error* —que aparece así caracterizado ya desde un principio como *error de perspectiva*— (*Glosas*¹³; *Asamblea...*)¹⁴.

10. Dentro de cada perspectiva individual cabe una pluralidad mayor o menor de «puntos de vista» o «motivos» *ideales* —es decir, de direcciones de nuestro interés y atención—. De ahí una ampliación de la norma anterior: el «enriquecimiento» de la conciencia —por tanto, de la *perspectiva*— se logra haciéndola participar del «mayor número posible de motivos ideales, de puntos de vista» (*Algunas notas*)¹⁵. Por supuesto, el «punto de vista» es el «mismo», quiero decir, el del mismo sujeto; lo que varía son sus *direcciones* o desplazamientos del interés.

11. Si las normas anteriores se refieren a la vida individual, hay también una para enriquecer la vida en común —de un pueblo o de un grupo—, esto es, para la dimensión de convivencia y de colaboración que tiene la vida humana: la comunidad, la unificación del punto de vista: «La unidad de labor a cumplir que une a los colaboradores es, en realidad, la unidad del punto de vista» (*Nueva revista*)¹⁶. (Se refiere esta expresión, naturalmente, a lo que hemos llamado antes puntos de vista *abstractos*, en sus grados intermedios.)

Si no supiésemos más del pensamiento de Ortega que lo que estas notas nos dicen, habría motivos para pensar en un subjetivismo (especialmente teniendo en cuenta el contenido de las notas 4, 5 y 6) y en un relativismo. No se subraya en ninguna de ellas el aspecto *objetivo* de la perspectiva. Pero nosotros conocemos ya el contexto (los tres primeros capítulos de este estudio) y, con él a la vista, no nos podemos llamar a engaño: es ya la idea de *perspectiva*, no como algo

que impide la verdad «objetiva», sino precisamente como aquello que la posibilita; es ya la *perspectiva* con su doble vertiente subjetivo-objetiva —en suma, la idea de la vida—, aunque todavía no «pensada», sino entrevista y en parte como adivinada. Todos estos caracteres, en efecto, aunque con modulaciones más precisas, van a perdurar. Por eso podemos empezar a señalar desde ahora los problemas que ellos plantean —la problemática interna del concepto orteguiano de perspectiva—.

Primer problema o problema general.—¿Cómo puede algo ser a la vez *subjetivo* y *objetivo*? Esta cuestión encierra el problema básico de la verdad: el de cómo haya que entender la famosa *adaequatio* que tradicionalmente la define. Pero, además, es también aquí el problema de la realidad misma: el de su estructura y el de su inteligibilidad.

Primera instancia de complejidad

Toda perspectiva es compleja ya en el sentido elemental de que deben concurrir en ella los requisitos esenciales mínimos siguientes: 1.º, que *alguien mire* —perciba o sienta— *desde un punto* (el «punto de vista»); 2.º, que lo *visto*, percibido o sentido se *ordene* con respecto al «punto de vista» a diferentes *distancias* de él y en diferentes *planos* o *términos*. Esta estructura elemental, primaria, de toda perspectiva plantea ya un

Primer orden de problemas.—¿Qué es lo que determina en cada caso las distancias o planos? ¿Qué el número de estos? ¿Qué el «punto de vista» mismo?

Segunda instancia de complejidad

La perspectiva se complica más por el hecho de haber, por lo pronto —según hemos dicho—, tres módulos o «dimensiones» de ordenación: la *espacial*, la *temporal* y la *afectiva* o estimativa, y de convivir las tres simultáneamente en el hombre.

Segundo orden de problemas.—Dada esta triple estructura, cabe preguntar :

A) Esas tres ordenaciones ¿son más o menos relativamente independientes —pues suponemos que no pueden serlo totalmente—, u operan no solo simultánea, sino también mancomunadamente, es decir como «partes», «momentos» o, según las hemos llamado, «dimensiones» de una estructura única —que sería, parece, la de la vida misma del hombre que las *vive*—? Y en este caso,

B) ¿Cómo se articulan en ella? No es difícil pensar, y lo damos por supuesto de momento, que el «punto de vista» o «centro» sea el mismo en todas. Pero ¿y las *distancias* y *planos*, coincidirán en las tres necesariamente o constituirán ordenaciones distintas? Y de ser así, ¿cómo se «organizan» o «armonizan» esas *distopías* dentro de la estructura total? (Ya veremos que bajo estas esquemáticas formulaciones yacen graves problemas.)

C) Las tres ordenaciones perspectivas ¿tienen el mismo *rango*, el mismo *valor*, la misma *originariedad* en la vida del hombre? ¿O, por el contrario, hay alguna de ellas que se pueda considerar como *primaria* y que subordine a las otras? Dicho con una palabra que aún no ha aparecido, pero que será esencial a toda la doctrina de la perspectiva : ¿hay también una *jerarquía* u ordenación —y, por tanto, otra especie de «perspectiva»— en el modo de funcionar las tres mentadas «dimensiones»? (Este problema, aunque podría quedar absorbido dentro del anterior, es formalmente distinto de él.)

(No hablo aquí todavía de una cuarta «dimensión» u ordenación, que es la *intelectual*, porque, aunque apuntada ya en las notas 5, 10 y 11, no está suficientemente explícita. Pero veremos, cuando lo esté, que no sólo hay que incorporarla al orden de problemas anterior, sino que, además, plantea cuestiones especiales, por ser en ella donde se inserta el problema de la verdad en sentido estricto.)

Tercera instancia de complejidad

Las *perspectivas* o «puntos de vista» son múltiples —tantos como individuos— y distintas en cada individuo. De ahí :

Tercer orden de problemas.—¿Son compatibles todas ellas, o sólo parte de ellas, o ninguna de ellas? Eliminada la última hipótesis,

¿cómo se articulan las diversas perspectivas individuales en los otros dos casos posibles? (Aquí subyace también otro de los problemas capitales de la verdad: precisamente el que movió a Ortega a insistir formalmente en la noción de *perspectiva* en *El Tema de nuestro tiempo*, condensación y punto culminantes de esta doctrina. Encierra también el problema de la inclusión de otras *vidas* en la mía y de la articulación de sus distintos mundos con el mío, que Ortega tratará en sus últimos escritos.)

Cuarta instancia de complejidad

En la nota 6 se dice que caben en un mismo hombre perspectivas contradictorias.

Cuarto orden de problemas.—¿Cómo es esto posible? Si se tratase de momentos distintos de la vida, el problema no desaparecería, pero su agudeza quedaría muy atenuada; ahora bien, parece tratarse de simultaneidad: «ambas pupilas se contradicen».

Quinta instancia de complejidad

Un grupo humano, un pueblo, una civilización —después veremos también: una época—, en fin, la *humanidad* misma, representan otros tantos «puntos de vista» o *perspectivas*, que hemos llamado genéricas o *abstractas* —con distintos grados de abstracción—. Aunque esa condición de *abstractas* confiere ya al uso de las expresiones «punto de vista» y «perspectiva», aplicadas a ellas, un sentido meramente analógico o derivado del fundamental y propio, que es el de la «perspectiva individual», no dejan de albergarse aquí importantes y muy efectivos problemas. Veámoslo:

Quinto orden de problemas.—En tanto en cuanto el hombre vive inserto en una colectividad participa *a nativitate* en una serie de «perspectivas» colectivas. ¿Cómo condicionan estas la *perspectiva* individual, en sus varias «dimensiones»? ¿En qué medida el «punto de vista» individual puede liberarse de, o, por el contrario, confundirse,

identificarse con el colectivo? (Toda la dialéctica de la autenticidad, de la verdad como «coincidencia del hombre consigo mismo», late tras esta cuestión —sí que también tras los órdenes de problemas *Cuarto* y *Quinto*—.)

He aquí toda una intrincada problemática, brotada naturalmente en el momento mismo en que la noción de *perspectiva* alcanza en el pensamiento de Ortega su primera condensación coherente. En las etapas siguientes, y a medida que este concepto se vaya perfilando —y complicando— más, veremos crecer paralelamente ese intrincamiento de cuestiones.

SEGUNDA ETAPA

De *Adán en el Paraíso* (1910) a *Meditaciones del «Quijote»* (1914)

En *Observaciones* (marzo 1911) encontramos lo siguiente: «...cuando buscamos en el paisaje un altozano, no queremos sino ver mejor el valle. Buscar ante la variedad confusa que tenemos delante una unidad superior no tiene otro sentimiento que agenciarnos un instrumento de precisión, con el cual ver clara la diversidad misma de las cosas»¹⁷.

Resumimos: Necesidad de buscar, en el conocimiento, un «punto de vista» *elevado* que *amplíe* la «perspectiva». (En el texto aludido en la nota 7 ya aparecía esta exigencia, referida al «punto de vista» abstracto llamado «Europa» —es decir, la cultura europea—, que Ortega caracterizaba como muy *elevada*, y lo postulaba para España, cuya perspectiva era mucho menos amplia.)

En *Nuevo libro de Azorín* (julio 1912) aparece el concepto de *profundidad* —que Ortega desarrollará tan penetrantemente en las *Meditaciones*—, refiriéndolo a un libro de este autor —*Lecturas españolas*—; pero en realidad lo que hace es aplicarlo a un cuadro, ya que el arte o «artificio» de Azorín es «pictórico»: «consiste en suspender el movimiento de las cosas haciendo que la postura en que las sorprende se perpetúe indefinidamente como en un perenne eco sentimental. De este modo lo pasado no pasa totalmente»..., «se desvirtúa el poder corruptor del tiempo»¹⁸. Se trata, pues, en Azorín, de eliminar la perspectiva temporal, de abstraer del tiempo, de ver *sub specie aeterni*. Pero eso es lo que hace la pintura. Mejor dicho, hace más: al quedarse atendida solo a lo espacial opera con ello una segunda abstracción: la

de la tercera dimensión, una suerte de «irónica operación»: «La tabla, el lienzo, poseen solas dos dimensiones». Pero la suprime, para meterla luego en el cuadro otra vez en forma «irónica», «virtual», que es como han de vivir las cosas dentro de él para que irradien su valor estético: es la profundidad estética y es —aunque aquí no aparezca la palabra— el «escorzo» (recuérdese —*Cap. IV, 1.^a PARTE*— cómo en las *Meditaciones* toda *profundidad* es *virtual*). Pues bien, Azorín hace algo análogo con la «perspectiva temporal»: «reduce pasado y futuro a la sola dimensión del presente y en ella los hace cohabitar»: el pasado, «en condensación», y el futuro, «reformado». Pero lo importante para la «profundidad de un libro» no son estos «mecanismos» técnicos, sino que en él *lata* un auténtico problema. «El problema es la viscera *cordial* del libro.» El latir del corazón «se propaga en halos vibrantes hasta coincidir con el horizonte y obligarlo a latir todo él». (Recuérdese: «el corazón de Adán» en el Paraíso —*Cap. III, 1.^a PARTE*—.) El corazón, es decir, «La sensibilidad para un problema, nos centra en el universo»¹⁹.

Resumen:

- a) El arte puede operar traslaciones de un modo de perspectiva a otro.
- b) Lo que *organiza* la perspectiva *vital* es el «corazón».
- c) La profundidad o tercera dimensión de la perspectiva es *virtual* (solo aquí como anticipación).

Sobre el concepto de sensación (junio-septiembre, 1913) es un texto importante en varios respectos. En él, como sabemos, se hace cargo Ortega de la fenomenología al hilo de una exposición del libro de Hoffmann (fenomenólogo) sobre el concepto de sensación. Nos importa ahora de él algo de lo que Ortega —comentando a Hoffmann— dice acerca de la percepción *visual* de las cosas, porque aporta datos de gran interés para su idea de la *perspectiva*. Sobre la distinción de Hoffmann entre «cosa atómica» —la de la física— y «cosa sensible» —la de la «percepción plena»—, y ateniéndose de ésta sólo a su aspecto *visual* —es decir, abstrayendo de su corporeidad *llena*—, hace notar: Primero, que los sentidos manifiestan sólo «superficies». «De modo que la percepción nos aparece ya como la síntesis de dos formas de conciencia distintas: aquella en que se nos da la cosa superficial

y aquella en que mentamos lo interior de la cosa»²⁰. Al correlato de la primera la llama «cosa real visual», y hace notar que «variando nuestra orientación y distancia con respecto a ella, cambia la forma, el tamaño, el color, etc., y, sin embargo, nosotros» la percibimos como la misma. «La cosa real visual» consiste, pues, en una serie de *vistas* tomadas sobre la cosa con una cierta continuidad que nos representa la permanencia de un idéntico objeto. Y es esencial para lo que todos entendemos por cosa real, que esa serie de vistas, es decir, de experiencias, sea literalmente infinita. *No podemos agotar los puntos de vista desde los cuales cabe ver una cosa*²¹. (Subrayados míos.)

Y después viene un párrafo en el que yo veo el origen del famoso «método de Jericó» de Ortega, y que es ya casi una descripción completa del mismo:

«Si yo doy una vuelta entera en derredor de una silla, una serie continua de imágenes se desarrollará ante mí, que llega a formar un círculo cerrado, ¿puedo llamar a ésta cosa real? Ciertamente no; esa serie conclusa no es más que una mínima porción de las que puedo yo tomar sobre el objeto. Si desde la distancia que he mantenido al girar en torno a la silla no se advertían las vetas, la aspereza, etc., de la madera, pueden aparecer estas propiedades acercándome. La nueva distancia me permitirá obtener una nueva serie cerrada.» (No nos importan ahora las referencias de esta descripción a Hoffmann, sino cómo Ortega va a hacer de esta idea elemental del campo de la visión física un método universal.)

Otras pocas citas más:

«Todo lo que no sea «cosa visible» de la «cosa real» pertenece a lo que podemos llamar *factor ideal* de la percepción»²². (Subrayado mío.) Por ejemplo, el tamaño que «nos tienen» las cosas —no el métrico— varía con la distancia y con la apreciación individual. Pero cada cosa tiene «una zona de distancia» dentro de la cual nos parece más ella misma. El tamaño que en esa zona de distancia ofrece es elevado a norma»²³ (es lo que llama Hoffmann «tamaño natural» —Ortega dirá luego: para *verla* bien, cada cosa requiere una determinada distancia—). Esto suscita —observa Ortega agudamente— una curiosa complicación: «Las partes de una casa —un ladrillo, por ejemplo— no son vistas por mí en su «tamaño natural» cuando veo la casa entera en su «tamaño natural». En los objetos de magnitud consi-

derable el tamaño natural no es una simple suma de los tamaños naturales de sus partes»²⁴.

Extraigamos lo esencial de estos textos para el concepto de *perspectiva*:

a) La *visión* «completa» de algo requiere una *movilización* continua del «punto de vista» *en torno a* ese algo, una descomposición en visiones y correspondientes *vistas sucesivas*. Pero, además, los desplazamientos *en torno* han de combinarse con otros desplazamientos de la *distancia* a la cosa, porque a cada distancia las *vistas* ofrecidas por aquella serán distintas.

b) Pero ello significa que la visión nunca será *completa*, porque «no podemos agotar los puntos de vista desde los cuales cabe ver una cosa».

c) Hay, sin embargo, una distancia óptima para ver cada cosa —distinta de la que requiere la visión de sus partes—.

d) Todo lo que no sea «visible» de la «cosa real» es un factor *ideal* de la percepción.

En las *Meditaciones del «Quijote»* la idea de *perspectiva* llega a su segunda «condensación», mucho más rica y vasta que en *Adán en el Paraíso*, como corresponde al nivel de aquel libro. Después de lo dicho en el *Capítulo IV* de la PRIMERA PARTE no tendremos que esforzarnos mucho para hacer ver la importancia que cobra esta idea, ya en conexión expresa y esencial con los temas capitales de la filosofía de Ortega —la *vida humana*, la *circunstancia*— y, entre ellos, con el de la *verdad*.

Si hasta aquí se ha destacado más bien la vertiente subjetiva de la perspectiva, en las *Meditaciones* Ortega subraya enérgicamente su vertiente objetiva o *real*. Recuértese: al hablar de la *comprensión* —que en su forma plenaria no era sino el saber «filosófico»— veíamos que su última meta era alcanzar esa «iluminación máxima» en que, «de un golpe, vemos esclarecida la *inmensa perspectiva del mundo*» (página 31). (Subrayado mío.)

Por otra parte:

«¿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*? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado

de Satán fue un error de perspectiva.» «Ahora bien, la perspectiva se perfecciona por la multiplicación de sus términos y la exactitud con que reaccionamos ante cada uno de sus rangos. La intuición de los valores superiores fecunda nuestro contacto con los mínimos, y el amor hacia lo próximo y menudo da en nuestros pechos realidad y eficacia a lo sublime. Para quien lo pequeño no es nada, no es grande lo grande.

«Hemos de buscar a 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...*» «En suma, la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre» (pp. 42-43) ^{24 bis}. (Subrayados míos.)

Además:

...«ultimidad y primacía son magistraturas que el mundo necesita igualmente, la una para la otra» (p. 73).

«Conforme se va suprimiendo en la perspectiva de los valores los verdaderamente más altos, se alzan con esta dignidad los que les siguen. El corazón del hombre no tolera el vacío de lo excelente y supremo»... «Los rangos van siendo ocupados de manera automática por cosas y personas cada vez menos compatibles con ellos» (página 86).

...«la profundidad estética..., como la geométrica, supone una pluralidad de términos» (p. 171).

Perspectiva es profundidad, pero profundidad es estructura. Ahora bien:

«Una estructura es una cosa de segundo grado, quiero decir, un conjunto de cosas o simples elementos materiales, más un orden en que esos elementos se hallan dispuestos. Es evidente que la realidad de ese orden tiene un valor, una significación distintos de la realidad que poseen sus elementos» (p. 108).

Finalmente:

«Yo solo ofrezco *modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas» (p. 33).

El múltiple desarrollo de que la noción de *perspectiva* es ya objeto en las *Meditaciones* no puede ser abordado aquí sin repetir mucho de lo que ya se ha dicho en el *Capítulo IV* (al que me remito) o sin anticipar mucho de lo que tiene su lugar adecuado más adelante. Me

limitaré, pues, a destacar, un poco esquemáticamente, aquellos aspectos y perfiles de esta idea, que, o bien enriquecen y completan el sentido de los hasta aquí señalados, o son nuevos con respecto a ellos.

a) Empecemos por subrayar el carácter expresamente *objetivo* con que Ortega nos presenta aquí la *perspectiva*: «el ser definitivo del mundo». Es el mundo mismo el que es una «inmensa perspectiva». Pero el *ser perspectiva* se contrapone al *ser cosa*. El «ser definitivo» del mundo no es «cosa alguna determinada», sino, diríamos, el conjunto organizado de ellas. Y ellas, a su vez, solo existen en esa forma *mundanal*, es decir, exigiéndose y complementándose unas a otras *perspectivamente* (es la idea de «conexión universal»).

b) Pero ese carácter *objetivo*, no se olvide, está originariamente dado y permitido, constituido, en función de una visión o «punto de vista». No se trata, pues, en ningún momento, de que las cosas —y el mundo— tengan su ser *en sí y luego* su apariencia ante mí. Esta distinción metafísica pertenece a la vieja filosofía y no tiene sentido en Ortega. No lo tiene, en primer lugar, porque ya el mismo *ser cosa* significa en él, como hemos visto, algo *toto coelo* distinto de la noción tradicional de cosa. Y en segundo lugar, porque ni aun con ese nuevo sentido del *ser cosa* se puede decir que el mundo sea «cosa alguna» (aparte de las muchas otras razones ya mostradas en los primeros capítulos de este estudio y que no vamos a repetir).

c) Por otra parte, Ortega habla aquí no simplemente del ser del mundo, sino de su ser *definitivo*. El «ser definitivo» del mundo ha consistido para la metafísica en reducir todas las realidades a una determinada, ya materia o corporeidad, ya espíritu o subjetividad. Ortega, al afirmar que esto no es posible, vincula el ser del mundo a la realidad de la vida, con lo que introduce en él —en la *perspectiva* que es él— una esencial *variedad y movilidad* —las de la realidad radical en que va inmerso y articulado—. ¿Qué puede ser entonces, para esta concepción dinámica de lo real, el equivalente de aquel ser *definitivo*? Ortega no lo dice, pero indudablemente se trata de la totalización de esas variaciones o, dicho en otros términos, la totalidad de las perspectivas posibles. El «ser definitivo del mundo» sería sí una *perspectiva*, pero *inagotablemente cambiante*. Es decir, que «la totalidad de las perspectivas posibles» exigiría un sujeto ubicuo, espacial y temporalmente, que es lo que siempre hemos llamado Dios.

Ese es el sentido de la expresión: «Dios es la perspectiva y la jerarquía». En cuanto al «pecado de Satán», consistió en querer vanamente usurpar el «punto de vista de Dios». El «satanismo», visto desde este ángulo, aparece así, como un puro *utopismo*, y ha sido justamente el pecado —el *error de perspectiva*— de la metafísica tradicional. Veremos después el alcance que tiene esta conexión de la idea de Dios con la de *perspectiva*.)

d) Toda perspectiva supone una *jerarquía*. Esa «jerarquía» tiene dos sentidos: primero, la mera ordenación de *planos* o *términos*. Pero segundo, una ordenación de *rangos* o *valores* —perspectiva «afectiva» o, como la podemos llamar también desde ahora, «estimativa». Ortega, por vez primera, nos muestra en las *Meditaciones* el modo de articularse ambas «dimensiones» de la perspectiva (y con ello da una primera respuesta parcial al «tercer problema» de los enumerados más arriba). En efecto, el orden de los términos o planos no coincide necesariamente con el de los rangos o valores. Al *primer término* o más próximo no le corresponde el *primer rango* jerárquico en el orden del valor. Más bien parecería acontecer lo inverso, aunque en realidad tampoco es exactamente así. La fórmula está dada insuperablemente por el propio Ortega: «La intuición de los valores superiores fecunda nuestro contacto con los mínimos, y el amor hacia lo próximo y menudo da en nuestros pechos realidad y eficacia a lo sublime. Para quien lo pequeño no es nada, no es grande lo grande». (Recuérdese toda la dialéctica del *ordo amoris* en el *Capítulo IV* y enlázese la noción de *perspectiva* con la de «reabsorción de la circunstancia» como *destino personal* y con la verdad también como *destino* y como imperativo.)

e) La perspectiva *se perfecciona* por la *multiplicidad de sus términos*. Hay que relacionar esto:

Primero: con la necesidad de un *primero* y un *último* términos en toda perspectiva —«ultimidad y primacía» se exigen mutuamente—, entre los cuales, y solo supuestos los cuales, cabe la *multiplicidad* de los demás, que serán todos *intermedios*.

Segundo: con la noción de *estructura*. Toda *perspectiva* —empezando por la de la «circunstancia» o «mundo»— tiene un carácter *estructural*. Lo que se enriquece por la multiplicidad de los términos es esa estructura en cuanto tal (estructura cuyas instancias de com-

plejidad hemos empezado a ver). Se trataría de hacer la perspectiva lo más *complicada* posible.

Tercero: con la noción de *profundidad* —y, por tanto, con el *concepto*, como su órgano adecuado—. Los grados de riqueza o complejidad orgánica (estructural) en la visión del mundo son otros tantos grados de *profundidad* (y ese sería el sentido más genuino de la «profundidad» del pensamiento).

Cuarto: con las nociones de *complementariedad*, *integración* y *sistema*. Los diversos términos de la perspectiva, en sus diversas «dimensiones», es decir, incluidos también los *rangos* o *valores*, no solo se exigen mutuamente, sino que esa exigencia lo es de *complementariedad*; por tanto, si los tomamos todos juntos, de *integración*, y en cuanto esta integración es *orgánica* o *estructural*, de *sistema*. (Esto da a la idea de *sistema* en Ortega un carácter *sui generis*, vinculándola al «pensar circunstancial», esto es, a la *vida personal*, e incluyendo en esa idea la de «justificación».) Pero, además, la exigencia de *enriquecimiento* de la perspectiva implica el *contar con* los demás «puntos de vista» o *perspectivas* —los de las otras *vidas*— que entran en la *mía* como ingredientes suyos.

f) Si la perspectiva es profundidad y el órgano de ésta es el concepto, quiere decirse que toda *verdad* es «perspectiva» —uso ahora el término como adjetivo—, pero también que una y otra —*verdad* y *perspectiva*— son *interpretación* (en cuanto el *concepto* lo es).

g) La noción de «*escorzo*» —que traduce en parte, pero en parte esencial, la de *perspectiva*— tiene aplicación no sólo al espacio, sino también al tiempo (recuérdese: el «color desteñido»). Hay, pues, una *perspectiva temporal*.

h) La noción de «Dios» va esencialmente complicada en la de *perspectiva*. Primero, en el sentido ya visto en c): como representación de la «perspectiva absoluta» o «totalidad de los puntos de vista» —en lo cual se trata, como se advierte, de la mera simbolización de un concepto límite—. Pero segundo: como *último término* o *plano* de toda perspectiva real «completa» —el «plano de las ultimidades», el «sentido religioso» de las cosas, etc.— (y como *primer término* o rango en el orden de la *perspectiva* o jerarquía estimativa).

i) El *error* consiste, por lo pronto, en una *mutilación* de la perspectiva —suprimir alguno de sus *planos*, con lo que automáticamente otro ocupará su lugar «fraudulentamente»—, o bien en una *dislocación*

de la misma —subvertir, trastocar, el orden de sus términos, planos o valores, aun sin suprimirlos—. Pero puede provenir también —y es su fuente originaria— de la enajenación del «punto de vista».

j) Los «*modi res considerandi*» ponen de manifiesto un carácter de toda perspectiva *real*: su *novedad*. Justo, por ser la *perspectiva* una *función real* —un modo radical de *ser*, es decir, en lenguaje orteguiano, de «funcionar» la realidad—, toda perspectiva encierra un coeficiente, mayor o menor, de novedad. Este carácter viene exigido tanto por la constitutiva *movilidad* de la perspectiva como por el hecho de que no haya dos «puntos de vista» iguales —que es su expresión más acentuada y decisiva para el problema de la verdad—. De este último hecho se desprende el carácter *intransferible y personal* de la verdad.

(Para la intelección adecuada de todos estos puntos me remito, una vez más, al *Capítulo IV* de la PRIMERA PARTE de este estudio.)

Vamos a ver ahora, en última sinopsis, las notas esenciales que al concepto de *perspectiva* agrega esta segunda etapa de su desarrollo en el curso del pensamiento orteguiano.

Advirtamos ante todo que las once notas en que resumíamos los resultados de la primera etapa o andadura quedan considerablemente ampliadas y enriquecidas de nuevos sentidos al incorporarles los de esta segunda, como se percibe sin más que una simple lectura comparativa. Sería, por tanto, además de prolijo en exceso, casi inútil el ir especificando el detalle de esos enriquecimientos. Nos limitaremos, pues, a considerar las «notas esenciales» *nuevas* que han ido surgiendo, las nuevas «instancias de complejidad» y los nuevos «problemas» que suscitan. Y esta norma metódica la seguiremos observando en el examen de las fases o etapas subsiguientes.

He aquí esas nuevas *notas esenciales* que hay que sumar a las once ya enunciadas:

12. La *ampliación y esclarecimiento* de la perspectiva —que puede ser limitada y confusa—, por tanto, su organización en una «unidad superior», se puede, y se debe, obtener situándose en un «punto de vista» *elevado* (*Observaciones*).

13. Es posible, y hasta necesario para determinados fines de «visión» y de expresión, operar *traslaciones* «artificiales» de un modo u orden de perspectiva a otro —por ejemplo, del orden *temporal* al *espacial*— (*Nuevo libro de Azorín*). Como el mecanismo de esa traslación

no es distinto del de la *metáfora*, diremos que hay *perspectivas metafóricas*. Nos encontramos aquí con un «uso instrumental» de la perspectiva.

14. El núcleo o *centro* que, en última instancia, *organiza* la perspectiva *vital* es el «corazón» —ya se vio en la «Primera Etapa», pero no se tradujo en «nota» por no estar suficientemente corroborado— (*Adán en el Paraíso, Nuevo libro de Azorín, Meditaciones*). (También con esto se responde en parte a algunos problemas del «Tercer orden».)

15. La perspectiva se puede definir también como *profundidad*, y esa profundidad es *virtual* —aunque no menos «real» que la *superficie*, implicada en toda profundidad— (*Nuevo libro de Azorín, Sobre el concepto de sensación, Meditaciones*).

(Esta nota se relaciona directamente con las 5, 8 y 10. La función del *concepto* como «órgano de la profundidad», expuesta en las *Meditaciones*, nos permite hablar ya de un nuevo modo o «dimensión» de la perspectiva que hay que agregar a los tres señalados, a saber: la *perspectiva intelectual*.)

16. No hay perspectivas estáticas. Toda perspectiva *real* es *móvil*, dinámica. Lo que equivale a decir que toda perspectiva real es *temporal* (aunque su *objeto* no sea el tiempo —que es a lo que hasta ahora veníamos llamando perspectiva «temporal»—, sino el *espacio* o el *valor*). La *movilidad* de la perspectiva tiene también varios sentidos o «dimensiones» (*Sobre el concepto de sensación, Meditaciones*).

17. Toda perspectiva real es *perfectible*, y lo es *ilimitadamente*. El *perfeccionamiento* de la perspectiva se puede obtener:

1.º: Por *elevación* del «punto de vista» o *ampliación* (nota 12).

2.º: Por la *multiplicación de los términos* o *profundización*.

3.º: Por la *descomposición* —y ulterior recomposición— en perspectivas parciales (pluralidad de «motivos ideales» —nota 10—).

4.º: Por la continua *movilización* del «punto de vista» —y la correcta *acomodación* de las distancias— dentro de cada perspectiva parcial.

5.º: Por la *movilidad* del «punto de vista» —y la correcta estimación de la *jerarquía*— en la perspectiva total.

6.º: Por la adecuada articulación *comprensiva*, dentro de la propia, de las perspectivas ajenas, que entran siempre en aquélla como ingredientes suyos.

Todas estas constituyen otras tantas exigencias de la *verdad*, y su conjunto —o sea, el *perfeccionamiento* de la perspectiva— es lo que

llamamos *método*) (*Algunas notas, Sobre el concepto de sensación, Meditaciones*).

18. Toda perspectiva real es *circunstancial* o *múndica*. Si a una perspectiva le falta ese carácter, ello basta para decretar su «irrealidad», su condición «abstracta». (*Adán, Meditaciones*).

19. Toda perspectiva real —no mutilada— consta de *primero* y *último* términos o planos, y de una pluralidad de términos o planos *intermedios*. (*Adán, Meditaciones*). El último término o plano —«plano de las ultimidades»—, tiene un carácter ya ultramundano, *divinal* (*Sobre «El Santo», Meditaciones*).

20. Toda perspectiva real es una estructura de «cosas» —en el más amplio sentido de la palabra—, pero ninguna perspectiva es una «cosa» —ni aun en el más amplio sentido de la palabra— (*Meditaciones*).

21. Toda perspectiva real es, en alguna medida, *verdadera*, clara, y en alguna medida *errónea*, confusa. Esa *medida* de verdad o de falsedad depende de muchos factores —entre ellos los aludidos en las notas 4, 9, 12 y 17—, pero fundamentalmente de uno, que condiciona a los demás: de la *propiedad* o *impropiedad* —enajenación— del «punto de vista» en que la perspectiva se constituye, de la *coincidencia* o *incoincidencia* de ese «punto de vista» consigo mismo, de su *concentración* o *excentricidad*. La verdad, de la que toda perspectiva vive, se alimenta de ciertos momentos privilegiados de la visión que se pueden llamar *fulgurantes*, por la extrema claridad con que en ellos se ilumina la perspectiva y por su subitaneidad; a esos momentos de verdad máxima o *evidenciales* «se llega» laboriosamente, mediante el perfeccionamiento de la perspectiva o *método*. El primer momento del método sería, pues, la fidelidad al *situs*, al *locus* «desde» el que la perspectiva tiene que organizarse; por tanto, la atención solícita y cuidadosa a lo inmediato, a los primeros términos, como punto de partida para avanzar hacia los más lejanos —es decir, «la reabsorción de la circunstancia»—. (*Meditaciones*).

22. Toda perspectiva real es *nueva*, no solo por su esencial movilidad, sino, sobre todo, por su *intransferibilidad*. (Relaciónese con las notas 4, 16 17 y 21) (*Meditaciones*).

Veamos ahora las nuevas «instancias de complejidad». y, con ellas, los nuevos «problemas» que estas notas suscitan.

Sexta instancia de complejidad

Además de la *perspectiva espacial*, de la *temporal* y de la *estimativa*, hay un cuarto modo, una cuarta «dimensión» de la ordenación perspectiva, que es la *intelectual*. Cómo *pensamos* el mundo es, en efecto, algo distinto de cómo lo *vemos* o percibimos físicamente, espacialmente, y distinto también de cómo lo sentimos emocionalmente y, por supuesto, de cómo vivimos y ordenamos el tiempo —aunque todas estas ordenaciones resulten ser, como, en efecto, resultarán, inseparables (y, por lo tanto, en cierto modo también «abstractas» tomadas aisladamente) dentro de la unidad indivisible de la vida humana, a la cual llamaremos *perspectiva vital concreta*.— En todo caso, es indudable que su existencia introduce una nueva «instancia de complejidad», del orden de la *Segunda* y, con ella, varios problemas más, a saber :

Sexto orden de problemas.—Las tres cuestiones en que se descomponía el *Tercer orden de problemas* se reproducen aquí, naturalmente, sin más que agregar a los tres allí considerados este cuarto modo de ordenación (y en principio, y parcialmente, ya han sido empezadas a constatar). Pero la introducción de esta cuarta «dimensión» de la perspectiva plantea nuevas cuestiones originadas en la significación peculiar que el pensamiento tiene en la vida humana, y, por consiguiente, una serie de problemas específicamente relacionados con la verdad. La dimensión de la vida humana en que la verdad *sensu stricto* transcurre es el pensamiento, la vida intelectual. ¿Qué condicionamientos impone a esta —a la verdad— la necesaria articulación de la perspectiva intelectual con las demás, y en particular con la afectiva o estimativa? Y viceversa: ¿cómo se proyecta la perspectiva intelectual —la dimensión veritativa de la vida humana— sobre las demás, puesto que, en principio, nada debe quedar excluido de ella, todo debe ser sometido a conceptualización y a intelección —el espacio y el tiempo, y el mundo, y el hombre y la historia, y las direcciones todas de la cultura, incluido el propio pensamiento y, en suma, la realidad misma en cuanto tal—?

Séptima instancia de complejidad

La *movilidad* (nota 15) introduce un nuevo y decisivo factor de complicación en la perspectiva que reobra sobre todos los demás, sin excepción. Hasta ahora, se han venido considerando las diversas «instancias de complejidad» de la perspectiva desde un punto de vista *estático*. Pero ahora vemos que esto era también una abstracción —otro principio de «abstracción» sobre los ya indicados—, pues lo cierto es que toda perspectiva real es continuamente cambiante, móvil; con lo cual, todas las «instancias» anteriormente definidas se dinamizan, adquiriendo una como segunda potencia de complicación.

Séptimo orden de problemas.—Supongamos el caso óptimo —que es aquel en que se presenta la cuestión con mayor agudeza—: el de la perspectiva más *real*, a saber, la *concreta, individual y propia o personal* —es decir, no *excéntrica*, no *enajenada*—. Si es *móvil*, quiere decirse que es continuamente *variable*. Pero entonces caben estas tres hipótesis:

1.^a Que lo variable sea lo *visto*, permaneciendo inmóvil el «punto de vista», que sería entonces siempre el *mismo*.

2.^a Que la realidad *vista* permanezca inmóvil, siendo lo variable el «punto» desde el cual se la ve, que en este caso no sería nunca el *mismo*.

3.^a Que ambos, la realidad *vista* y el «punto» desde el cual se la ve, varíen *simultáneamente*, en cuyo caso ni uno ni otra serían nunca los *mismos* (como cuando en el cine se toman «planos» de movimiento combinado, en que a la vez se mueven el objeto filmado y la cámara).

No hay duda que, en Ortega, hay que eliminar las dos primeras hipótesis. Queda en pie la tercera, es decir, la más complicada. ¿Qué problemas plantea? Ya se ve que son muchos, sobre todo si se tiene en cuenta que esta movilidad afecta a las cuatro modalidades de ordenación en que se despliega la perspectiva *vital*, y a *todas* las perspectivas vitales —quiero decir, a las de todos los sujetos humanos—. Señalamos sólo los que más importan para el tema de la verdad:

A) El *movimiento* de la realidad *vista* y el de la realidad *vidente* —esto es, del sujeto o «punto de vista»—, ¿son independientes, interdependientes, o, simplemente, dos facetas o aspectos de un mismo

y único movimiento? (No se trata, pese a su aparente semejanza, de un problema análogo al clásico de la «comunicación de las sustancias» —que Leibniz representó con la famosa metáfora de los relojes—, porque aquí empieza por no haber «sustancias»).

B) La movilidad de la perspectiva no significa otra cosa que la índole radical, intrínsecamente *temporal* de la realidad —toda perspectiva es «temporal», decíamos, aunque su *objeto*, esto es, lo en ella ostentado o *visto* no sea el tiempo—. Pues bien, si la verdad es perspectiva, ¿cómo es afectada por el tiempo?

C) El movimiento de la perspectiva *vital* no es determinable como el movimiento físico, pero debe obedecer a ciertas «leyes» —puesto que hemos dicho que toda perspectiva es perfectible—. ¿Cuáles son éstas y cómo condicionan el problema de la verdad? (Aquí se alberga, entre otros, el problema del *método*).

D) El «punto de vista» varía, no sólo de individuo a individuo, sino continuamente dentro de un mismo individuo. ¿En qué sentido se puede decir que el «punto de vista» de un individuo es el *mismo*, y en qué sentido se puede decir que no lo es? En otros términos: ¿en qué sentido decimos que cada individuo representa *un* punto de vista?

Estos son solamente algunos de los grupos de problemas que la idea de perspectiva, al nivel de las *Meditaciones del «Quijote»*, plantea. Pero digamos que, con ellos, han surgido ya casi todos los más importantes para nuestro asunto.

TERCERA ETAPA

De Meditaciones del «Quijote» (1914) a Verdad y Perspectiva (1916)

Antes de *Verdad y Perspectiva*, sólo en *De Madrid a Asturias o los dos paisajes* (1915) hay una aplicación de la idea de perspectiva a la interpretación del arte egipcio, que Ortega explica como un arte nacido de un «modo de mirar» táctil —según Riegl y Worringer—, apuntando la posibilidad de que «de estas mínimas peculiaridades» dependa «a lo mejor» la concepción entera del mundo de un pueblo²⁶.

E inmediatamente encontramos este breve texto —*Verdad y Perspectiva*— que es una de las piezas capitales en el despliegue de nuestro tema. Se abre con él —y ello también es simbólico— la serie de *El Espectador*, y es una especie de declaración de principios y de programa intelectual en que, pronunciándose contra el utilitarismo o *pragmatismo* imperante, en nombre de la *veracidad*, postula Ortega «frente a una cultura de medios, una cultura de postrimerías», y la necesidad de «afirmarse de nuevo en la obligación de la verdad, en el derecho de la verdad». *El Espectador* se dirige, pues, a un público de «amigos de mirar» —φιλοθεάμονες—. «Suele, con Goethe, oponerse la gris teoría a la vida», y subrayar esta oposición es tanto más necesario cuanto que «*El Espectador* lleva una segunda intención: él especula, mira, pero lo que quiere ver es la vida según fluye ante él»²⁷. (Subrayado mío.) «Con razón se tachaba de gris a la teoría, porque no se ocupaba más que de vagos, remotos y esquemáticos problemas. La historia de la ciencia del conocimiento nos muestra que la lógica, oscilando entre el escepticismo y el dogmatismo, ha solido partir siempre de esta errónea creencia: *el punto de vista del individuo es falso*. De aquí emanaban las dos opiniones contrapuestas: es así que no hay más punto de vista que el individual,

luego no existe la verdad —escepticismo—; es así que la verdad existe, luego ha de tomarse un punto de vista sobreindividual —racionalismo.

«*El Espectador* intentará separarse igualmente de ambas soluciones, porque discrepa de la opinión donde se engendran. *El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es un artificio*» ²⁸ (Subrayados míos). (Y a continuación viene la cita de Leibniz transcrita en la nota 158 al texto principal).

«La realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces». ²⁹ El Guadarrama, visto desde el Escorial o visto desde Segovia ofrece dos vertientes, dos visiones distintas. No tendría sentido disputar sobre cuál de las dos es *la verdadera*. «Ambas lo son, ciertamente, y ciertamente por ser distintas. *Si la sierra materna fuera una ficción o una abstracción, o una alucinación, podrían coincidir la pupila del espectador segoviano y la mía. Pero 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.*

«*La verdad, lo real, el universo, la vida* —como queráis llamarlo—, *se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo.*

«Y viceversa: *cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles. Somos necesarios.* «Solo entre todos los hombres llega a ser vivido lo humano» —dice Goethe.

«*La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales.* Lo que para uno está en último plano, se halla para otro en primer término. *El paisaje ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acentos. La perspectiva visual y la intelectual se complican con la perspectiva de la valoración. En vez de disputar, integremos nuestras visiones en generosa colaboración espiritual*»...

«El espectador *mirará el panorama de la vida desde su corazón como desde un promontorio.* Quisiera hacer el ensayo de reproducir sin deformaciones su perspectiva particular. Lo que haya de noción

clara irá como tal; pero irá también como ensueño lo que haya de ensueño. Porque *una parte, una forma de lo real es lo imaginario, y en toda perspectiva completa hay un plano donde hacen su vida las cosas deseadas*»³⁰. (Subrayados míos.)

«Tal es la intención que me mueve. Como se advierte, excluye de una manera formal el deseo de imponer a nadie mis opiniones. Todo lo contrario: aspiro a contagiar a los demás *para que sean fieles cada cual a su perspectiva*»³¹.

Era necesaria esta larga cita, por su importancia y por su precisión. Cualquier intento de «traducirla» hubiera llenado mucho más papel, sin ganar por ello en claridad. Los subrayados acusan las partes que me parecen ahora esenciales, pero haberse limitado a reproducirlas separadas de su inmediato contexto tampoco hubiera facilitado su intelección. De este modo, en cambio, casi no requieren aquí comentario.

La importancia de este texto y la razón de que lo consideremos como una de las «condensaciones» esenciales de la doctrina perspectivista no consisten tanto en que aporte a la misma nuevos datos en relación con los ya aparecidos —aunque algunos aporta—, como en el hecho de ser la primera cristalización *temática* de la idea de *perspectiva*, en conexión expresa con la de verdad, así como en sus mentadas claridad e inequívocidad. Nos limitaremos, pues, a destacar los puntos que fijan definitivamente la verdadera significación de esta doctrina orteguiana:

a) «Cultura de *postrimerías*» frente a «cultura de medios». Necesidad de atender a las «cuestiones últimas». La palabra «medios» tiene aquí una doble significación: la utilitaria —«medios» para un fin— y la de términos o planos «medios» de la perspectiva vital. Ambos sentidos coinciden. Esto añade una nueva cualificación a los términos o planos de la perspectiva humana: los últimos —plano de las *ultimidades* o *postrimerías*— corresponden también a los últimos *fin*es del hombre. El pragmatismo y el utilitarismo serían entonces «errores de perspectiva», consistentes en privar a ésta de sus últimos planos y erigir en tales los que sólo son *medios*. Las exigencias de la *verdad*, de la *teoría*, destruyen este error y restauran el orden de la «jerarquía» *real*, completando la perspectiva mutilada. (Hay ahí, entre

otras cosas, una cualificación *ética* de la perspectiva y, por tanto, de la verdad.)

b) La «obligación de la verdad», el «derecho a la verdad» (nueva reafirmación de su carácter *ético*). La verdad no sólo es un derecho, sino una obligación. *La «veracidad» es una exigencia de la verdad.* (Ya veremos el hondo sentido de este apotegma.)

c) *Lo que El Espectador «quiere ver es la vida según fluye ante él».* La teoría *no es* la vida, pero los derechos o fueros de ambas no se contraponen, sino que la teoría es *para* la vida y fundamentalmente *de* la vida. La *realidad* que una perspectiva completa deja ver es la de la vida. El tema por excelencia de la verdad, de la teoría, es la *vida*. Ortega enuncia, en brevísima y henchida fórmula, su programa intelectual entero: hacer *teoría de la vida*. Cuanto más «pura» e «inútil» la teoría, va a resultar que es más vital.

d) Que «el punto de vista del individuo es falso» es el supuesto o principio *falso* en que se fundan escepticismo y racionalismo. La superación de ambos ha de partir del principio contrario: «*El punto de vista individual*» es el único *verdadero*. La perspectiva individual es la única *real*, justamente por ser *individual*, porque las innumerables vertientes o facetas de la realidad dan cada una a un individuo; la realidad «se ofrece» siempre «en perspectivas individuales» y «no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa *fatalmente* en el universo. Aquélla y éste son correlativos»... etc. Una *visión* de la realidad que no sea *individual* —es decir, «fiel a sí misma»—, es *ipso facto* falsa. Y viceversa: si un individuo es «fiel a su punto de vista», «lo que ve será un aspecto real del mundo». Pero si cede «a la eterna seducción de cambiar su retina por otra *imaginaria*», lo que ve no será real, sino también algo imaginario, *ficticio*, abstracto o *alucinatorio*. Sólo en lo abstracto o fantástico pueden coincidir dos retinas distintas, nunca en lo *real*.

e) De ahí el carácter *misivo* de la verdad (nueva reafirmación de su raíz *ética*): «Somos insustituibles, somos necesarios.»

f) De ahí también la exigencia integradora de la verdad: lejos de excluirse los diferentes «puntos de vista», *se necesitan* mutuamente, se complementan o articulan para ir «redondeando» el gran cuerpo de la verdad, dicho con expresión parmenídica —aunque estemos en los antípodas de Parménides.

g) La perspectiva, el «paisaje» —«ordena sus tamaños y distan-

cias de acuerdo con nuestra retina», pero «*nuestro corazón reparte los acentos*»..., etc. «*El Espectador mirará el panorama de la vida desde su corazón como desde un promontorio.*» Esto significa no sólo la afirmación de la primacía del «punto de vista» del *corazón* —y con ello la adecuada articulación de las distintas «dimensiones» de la perspectiva—, sino también la admisión de lo «imaginario», del «ensueño», del mundo de las «cosas deseadas», al gran comicio de la realidad —lo que en otro lugar llama Ortega los «derechos de la ilusión»—. Tanto, que constituye un *plano* de «toda perspectiva completa». Pero, bien entendido, cada cosa en su lugar: lo «imaginario» tiene también su *realidad*, su verdad, pero no es lo real; forma parte de la perspectiva *real*, pero *en tanto que* «imaginario»; su función, diríamos, no es *real*; forma, por decirlo así, el «halo de irrealidad» que toda perspectiva «completa», justo por ser *individual* y *real*, comporta necesariamente. (En su momento trataremos de explicar esta paradójica función del *plano* de lo imaginario; ahora no podemos sino señalarla.) El error consistiría en tomar esta función por la *real primo sensu* —una vez más, en confundir los *planos*—. Se trata, por el contrario, de «reproducir sin deformación» la perspectiva individual. No hay, pues, contradicción con lo dicho en d). (Por supuesto, no hay que decir que lo que aquí llama Ortega «lo imaginario» no coincide sino en parte con «lo virtual» de toda perspectiva en las *Meditaciones*.)

Basta con lo dicho para ver cómo en este texto vienen a ajuste preciso muchos aspectos aún inciertos y vacilantes en la trayectoria anterior de la noción de perspectiva. Ese es su valor fundamental. No obstante, daremos en extracto mínimo las «*notas esenciales*» nuevas que aporta y su problemática:

23. Los «medios» y «últimos» términos o planos de la perspectiva *vital* concreta tienen también la cualificación y relación teleológica de medios a fines.

24. Se introduce un nuevo *plano* en la perspectiva: el de «lo imaginario».

25. Se completa la significación de la nota 18: toda perspectiva real es «circunstancial» o «múndica» por ser «vital», no sólo en el sentido de ser «personal», sino también en el de tener, digamos, como «objeto» la *vida* misma —y, por ello, el *mundo*—.

26. Se precisa expresamente el carácter *veritativo* de toda perspectiva *real*.

27. Se acentúa el carácter *misivo* o de *destino* del «punto de vista» individual —el que «cada cual ocupa fatalmente en el universo»— y, con ello, la raíz *ética* de la verdad.

Estas notas son sólo, como se ve, relativamente «nuevas», y algunas de ellas no introducen, en rigor, ninguna nueva «instancia de complejidad» de la perspectiva —solo las 23 y 24—. Su carácter genérico de *novedad* consiste, más que nada, en el modo categórico con que fijan y articulan aspectos ya consignados anteriormente, dando solución con ello, de paso, a algunos de los problemas planteados —aunque también, como vamos a ver inmediatamente, planteando otros—.

Octava instancia de complejidad

La cualificación de los términos o planos de la perspectiva como *medios y fines* (nota 23) estaba ya implícita en la admisión de una «dimensión» *estimativa* de la perspectiva y en la idea de *jerarquía*. No obstante, su declaración y diferenciación expresa, unida a la función especial y al *primado* de las estructuras éticas en la esfera entera de la «estimativa», así como a su relación con el problema de la verdad, nos permite, y aun nos obliga, a hablar aquí de una nueva «instancia de complejidad», así como de un

Octavo orden de problemas.—Si los planos de la perspectiva vital se pueden considerar como una estructura de *medios y fines*, es decir, como una estructura *ética*, y si, por otra parte, esa misma estructura perspectiva es la de la verdad, ¿cómo afecta la una a la otra? Especialmente: ¿cómo afecta, en concreto, la ordenación *ética* de la perspectiva a su ordenación *intelectual*, por tanto, al valor específico —«lógico»— de la verdad? Es el problema, capital para nuestro tema, de la posibilidad de una «lógica del pensar ético». (Prescindimos por ahora de otra serie de derivaciones problemáticas que el mero cotejo de esta «instancia» con las anteriores inmediatamente suscita.)

Novena instancia de complejidad

La introducción en la perspectiva vital del *plano* de lo «imaginario» (nota 24) añade un nuevo «vector» de complicación a la misma. Y digo «vector» porque de eso se trata, en efecto, ya que este *plano* no lo es en el mismo sentido que los «normales», sino que responde a un tipo de «ordenación» distinto.

Noveno orden de problemas.—¿Cuál es esa «ordenación? ¿Constituye ella una nueva «dimensión» de la perspectiva en el mismo sentido que las cuatro ya señaladas? Y si, como parece, no es así, sino que se trata de una especie de función genérica de *irrealidad* que se «cierne» sobre las cuatro funciones *reales* correspondientes a aquellas «dimensiones» —y ello de un modo *necesario*—, ¿qué efecto *real* general cumple sobre todas ellas, en tanto que *reales*, y qué efectos especiales sobre cada una de ellas en particular? (Que la función de *irrealidad* de lo imaginario cumple un efecto *real* es obvio, pues de no ser así ni siquiera existiría.) No podemos todavía, a este nivel, formular con más precisión estas cuestiones, que son de primera magnitud.

Por último, y para cerrar esta tercera «etapa», digamos que el hacer de la verdad una función de la vida individual de carácter perspectivo y, por tanto, el referirla a «puntos de vista» irreductibles e incoincidentes por principio, pero complementarios, otorga a cada individuo su «congrua porción de verdad» *insustituible*, pero, bien entendido, siempre que sea «fiel» a ese «punto de vista» *propio* o *auténtico*. Ahora bien, esto despierta el grave temor de que con ello pueda abrirse paso al relativismo. Ortega ha contestado a esta objeción, como hemos de ver, ampliamente en *El tema de nuestro tiempo* y en otras obras posteriores. No obstante, desde ahora mismo se plantea ya el *problema general*, no de que pueda haber *perspectivas* contradictorias —pues el principio de la doctrina lleva consigo el postulado de que, si son *auténticas*, no pueden contradecirse (a menos que sea contradictoria la realidad misma, lo que no deja de ser una posibilidad de la que ya hablaremos)—, pero sí el de saber cuándo un «punto de vista» es *real* y no *ficticio*, cuándo se es *fiel* a él y cuándo no. En una palabra, se plantea el *problema general* de

cómo enfocar la cuestión del *criterio de la verdad* dentro de esta doctrina. Puede ocurrir que esta cuestión, planteada a la manera tradicional, no tenga cabida en ella, o puede ocurrir que sí la tenga o, en fin, puede suceder también que exija un nuevo planteamiento. En cualquier caso, como *problema general*, parece que es ineludible.

CUARTA ETAPA

De Verdad y Perspectiva (1916) a *El Tema de nuestro tiempo* (1923)

En *Conciencia, objeto y las tres distancias de éste* (1916) Ortega aplica las nociones de *distancia* y de *perspectiva* a los «modos de conciencia» —distinguidos por Husserl en las *Investigaciones Lógicas*, pero asumidos por Ortega de una manera personal —de la *percepción*, la imaginación y la mera *referencia significativa*, que Ortega llama, respectivamente, *presentaciones*, *representaciones* y *menciones*, y que caracteriza como tres «distancias» o modos de ser «dado» el objeto: la *presencia*, la *ausencia* y la mera *alusión*. Es interesante para nuestro actual propósito —además de las susodichas aplicaciones— la reivindicación insistente de la *realidad* de lo imaginario, ya se dé en forma de imagen mnemónica, ya en forma de representación fantástica, así como su postulación de un «estudio» detallado de la «conciencia de imagen» —no realizado aún por los fenomenólogos— y la importancia que le atribuye, por ser ese «el plano en que se dan todas las artes plásticas».

En *Ideas sobre Pío Baroja* (1916) se habla de la «perspectiva estimativa» y se la refiere al «fondo insobornable», a la «lealtad consigo mismo», considerando «la hipocresía de nuestro régimen moral» como un *error de perspectiva*. En la «perspectiva del corazón» habría también una «tercera dimensión», que Ortega llama *espesor sentimental* de las cosas. Se insiste sobre la «fidelidad a sí mismo» en el orden de la perspectiva cordial o afectiva, llegando a llamar a la falta de esa fidelidad —tanto «en ética como en estética»— «la esencia del pecado», y, por el contrario, al «sentir lo que se siente y no lo que nos man-

dan sentir», la «actitud sublime». Pero, por otra parte, Ortega previene contra un abuso en la «virtud sublime» de la sinceridad, que es su observancia a ultranza, incluso contra el *imperativo de contemplación*, contra la «moral del espectador» o *amor intellectualis*, del cual siempre debe «alimentarse» aquélla. Tal exceso constituiría otro error o pecado —nótese la conexión entre ambos conceptos—: el pecado de *activismo*. Todo lo que es «objeto de valoración» está sometido a «dos ordenaciones o jerarquías distintas; una, según sus rangos objetivos; otra, según nuestra personal preferencia. Y ambas son perfectamente comportables cuando se tiene en cuenta la dualidad de planos en que se realizan». Así, las virtudes tienen una jerarquía inquebrantable en el sistema de la ética; pero cada uno de nosotros prefiere acaso una virtud distinta y tal vez una que no es la primera en el orden objetivo»³². (Subrayado mío.) También censura Ortega el error utilitario, y, en fin, aboga por una «cultura miope» —es decir, que intensifique el amor y atención a lo *próximo*, en el sentido explicado en las *Meditaciones*— «como reacción» contra la cultura heredada de los «grandes ideales», «enferma de presbicia». Son, pues «perspectivas» culturales.

En *Para la cultura del amor* (1917) se insiste sobre esta idea de la «perspectiva cultural» para condenar «nuestra cultura superficial», que «nos induce a proyectar todo el universo sobre un solo plano en vez de respetar delicadamente sus múltiples dimensiones que le proporcionan deleitable, ilimitada concavidad»³³. Subraya Ortega, sobre todo, el *error de perspectiva* «más frecuente», que «consiste en proyectar todo sobre el plano de lo real», ignorando o descalificando el de lo «virtual» o «imaginario», que es, sin embargo, «una de las dimensiones del mundo»; que es, «a su modo, otra realidad»: «yo insisto en que debemos aprender a respetar los derechos de la ilusión y a considerarla como uno de los haces propios y esenciales de la vida. Separemos lo real de lo imaginario; pero conservemos ambos mundos y sometamos cada cual a su exclusivo régimen»³⁴. Señala un *error de perspectiva* análogo en la moral —invitando a una reforma de la misma mediante su corrección—, y (aplicación interesante y nueva) en la *perspectiva temporal*: el «reaccionario» trae el pasado sobre el presente con «ánimo de desalojar este»; el «radical y utopista» practica la misma violencia con el futuro. «Así no poseemos

ni pasado ni futuro» y «damos siempre la espalda al presente». En suma, hay que «preparar el nuevo progreso con una sabiduría de perspectiva. De otro modo no lograremos una verdadera ampliación del orbe»³⁵. «De otro modo viviremos en perpetuo desacuerdo con nosotros mismos»³⁶.

Los años de 1918 y 1920 son de escasa producción escrita, pero en cuanto Ortega vuelve a intensificar su actividad literaria reaparece el tema de la perspectiva, que, evidentemente, por estas fechas era motivo permanente en su pensamiento y, sobre todo, actuaba en la práctica del mismo metódicamente.

Así, en *Introducción a un Don Juan* (1921) encontramos un enérgico subrayado del carácter *objetivo* de la perspectiva, de la cual formula Ortega una especie de «ley» que, con sus propias expresiones, podríamos llamar *ley de la «distancia sentimental»* o del «*respeto*» a la realidad: «Cada cosa nos impone tácitamente una peculiar distancia y una determinada perspectiva. Quien quiera ver el universo como es tiene que aceptar esta ley de cósmica cortesía»³⁷. No basta, pues, con decir: «Lo que tú ves, eso es lo real», sino que «para percibir una realidad es necesario previamente convertirse en órgano adecuado para que ella penetre en nosotros»³⁸. La verdadera fisonomía de cada cosa «sólo se sorprende desde un cierto punto de vista», y este, el punto de vista adecuado, el auténtico, resulta que es *sentimental*: «Para descubrir la faz verídica de las cosas necesitamos ante todo regular nuestro punto de vista sentimental»³⁹. En el *Prólogo* a la segunda edición de *España Invertebrada* (1922) hay una curiosa aplicación de la idea de perspectiva a la realidad social y a la ciencia de los caracteres, y en *Temas de viaje* (1922) una nueva mención de los dos planos o jerarquías de la realidad: el «objetivo» y el axiológico.

He hecho terminar esta cuarta etapa con el texto fundamental de toda la doctrina perspectivista, texto que marca la culminación de ella: *El tema de nuestro tiempo* (1923). Se trata aquí de un libro entero, el tercer libro propiamente tal —es decir, dotado de unidad temática— de Ortega, pues los otros ya publicados en estas fechas (*Personas, Obras, Cosas* y los tres primeros tomos de *El Espectador*) son colecciones de artículos y ensayos de «varia lección». (Los otros

dos libros consagrados a un tema son las *Meditaciones del Quijote* (1914) y *España invertebrada* (1921).) Es, además, *El Tema de nuestro tiempo* el segundo libro —el primero es las *Meditaciones*— en que el problema de la verdad es abordado en tan íntima correlación con el asunto central, y con tanta extensión que casi se puede decir que constituye su subtema, sonando unas veces como en contrapunto y aflorando otras a primer término para convertirse en tema directo. En el caso de *El tema de nuestro tiempo* esto se cumple con tanta mayor razón cuanto que este tema —el de «nuestro tiempo» y el del libro— reviste la siguiente formulación: «*La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital*»⁴⁰.

De los diez capítulos que integran el libro puede decirse que cinco por lo menos están dedicados a diversos aspectos de la temática de la verdad, en una u otra medida (los capítulos III, IV, V, VI y X). No es nuestra misión ahora entrar en ellos, salvo en lo que atañe a la doctrina de la perspectiva, para la cual el capítulo clave es el X, titulado, precisamente: «*La doctrina del punto de vista*». Sobre él vamos, pues, a centrar nuestra atención. Pero antes de hacerlo, y para dejarnos el terreno despejado, señalaremos lo más importante que, para la idea concreta de *perspectiva*, nos ofrecen los capítulos anteriores.

En el capítulo I (*La idea de las generaciones*) se habla del «cuerpo de la realidad histórica» como de una estructura «perfectamente jerarquizada», de «un orden de subordinación» de los hechos a partir de un hecho o «fenómeno histórico primario», que es la «*sensación radical ante la vida*» o «sensibilidad vital». Podemos considerar esto como una aplicación de la idea de *perspectiva* a la realidad histórica y, por otra parte, como una nueva versión de la prioridad del «punto de vista del corazón»⁴¹. Esta misma idea se repite en el capítulo II (*La previsión del futuro*), referida a las «épocas»⁴².

El capítulo III (*Relativismo y racionalismo*) constituye el planteamiento mismo del problema a que la idea de *perspectiva* se presenta como solución, y este planteamiento, en sus distintas *facies*, continúa en los capítulos IV (*Cultura y vida*), V (*El doble imperativo*) y VI (*Las dos ironías, o Sócrates y Don Juan*). (Son, como he dicho, estos capítulos textos básicos para el problema de la verdad.) Para el tema concreto de la *idea de perspectiva* solo hay que destacar, en el V, la dualidad de imperativos: el de «*objetividad*» y el de «*lealtad con*

nosotros mismos, que resume la serie de los imperativos vitales», cuya relación a la noción de perspectiva es notoria.

El capítulo VII (*Las valoraciones de la vida*) nos da una nueva fórmula del «tema de nuestro tiempo» de índole perspectivista: «ordenar el mundo desde el punto de vista de la vida». Y para evitar malos entendimientos de la misma, la explica así: «Tomar un punto de vista implica la adopción de una actitud contemplativa, teórica, racional. En vez de punto de vista podríamos decir principio.» Y: «La elección de un punto de vista es el acto inicial de la cultura.» No se trata, pues, de postular un retorno al primitivismo, al arbitrario imperio de la espontaneidad vital, sino «de consagrar la vida, que hasta ahora era un hecho nulo y como un azar del cosmos, haciendo de ella un principio y un derecho», lo cual no se ha hecho nunca hasta hoy⁴³. Nos interesa destacar de aquí:

a) La necesidad en toda auténtica perspectiva de su «dimensión intelectual».

b) La *novedad* de la idea de *perspectiva*, tal como Ortega la entiende.

c) La identificación entre *perspectivismo* y *raciovitalismo*, evidenciada por la equivalencia entre la fórmula del «tema de nuestro tiempo» arriba transcrita y las inmediatamente antes dadas por Ortega: «someter la razón a la vitalidad», que la «razón pura» ceda «su imperio a la razón vital»⁴⁴.

En fin, el capítulo IX (*Nuevos síntomas*) nos ofrece la expresión más rotunda e inequívoca hasta aquí vista de la *movilidad*, del carácter *dinámico* de la perspectiva: «conforme evoluciona el ser vivo se modifica también su contorno y, sobre todo, varía la perspectiva de las cosas en él»⁴⁵. (Prescindimos del «biologismo» del contexto, que no afecta para nada a la idea.) E inmediatamente, Ortega aplica esta óptica perspectivista a una realidad nueva: las crisis históricas. Son interpretadas estas precisamente en función de la *movilidad* de la perspectiva. Las crisis corresponderían a aquellos momentos de ese *movimiento* en que una perspectiva se disloca, por decirlo así, pierde su «clara arquitectura», la «evidencia y vigor» de su estructura y orden, sin que todavía sus elementos, términos o planos lleguen a alcanzar nueva y firme estructura. Y es de notar que Ortega refiere estas dislocaciones al «sistema de valores», a la «dimensión» estimativa de la perspectiva. (Toda la dialéctica orteguiana de las «crisis», de las

«generaciones» y de las «creencias» está en potencia tras esta idea.) Notemos también que cuando Ortega se ha referido en textos anteriores a las relaciones entre perspectiva e historia lo ha hecho en sentidos diferentes al actual. O bien proponía la actitud perspectivista como una condición o un medio de mejorar la situación histórica —«lograr un nuevo progreso»—, o bien hablaba de la existencia de una perspectiva temporal o histórica y de sus posibles errores (*Para la cultura del amor*), o bien, como en el capítulo I de este libro, veía el «cuerpo de la historia» misma como una estructura perspectiva. Pero ahora se trata de otra cosa: de utilizar la «óptica perspectivista» como instrumento de interpretación de una realidad histórica peculiar —las crisis—, instalándose dentro de la propia óptica o perspectiva de ella.

Por último, al final de este capítulo IX hay una observación que puede valer como una nueva *ley* de la perspectiva. Dice así: «En toda perspectiva, cuando se introduce un nuevo término, cambia la jerarquía de los demás.» Así, cuando aparece un nuevo valor en el sistema espontáneo de valoraciones —cosa que acontece siempre que adviene al ámbito histórico «un hombre nuevo»—, los restantes valores sufren una depresión⁴⁶. (Este hecho se refiere, por supuesto, a la estimación y descubrimiento de los valores por parte del hombre, y no a la jerarquía objetiva de los mismos, que es inmutable.)

Pasemos ahora al capítulo X: *La doctrina del punto de vista*, y digamos unas palabras más sobre su contexto. Recoge aquí Ortega la doctrina expuesta en *Verdad y perspectiva* y la corrobora y reafirma en un nivel más maduro de su pensamiento. El punto de partida es aquí, como allí, el planteamiento del problema al cual la noción de *perspectiva* servirá de solución —salvando todas las distancias de extensión y enfoque, pues allí tal planteamiento era levísimo, mientras que aquí constituye el tema mismo del libro y ocupa su mayor parte; de modo que si allí la idea de perspectiva era, efectivamente, un punto de partida (recuérdese que iba como apertura o presentación de toda una serie de escritos: la de *El Espectador*), aquí se trata más bien de un «punto de llegada»: es el último capítulo, en que se resuelve todo el proceso dialéctico de un libro—. El planteamiento mismo varía de un texto a otro, recibe distinta formulación. En *Verdad y perspectiva* la antinomia u oposición de que partía Ortega era la de *utilidad-verdad* (o, antes aún, las de *política-teoría*, *acción-contemplación*), para transformarse de pronto en la antítesis *vida-teoría* o *vida-*

contemplación. Aquí, en cambio, se parte ya desde luego de la contraposición *vida-cultura*, y se toma la teoría o conocimiento sólo como una parte de la cultura, aquella que, por ser «su porción mejor definida», le servirá a Ortega para concretar mejor el sentido de su tema general ⁴⁷. Allí se reclamaban «los derechos de la verdad», de la *teoría*, amenazados por la política ⁴⁸, por el *activismo*; no se llegaba a defender la fórmula del *primun philosophare* «y luego, si hay caso, vivir» —«más bien lo contrario»—, pero sí se afirmaba que «sobre la vida espontánea debe abrir, de cuando en cuando, su clara pupila la teoría» ⁴⁹. Aquí, en cambio, se reclama «la plenitud de derechos» de la vida frente a la cultura —o, mejor, frente al culturalismo— ⁵⁰. Parecería a una mirada superficial que es una inversión casi completa de actitud. Pero no hay tal: en ambos casos se trata de lo mismo, es la misma intención la que orienta el pensamiento de Ortega: *armonizar la verdad y la vida*, afirmar los «derechos», *el principio de la razón vital*. Las diferencias, y aun la aparente inversión, del planteamiento se explican si se atiende a las dos significaciones que los términos *verdad*, *teoría*, *razón*, tienen: la tradicional y la nueva que Ortega les da. Las oposiciones señaladas —y la misma aparente inversión del planteamiento en ambos textos— se mantienen cuando se toman esos términos en su significación tradicional, pero se desvanecen tomados en la nueva acepción orteguiana —y esta es justamente la meta de Ortega en ambos escritos—. Por otra parte, esa diferencia de planteamiento en los dos textos obedece también a que cada uno responde a distintas necesidades dialécticas. No olvidemos que Ortega lucha en dos frentes: allí —en *Verdad y perspectiva*—, frente al *utilismo* pragmático, que niega la *verdad*; aquí, sobre todo, frente al culturalismo (*racionalismo* o *intelectualismo*, en el campo del conocimiento), que niega la vida. A lo que Ortega aspira es a salvar los «derechos» de ambas, como decimos, a armonizarlas. Y un mismo concepto, el de *perspectiva*, le sirve para lograr su objetivo en ambos casos —por tratarse, en verdad, de un objetivo único—. Por eso, a pesar de las expresadas diferencias iniciales de formulación, llega en ambos lugares, por distintos caminos, a la misma oposición, que es la que le interesa superar: en *Verdad y perspectiva*, *escepticismo-racionalismo*; en *El tema de nuestro tiempo*, *relativismo-racionalismo* (la misma cosa, puesto que todo relativismo se resuelve en escepticismo). Solo que allí, según se ha indicado, le dedicaba Ortega unas líneas, mientras

que aquí es objeto de sostenida explanación, debate y crítica en varios capítulos, de cuyo resumen sinóptico arranca el X. El problema de la verdad aparece, pues, aquí, inserto en una instancia más amplia, que es la de la significación de los valores culturales en general, y su función en la vida humana; dentro de ella el conocimiento es solo un caso particular, pero privilegiado, pues ejemplifica con singular prestancia y precisión el problema entero. Este es el marco conceptual dentro del cual aborda Ortega en *El Tema de nuestro tiempo* la idea de *perspectiva*.

La oposición *vida-cultura* es —piensa Ortega— vivida y pensada por la tradición moderna como irreductible, y precipita en dos actitudes y doctrinas, también opuestas, pero que tienen de común la negación de uno de los términos de la presunta antinomia en beneficio del otro, y ello porque parten del supuesto, también común, de que la antinomia misma es insuperable, de que sus términos no admiten conciliación. Esas dos actitudes o pretendidas soluciones se llaman *relativismo y racionalismo*, referidas al campo del conocimiento. Ortega —aquí, como en *Verdad y perspectiva*— se opondrá por igual a ambas actitudes o doctrinas, porque comienza por no aceptar su supuesto común: el carácter dilemático de la antinomia. La idea de *perspectiva* aparece entonces, concretamente, como solución al siguiente problema: *salvar la objetividad, inmutabilidad y transcendencia de la verdad, sin renunciar a su arraigo en la vida personal, es decir, a su función vital*. Ambos aspectos de la verdad, mediante la idea de *perspectiva*, no solo se convierten en esenciales e inseparables, sino que se condicionan y exigen mutuamente con absoluta necesidad. Si falta alguno de ellos no hay verdad, y cada uno de ellos se nutre y fortalece con el otro. Esta idea de la verdad será discutible, como todas, pero no puede negársele su carácter de novedad frente a cualquiera de las que han presidido hasta ahora las diversas teorías del conocimiento que en el mundo han sido, incluidas las «perspectivistas»; y, desde luego, es radicalmente nueva frente a las racionalistas y relativistas, que es la antítesis en que ahora se mueve Ortega. Afirman éstas, en efecto, que si la verdad ha de ser objetiva, universal, inmutable, etc., es decir, si ha de traducir lo real, no puede ser *personal*, sino, por el contrario, supraindividual, y viceversa: en tanto en cuanto es personal o individual pierde aquellos caracteres y, por consiguiente, propiamente hablando, deja de ser verdad. Frente a esto la tesis de

Ortega —«síntesis ejemplar de ambas»— establece que *la condición necesaria para la objetividad —por tanto, para la existencia misma— de la verdad es justamente que sea individual y personal*, y tanto más objetiva será cuanto más personal sea y viceversa. Es obvio que no hubiera sido posible una variación tan radical en el concepto de verdad sin tener como fundamento una variación de no menor rango en la concepción de la realidad misma, es decir, sin una nueva metafísica que la legitimase. Y, en efecto, el *perspectivismo* gnoseológico orteguiano solo es inteligible desde un *perspectivismo* metafísico, que no es otro que el representado por su idea de la vida como realidad radical. «*La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación es su organización*»⁵¹.

Hechas todas estas observaciones, que parecían las mínimas e ineludibles para «situar» el que consideramos texto capital de la doctrina orteguiana de la *perspectiva* en su relación con la verdad, veamos el texto mismo, que, por ser breve y condensado al *máximum*, exigirá también, como en *Verdad y perspectiva* —y por las mismas razones—, copiosas citas. Y también aquí podríamos repetir las aseveraciones allí expresadas acerca de la «importancia» de este texto para la constitución de la idea de perspectiva, pero con un grado superior de vigor.

Frente a racionalismo y relativismo declara Ortega:

«El sujeto, ni es un medio transparente, un 'yo puro' idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en esta deformaciones. Los hechos imponen una tercera opinión, síntesis ejemplar de ambas. Cuando se interpone un cedazo o retícula en una corriente, deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona, pero no que las deforma. Esta es la función del sujeto, del ser viviente ante la realidad cósmica que le circunda. Ni se deja traspasar sin más ni más por ella, como acontecería al imaginario ente racional creado por las definiciones racionalistas, ni finge él una realidad ilusoria. Su función es claramente selectiva. De la infinitud de los elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un cierto número de ellos, cuya forma y contenido coinciden con su retícula sensible. Las demás cosas —fenómenos, hechos, verdades— quedan fuera, ignoradas, no percibidas.

»Un ejemplo elemental y puramente fisiológico se encuentra en la visión y en la audición. El aparato ocular y el auditivo de la especie

humana reciben ondas vibratorias desde cierta velocidad mínima hasta cierta velocidad máxima. Los colores y sonidos que quedan más allá o más acá de ambos límites les son desconocidos. Por tanto, su estructura vital influye en la recepción de la realidad; pero esto no quiere decir que su influencia o intervención traiga consigo una deformación. Todo un amplio repertorio de colores y sonidos reales, perfectamente reales, llega a su interior y sabe de ellos.

»Como con los colores y sonidos acontece con las verdades»⁵²...

«Asimismo, cada pueblo y cada época tienen su alma típica, es decir, una retícula con mallas de amplitud y perfil definidos que le prestan rigurosa afinidad con ciertas verdades e incorregible ineptitud para llegar a ciertas otras»⁵³. Cada uno ha gozado «su congrua porción de verdad, y no tiene sentido» oponerla a la de los demás como si a él solo le «hubiese cabido en el reparto la verdad entera».

A la imagen del «cedazo» o «malla» agrega Ortega nuevamente la del paisaje visto por dos hombres situados en distintos lugares, «desde distintos puntos de vista» —como en *Verdad y Perspectiva*—: «La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera, lo que para uno ocupa el primer término y acusa con vigor todos sus detalles, para el otro se halla en el último y queda oscuro y borroso. Además, como las cosas puestas unas detrás de otras se ocultan en todo o en parte, cada uno percibirá porciones del paisaje que al otro no llegan. ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones de los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal que solo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. *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 .

«Lo que acontece con la visión corpórea se cumple igualmente en todo lo demás. Todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado. La *species aeternitatis* de Spinoza, el punto de vista ubicuo, absoluto, no existe propiamente: es un punto de vista ficticio y abstracto»... y «solo proporciona abstracciones»⁵⁴.

Contra lo que suponía «la tradición intelectual de los últimos tiempos», «ahora vemos que la divergencia entre los mundos de dos sujetos no implica la falsedad de uno de ellos. Al contrario, precisamente porque lo que cada cual ve es una realidad y no una ficción, tiene que ser su aspecto distinto del que otro percibe. Esa divergencia no es contradicción, sino complemento»...

«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 cómo ésta*, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, *adquiere una dimensión vital*. Sin el desarrollo, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituyen la vida, el universo, la omnimoda verdad quedaría ignorada»..., «la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: *lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde «lugar ninguno»*. «El utopista» —el racionalista— «es el que más yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto»⁵⁵.

Ortega cree que este modo de pensar perspectivista «lleva a una reforma radical de la filosofía» —y aun «de nuestra sensación cósmica»—:

«Hasta ahora la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía valer para todos los tiempos y para todos los hombres. Exenta de la *dimensión vital, histórica, perspectivista*, hacía una y otra vez su gesto definitivo. 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 aquélla se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación*»⁵⁶.

Esa especie de anquilosis de las filosofías del pasado, que por una parte es utopismo y ucronismo, encierra también los rasgos del «primitivismo» y, por tanto, de la «ingenuidad», que es siempre una visión cómoda y deleitable, pero siempre también simplista y esquemática, de una claridad ficticia, que se mueve en un «orbe concluso, definido y definitivo, *donde ya no hay problemas*». Frente a ella «nuestra visión del mundo es mucho más amplia, más compleja, más

llena de reservas, encrucijadas y escotillones. Al movernos en nuestro ámbito vital sentimos éste como algo ilimitado, indomable, peligroso y difícil»⁵⁷.

Son estos otros tantos atributos de la visión *perspectivista* que se traducirán en correspondientes exigencias del *método*. Así como también la introducción de un nuevo «punto de vista», que se agrega al del individuo, pueblo y época —y que habrá que conjugar con éstos, desempeñando en tal conjugación, empero, un papel rector y primordial—: el de la «*generación*». *El tema de nuestro tiempo* se inicia justamente con la introducción de esta importantísima idea, que encabeza, con el título de su primer capítulo —*La idea de las generaciones*—, la obra entera. Y se trata nada menos que de esto: «la generación, compromiso dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia y, por decirlo así, el gozne sobre que ésta ejecuta sus movimientos»⁵⁸. Limitémonos a subrayarlo. De esta idea —que tendrá, como se sabe, en Ortega un despliegue peculiar, constituyendo toda una dirección de su filosofía— surgirá el «método de las generaciones», según Ortega el método histórico por excelencia. Pero ahora sólo nos interesa su proyección en la idea de *perspectiva*. «De esta manera aparece cada individuo, cada generación, cada época como un aparato de conocimiento insustituible. La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. *Cada individuo es un punto de vista esencial*. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta»⁵⁹. Ahora bien, esta visión omnímoda u «omnisciencia», «esta verdadera» «razón absoluta» es el sublime oficio que atribuimos a Dios». El «punto de vista» de Dios no es, sin embargo, abstracto, como el de «un viejo racionalista», sino que absorbe «todos los puntos de vista» concretos posibles. Así «*nuestra verdad parcial es también verdad para Dios*. ¡De tal modo es verídica nuestra perspectiva y auténtica nuestra realidad!»... «Sostenía Malebranche que si nosotros conocemos alguna verdad es porque vemos las cosas en Dios, desde el punto de vista de Dios. Más verosímil me parece lo inverso: que Dios ve las cosas a través de los hombres, que los hombres son órganos visuales de la divinidad»⁶⁰.

Y acaba Ortega con una nueva apelación al «pensar circunstancial» y al sentido misivo y ético de la verdad, que en este párrafo final adquiere un énfasis casi religioso:

«Por eso conviene no defraudar la sublime necesidad que de nosotros tiene» —Dios—, «e hincándonos bien en el lugar que nos hallamos, con una profunda fidelidad a nuestro organismo, a lo que vitalmente somos, abrir bien los ojos sobre el contorno y aceptar la faena que nos propone el destino: el tema de nuestro tiempo»⁶¹.

El tema de nuestro tiempo lleva tres Apéndices. En el primero —El ocaso de las revoluciones—, en una nota al pie de página, encontramos esta precisa equiparación entre la perspectiva visual y la intelectual: «Conceptos que coinciden con la realidad cuando se mira a ésta desde cierta distancia tienen que ser sustituidos por otros cuando la distancia se acorta y viceversa. El pensamiento va regido por una ley de perspectiva, lo mismo que la visualidad»⁶².

El tercer Apéndice —El sentido histórico de la teoría de Einstein— está dividido en cuatro párrafos, el 2.º de los cuales se titula: *Perspectivismo*. En él muestra Ortega cómo la *teoría de la relatividad* de Einstein viene a ser una brillante corroboración, en el campo de la ciencia física, de su doctrina general de la *perspectiva*. Recuerda que «en enero de 1916, cuando aún no se había publicado nada sobre la teoría general de la relatividad, expuse ya brevemente esta doctrina» —y se pudo referir, como hemos visto, a fechas muy anteriores—, «dándole una amplitud que trasciende de la física y abarca toda realidad», con lo que se muestra «hasta qué punto es un signo de los tiempos pareja manera de pensar»⁶³. La relatividad de espacio y tiempo demostrada por Einstein, que pareció tan revolucionaria y paradójica a los ojos de la física clásica, resulta muy natural si se tiene en cuenta que una de las propiedades de la realidad «consiste en tener una perspectiva, esto es, en organizarse de diverso modo para ser vista desde uno u otro lugar. Espacio y tiempo son ingredientes objetivos de la perspectiva física, y es natural que varíen según el punto de vista»⁶⁴. Vuelve a recalcar que el perspectivismo no implica en absoluto subjetivismo, y en apoyo de esta afirmación utiliza una nueva imagen, que hay que sumar a las del «paisaje» y el «cedazo», y que ilustra con un nuevo matiz su concepto de la *perspectiva*. Una bola de billar no *manifiesta* su elasticidad hasta que otra choca con ella y la pone en movimiento. Se podría decir «que la elasticidad no es una cualidad de la bola primera, puesto que sólo se presenta cuando otra choca con ella». Más es obvio que sí lo es, «no menos que su

color y su forma; pero es una cualidad reactiva o de respuesta a la acción de otro objeto». Así también, «cuando una realidad entra en choque con ese otro objeto que llamamos «sujeto consciente», la realidad responde *apareciéndole*. La apariencia es una cualidad objetiva de lo real, es su respuesta a un sujeto. Esta respuesta es, además, diferente según la condición del contemplador; por ejemplo, según sea el lugar desde que mira»⁶⁵, etc. Postula, en fin, una ampliación de esta idea —la de perspectiva— «a lo moral y a lo estético» y condiciona el hallazgo de la verdad a una «predisposición del espíritu» y de la voluntad hacia ella: «no se descubren más verdades que las que de antemano se buscan»⁶⁶. Lo demás es repetición de conceptos ya suficientemente consignados.

Hay, como se advierte, un estrecho paralelismo entre *Verdad y perspectiva* y *El tema de nuestro tiempo*, en lo que a la noción de *perspectiva* respecta. Pero en este último libro adquiere su plena consistencia y su pleno valor metódico, hasta el punto de que, como dice Ferrater Mora, el perspectivismo es ya en esta obra «la clave de bóveda de una disciplina filosófica básica: la teoría del conocimiento»⁶⁷. Era menester, pues —y aun con más fuertes razones, si cabe, que en *Verdad y perspectiva*—, traer aquí las largas citas que han sido transcritas si se quería dar una idea adecuada de su alcance *dél modo más breve posible*. Por lo demás, tampoco aquí son demasiadas las notas rigurosamente nuevas que, para la noción misma de *perspectiva*, pueden extraerse. No es ahí donde radica el valor excepcional de este texto, sino en su ya expresada significación para la doctrina orteguiana del conocimiento, en conexión directa con las nociones de «perspectiva» y «verdad». No obstante, también en lo que atañe a la idea misma de «perspectiva» resulta fundamental, no sólo porque aporta interesantes enfoques, inéditos hasta aquí, de ella, sino, sobre todo, porque algunos de sus aspectos esenciales adquieren en esta obra su máxima firmeza, coherencia y rigor conceptual.

Enumeramos los principales «motivos», más o menos nuevos, que, para la constitución o enriquecimiento del concepto de *perspectiva*, encontramos en esta cuarta «etapa».

a) La noción de «*distancia*» entendida como «modo de conciencia». O, mejor, viceversa: las nociones de *presentación* (percepción), *representación* (imagen) y *mención* (mera «referencia significativa»).

entendidas como «distancias» diferentes del objeto (*Conciencia, objeto y las tres distancias de este*).

b) La noción de «*espesor sentimental*» de las cosas, como «tercera dimensión» en la «perspectiva del corazón» (*Ideas sobre Pío Baroja*).

c) La existencia de dos «ordenaciones jerárquicas» o «planos» —lo que en nuestro vocabulario usado hasta aquí solemos llamar «dimensiones»— dentro de la perspectiva *estimativa* (y, por tanto, en realidad, el desdoblamiento de ésta en dos): la ordenación de los «rangos objetivos» y la de «nuestra personal preferencia», que no coinciden normalmente, pero que son «perfectamente comportables». (*Ibid.*)

d) La reafirmación de lo «virtual» o «imaginario» como «una de las dimensiones del mundo» y, en relación con ella, la afirmación de que el *error de perspectiva* «más frecuente» consiste en ignorarlo o descalificarlo, en beneficio exclusivo del «plano de lo real». Y, también aquí, la «perfecta comportabilidad» de ambos «planos». (*Ibid.*)

e) El mismo error referido a la moral (con la consiguiente invitación a una reforma de ésta fundada en la corrección de aquella «óptica»). (*Ibid.*)

f) El mismo *error* —y aquí se trata de una aplicación *nueva*— referido a la «perspectiva temporal» (con la sugerencia de su posible empleo metódico para una «caracterología»). (*Ibid.*)

g) La relación de todos estos *errores* —o, mejor dicho, de su corrección— con la «ampliación del orbe» y con la «coincidencia consigo mismo». (*Ibid.*)

h) La ley de la «*distancia sentimental*» como exigencia metódica de la verdad (*Introducción a un Don Juan*). (El «punto de vista» adecuado para *ver* la realidad en su verdad es *sentimental*.)

i) La sugerencia de una aplicación de la idea de *perspectiva* a la realidad social (y, otra vez, a la ciencia de los caracteres) (*Prólogo a la 2.ª edición de «España invertebrada»*).

j) *Idem* a la realidad histórica, viendo ésta como una jerarquía de hechos, donde el hecho primario o subordinante sería la «sensación radical ante la vida» (*El tema de nuestro tiempo*).

k) La necesidad en toda auténtica perspectiva de una dimensión «intelectual» —«elección» de un punto de vista o «principio»—. (*Ibid.*)

l) La descripción de momentos «críticos» en el movimiento de la perspectiva (y nueva aplicación de la idea de perspectiva a la selección interna de esos fenómenos históricos —las *crisis*—. (*Ibid.*)

m) La ley de la perspectiva, según la cual, la introducción en ella «de un nuevo término cambia la jerarquía de los demás». (*Ibid.*)

n) La imagen del «cedazo» o «retícula»: función *selectiva* del sujeto en la perspectiva. (*Ibid.*)

o) La imagen de las «bolas de billar»; función *reactiva* de la realidad en la perspectiva. (*Ibid.*)

p) La voluntad interviene esencialmente en la perspectiva. En cierta medida, la determina: «No se descubren más verdades que las que de antemano se buscan». (*Ibid.*: Apéndice 3.º) (Relaciónese con k.)

q) Perspectiva intelectual: *movimiento* de los conceptos en función de las *distancias* a la realidad pensada, según una «ley de acomodación» que guarda estricta homología con la de la visión física. (*Ibid.*: Apéndice 1.º)

r) Mención de un nuevo tipo de perspectiva de las que hemos llamado «abstractas»: la de la «generación». (*Ibid.*)

s) Los hombres como «órganos visuales de la divinidad». (*Ibid.*)

t) La «óptica» perspectivista responde a una «visión del mundo» a la vez *amplia*, *compleja* y *cautelosa*, que desea atenerse a la realidad misma, y no a ilusorios esquemas de ella, y que cuenta, por tanto, con su carácter «ilimitado, indomable, peligroso y difícil». (*Ibid.*)

Reduzcamos aún estos «motivos» a *notas esenciales*:

28. Se aplica la noción de «distancia», no ya a los términos o planos dentro de una perspectiva determinada, sino a los *modos* mismos de conciencia.

29. Se desdobra la perspectiva «estimativa» en dos vectores o «dimensiones» de ordenación: la de los «rangos objetivos» y la de las «preferencias» personales —ambas «comportables», aunque no coincidentes— ya en *Verdad y perspectiva* se decía: el paisaje ordena sus tamaños y distancias... «y nuestro corazón reparte los acentos».

30. Se consolida, subraya y explicita en forma temática y definitiva la relación esencial entre *perspectiva* y *verdad* (todo *El tema de nuestro tiempo*). (Referencia a las notas 21 y 26.)

31. Se identifica el *error* con la «no coincidencia» consigo mismo. (Referencia a la nota 21.)

32. Se reafirma la función rectora, o «primacía», del «punto de vista» sentimental. (Referencia a la nota 14.)

33. Se introducen las nociones de «espesor sentimental» y «distancia sentimental».

34. Se establece la «elegibilidad» del punto de vista, la intervención esencial de la *voluntad* en la perspectiva intelectual. La propia «óptica perspectivista» sería un «punto de vista» elegido, es decir, consciente, elevado a «principio».

35. Se cualifican como «críticas» ciertas profundas inflexiones en el movimiento de la perspectiva.

36. Se formula una nueva «ley» de cambio estructural de la perspectiva: la de la variación jerárquica de sus «términos» por la introducción en ella de un nuevo.

37. Se agrega a los ya mencionados un nuevo tipo de perspectiva «abstracta»: la generacional. (Referencia a la nota 7.)

38. Se señala la «implicación» de toda perspectiva real en el «punto de vista» divino. (Referencia a la nota 8.)

39. Se hace resaltar la «complejidad» y «dificultad» de la óptica perspectivista.

Décima instancia de complejidad.

Las «tres distancias» del objeto —percepción, imagen y concepto— sugieren que las tres ordenaciones perspectivas, *espacial*, *imaginativa* e *intelectual*, pueden representar también tres *distancias*, y, por tanto, ordenarse en una *perspectiva* más compleja, cuyos términos o «planos» serían a su vez perspectivas; sería una «perspectiva» de perspectivas. Pero, además, habría que agregar a esas tres una cuarta *distancia*: la «distancia sentimental», que en un cierto sentido sería la «primera», la más «corta». Ahora bien, es claro que el modo de «funcionar» estos cuatro «planos» o «dimensiones» de la perspectiva total (al que hay que añadir el *temporal*, que aquí no tomamos en cuenta porque no parece —al menos, no se nos ha dicho aún— que represente una quinta «distancia»), ni es equiparable en los cuatro, ni es tampoco independiente, sino que todos ellos se compenetran y condicionan mutuamente, dentro de la única perspectiva real —es decir, vital—, en peculiares formas de *organización* y de *complementariedad*. Es decir, que, tomadas separadamente, son también como ya dijimos (*Sexta instancia*), aun dentro de la perspectiva individual, «perspectivas abstractas».

Sabemos ya, por ejemplo, que no hay percepción sin elementos imaginativos y conceptuales, ni imagen que no esté referida a elementos perceptivos, ni concepto que viva con autonomía frente al resto de las formas de representación, ni, en fin, vida representativa emancipada de la afectividad. Por otra parte, ya en las tercera, sexta y novena «instancias» nos referimos a distintos aspectos de complicación de la perspectiva suscitados por la coexistencia de esta pluralidad de «ordenaciones». Pero ahora se trata de un nuevo aspecto: el que resulta de considerarlas concretamente como «*distancias*».

Décimo orden de problemas.—Se plantea, en vista de ello, la cuestión, previa y general, de la propiedad en el uso del concepto de «*distancia*» en todas esas acepciones. Y, en segundo lugar, y supuesta dicha propiedad, la de su compaginación, o, dicho de otro modo, la de la posibilidad y sentido del concepto de «*perspectiva de perspectivas*».

Undécima instancia de complejidad.

La dualidad de «ordenaciones» dentro de la perspectiva estimativa (nota 29) determina un nuevo factor de complicación.

Undécimo orden de problemas.—Ambas jerarquías de la valoración —la «objetiva» y la de nuestras preferencias personales— «son perfectamente comportables» —dice Ortega—. ¿Cómo es ello posible? Se trata, entre otras cosas, de la vieja cuestión del «*video meliora...*» planteada en términos de ética orteguiana. Se trata, por tanto, de todo un aspecto de la problemática suscitada por la aplicación del perspectivismo a la ética.

Otras cuestiones.—La afirmación de que el «punto de vista» *se elige* (nota 34) parece estar en pugna con el principio fundamental del perspectivismo orteguiano, según el cual cada individuo representa un punto de vista *insustituible* (el que «cada cual ocupa *fatalmente* en el universo»). ¿Cómo hacer compatibles ambas afirmaciones? (La solución de esta dificultad, a primera vista tan aguda, es, sin embargo, de las más fáciles, si se tiene en cuenta que, en Ortega, el *destino* implica la libertad —la opción entre asumirlo o declinarlo—. Solo este supuesto hace posible hablar de «falsificación»).

QUINTA ETAPA

*De El tema de nuestro tiempo (1923) a Sobre el punto de vista
en las artes (1924)*

En *Introducción a una estimativa*.—¿Qué son los valores? (1923) habla Ortega de las dos «ordenaciones» o perspectivas, la «objetiva» y la «estimativa», como de dos *mundos*: «No nos contentamos, pues, con percibir, analizar, ordenar y explicar las cosas según su ser, sino que las estimamos o desestimamos, las preferimos o posponemos, en suma, las valoramos. Y si en cuanto objetos nos aparecen ordenadas en series tempoespaciales de causas y efectos, en cuanto valoradas aparecen acomodadas en una amplísima jerarquía, constituida por una perspectiva de rangos valorativos.

«Si por mundo entendemos la ordenación unitaria de los objetos, tenemos dos mundos, dos ordenaciones distintas, pero compenetradas: el mundo del ser y el mundo del valer. La constitución del uno carece de vigencia en la del otro; por ventura, lo que *es* nos parece *no valer* nada y, en cambio, lo que *no es* se nos impone como un valor máximo. Ejemplo: la perfecta justicia, nunca lograda y siempre ambicionada»⁶⁸. Y páginas después, refiriéndose a la polémica entre Ehrenfels y Meinong —ambos *subjetivistas*—, hace constar que los valores no coinciden con «las cosas deseadas o deseables» (contra Ehrenfels), ni tampoco con los «actos sentimentales» correspondientes (contra Meinong), sino que constituyen un orden objetivo, aunque «irreal» (pues los valores no son «cosas», sino cualidades *sui generis* de éstas), independiente de nuestros actos apetitivos o afectivos. (Todo este ensayo es fundamental para un estudio especial de la «perspectiva estimativa», pero para nuestro propósito presente basta con lo transcrito.)

Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust (1923) contiene muy interesantes aplicaciones de la idea de perspectiva al arte literario —emplea incluso la expresión «perspectiva literaria»— y, en especial, a la interpretación de la obra de Proust, que representa una «radical transformación» de esta perspectiva, tanto en el orden espacial como en el temporal —«una nueva manera de instalarse en el espacio, de tratar el tiempo»—. Aunque de un gran valor para el tema especial «*la perspectiva en el arte*», no podemos detenernos en ellas, porque, en su mayoría, no agregan nada esencial a la idea general de *perspectiva* —o bien, porque algunas de ellas las veremos reproducirse después en mayor formato—. Únicamente destacaremos la siguiente idea, importante para el concepto de «perspectiva vital»: «En virtud de las *conveniencias vitales*, cada cosa nos impone una determinada distancia, vista desde la cual nos parece obtener su mejor apariencia. El que quiere ver bien una piedra se acerca a ella hasta poder divisar la porosidad de su superficie. Pero el que quiera ver bien una catedral tendrá que renunciar a ver los poros de sus piedras, y alejándose, ampliar sobremanera el campo visual. *La norma de estas distancias se regula por el utilitarismo orgánico que gobierna los hechos de la vida*. Mas tal vez fue un error de los poetas creer que este sistema de distancia, *excelente para los usos vitales*, lo era también para el arte»⁶⁹. (Subrayado mío.) (Hay que restar aquí, por supuesto, de la expresión «utilitarismo orgánico» toda connotación biológica o «naturalista»).

Nuevos y sutiles aspectos de la «perspectiva estimativa» encontramos en *Para una topografía de la soberbia española* (1923), breve y penetrante artículo cuajado de ideas de extraordinaria pregnancia, que están pidiendo —como tantas otras de Ortega— la consagración de un estudio especial. En él, al localizar la «zona psíquica» de la soberbia, se nos revela —dice Ortega— que «en el último fondo de nuestra persona llevamos, sin sospecharlo, un complicadísimo balance estimativo» referido a las «personas», empezando por nuestra propia persona, cuya «estimación» oficia automáticamente de *eje* o *centro* del complicado sistema. Es lo que llama Ortega «sentimiento del nivel», uno de los ingredientes decisivos «que componen nuestro ser»⁷⁰, que determina nuestro comportamiento, tanto individual como social, que cualifica a la sociedad misma y que puede ser el mejor punto de partida para «una caracterología de los pueblos y razas». Esa autovaloración, «índole primaria y elemental, que sirve de raíz al resto del carácter», tiene dos

formas esenciales: espontánea y refleja, y ambas pueden ser normales y anormales. La soberbia aparece como una anomalía de la autovaloración espontánea, «una enfermedad de la función estimativa», un error de perspectiva, por exceso, en el sentimiento del nivel. Y a su vez, puede revestir dos formas, según se funde en «valores superiores» o en «valores ínfimos». Esta última arrasa toda jerarquía, en un impulso de «igualitarismo transcendente», lo cual revela de paso que no hay en el mundo ningún «igualitarismo nacido del amor», ya que es el amor «por esencia gran arquitecto de jerarquías, gran organizador de los cercas y los lejos, de proximidades y distancias»⁷¹.

Sobre el punto de vista en las artes (1924) es el texto más importante para la noción de «perspectiva visual», y por ser de esta noción de donde se forma el concepto general de *perspectiva*, uno de los más importantes *simpliciter*. Por eso hemos hecho de él uno de los nodos de «condensación» de la doctrina, y jalón de una *etapa* de la misma, pese a su breve distancia cronológica de *El tema de nuestro tiempo*. Su asunto lo constituye una lúcida aplicación de la idea de perspectiva a la evolución de la pintura desde el *quattrocento* hasta nuestros días, la cual es interpretada como un movimiento obediente a una simple ley de retracción del punto de vista «desde el objeto hacia el sujeto del pintor». La simplicidad de esta ley es ya «inquietante» —piensa Ortega—, pero lo es más aún su exacto paralelismo, su coincidencia, su identidad con la ruta que ha seguido simultáneamente la filosofía. «Este paralelismo entre las dos labores de cultura más distantes permite sospechar la existencia de un principio general aún más amplio que ha actuado en la evolución entera del espíritu europeo»⁷².

Comienza Ortega por distinguir entre idea abstracta —el «triángulo isósceles», por ejemplo— e imagen: la primera es ubicua; la segunda «arrastra el sino inexorable de su localización», nos presenta siempre «algo visto desde un punto de vista determinado». Una segunda distinción: la de distancia como «cantidad geodésica», métrica, y como *cualidad* óptica. «Cerca y lejos, que métricamente son caracteres relativos, pueden tener un valor absoluto para los ojos. En efecto, la *visión próxima* y la *visión lejana* de que habla la fisiología no son nociones que dependan principalmente de factores métricos, sino que son más bien dos modos distintos de mirar»⁷³. «La visión próxima»... «organiza el campo visual imponiéndole una jerarquía óptica» en torno a

un «núcleo central privilegiado», que es el objeto cercano sobre el cual cae la mirada, «héroe lumínico» o «protagonista que se destaca sobre una «masa», una plebe visual, un coro cósmico en torno». En la «visión lejana», en cambio, la mirada se prolonga «hasta el límite del campo visual», y con ello desaparece la jerarquía: «El campo ocular es homogéneo; no se ve una cosa mejor y el resto confusamente, sino que todo se presenta sumergido en una democracia óptica. Nada posee un perfil riguroso, todo es fondo, confuso, casi informe. En cambio, a la dualidad de la visión próxima ha sucedido una perfecta unidad de todo el campo visual»⁷⁴. Otra diferencia, aún más importante: en la visión próxima la mirada «resbala por los flancos del objeto», lo «abraz», de modo que «adquiere esa indefinible corporeidad y solidez propias del volumen lleno». Lo vemos de «bulto», convexo; en la visión lejana, en cambio, el objeto «pierde esa corporeidad, esa solidez y plenitud. Ya no es un volumen, compacto, claramente rotundo»..., sino «más bien un espectro incorpóreo compuesto solo de luz». «La visión próxima tiene un carácter táctil. ¿Qué misteriosa resonancia del tacto conserva la mirada cuando converge sobre un objeto cercano?»... «Un hábito milenario, fundado en necesidades vitales, hace que el hombre no considere como «cosas», en estricto sentido, más que aquellos objetos cuya solidez ofrece resistencia a sus manos. El resto es más o menos fantasma. Pues bien: al pasar un objeto de la visión próxima a la lejana, se fantasmagoriza»⁷⁵. En realidad, lo que miramos en la visión lejana no es ningún objeto o punto más distante que en la próxima, sino «la totalidad del campo visual, incluso sus bordes»: ese es el *objeto*, si se quiere llamar así. El cual gran objeto, al revés que el objeto próximo, resulta ser *cóncavo*. El objeto de la visión lejana es, pues, la concavidad, «el hueco como tal», y paradójicamente, es el más *próximo* de los objetos, puesto que «empieza en nuestros ojos mismos». Por tanto, en la visión lejana «nuestra atención se ha retraído a lo absolutamente próximo, y el rayo visual, en vez de chocar en la convexidad de un cuerpo sólido y quedar en ella fijo, penetra un objeto cóncavo, se desliza por dentro de un hueco»⁷⁶. Ortega aplica inmediatamente estas distinciones a la evolución de la pintura, con estos resultados:

1.º El *Quattrocento*.—Pintura en visión próxima, táctil, corporeizante; pintura en primer plano —todas las cosas son tratadas con la misma visión corporeísta y detallista, lo mismo las próximas que las más lejanas—; la ordenación de planos se confía a un mero elemento

abstracto: la «perspectiva geométrica» (representación de lo próximo y lo lejano puramente por el tamaño). De ahí que, como «*es imposible ver a la vez de cerca varias cosas*», el punto de vista, la mirada, tiene que ir desplazándose de una en otra, «para hacerlas, sucesivamente, centro de visión». Es decir, que «el punto de vista en el cuadro primitivo no es uno, sino tantos como objetos hay en él. El cuadro no está pintado en unidad, sino en pluralidad», es, «en cierto modo, la adición de muchos pequeños cuadros, cada cual independiente y pintado desde un punto de vista próximo»⁷⁷.

2.º *Renacimiento*.—Sigue la visión próxima, pero se introduce un nuevo elemento abstracto: «la composición o arquitectura», la «idea geométrica de la unidad». «Sobre las formas analíticas de los objetos cae, imperativa, la forma sintética de la composición, que no es forma visible de objeto, sino puro esquema racional» (Leonardo, Rafael)⁷⁸.

3.º *Transición* (venecianos, Greco).—Forcejeo, lucha entre la pintura «de bulto» y la «de hueco», sin triunfo definitivo de ninguna. Tintoretto solo se aproxima a la concavidad «apoyándose en perspectivas arquitectónicas» —columnas, cornisas— «como en muletas». Y El Greco, en quien «se plantean con rara energía problemas de profundidad» —que no es lo mismo que *hueco* o *vacío*—, logra la unidad de sus cuadros introduciendo un «pseudo-punto de vista único»: el «esquema de dinamismo formal» de las «arquitecturas» compositivas, a que somete «con sin par violencia» todos los objetos representados⁷⁹.

4.º *Los claroscuristas*.—Innovación radical: el principio de unidad del cuadro ya no es abstracto, sino *real*: la luz, una especie de «objeto mágico» que llena todo el cuadro sin desalojar a los demás objetos, y que impone un efectivo «punto de vista» único. Pero ese punto de vista o mirada se ha desplazado o retraído: «deja de ser mano y suelta la presa del cuerpo redondo»⁸⁰.

5.º *Velázquez*.—«Revolución copernicana» en pintura: Velázquez, genialmente «*detiene su pupila*». Esto es todo. «Hasta entonces la pupila del pintor había girado ptolemaicamente en torno a cada objeto siguiendo una órbita servil. Velázquez resuelve fijar despóticamente el punto de vista. Todo el cuadro nacerá de un solo acto de visión, y las cosas habrán de esforzarse en llegar como puedan al rayo visual» (revolución pareja a la de Descartes, Hume y Kant en filosofía): este, «erigido en centro del cosmos plástico», va recto hacia el fondo, «sin preferencia por cosa alguna»; si «tropieza con algo, no se fija en ello»,

y, por tanto, lo descorporaliza y convierte en «mera superficie». «El punto de vista se ha retraído, se ha alejado del objeto, y de la visión próxima hemos pasado a la visión lejana que, en rigor, es aún más próxima que aquella.» «La pintura de bulto se ha convertido definitivamente en pintura de hueco»⁸¹.

6.º *Impresionismo*.—Velázquez, desdeñando genialmente los objetos, los convierte en meras superficies: «mira recto al fondo». «La impresión de concavidad proviene de la mirada *in modo recto*». Pero aún cabe un desdén mayor, «el colmo del desdén», que es la mirada *in modo oblicuo*, «las visiones de lado «con el rabillo del ojo» —como «en un abrir y cerrar de ojos»—. Entonces se tienen, en vez de objetos, simples impresiones, «un montón de sensaciones». «La oquedad desaparece y el campo visual tiende a convertirse en pura superficie». (Recuérdense las «impresiones» interpretadas como *superficie* en las *Meditaciones del Quijote*.) Se elimina, pues, «toda resonancia táctil o corpórea». Pero esto significa que, «en vez de pintar objetos» —Velázquez todavía pinta el gran objeto que es la oquedad—, «se pinta el ver mismo». «Las sensaciones no son ya en ningún sentido cosas, sino estados subjetivos». Nueva retracción de la mirada: del mundo a «la actividad del sujeto». Esto representa el impresionismo.

7.º *Cubismo*.—Redescubre el volumen. Parece un retroceso, pero en realidad «no es sino un paso más en la internación de la pintura», porque esos volúmenes que se pintan —«cubos, cilindros, conos»— no son sino «ideas». Aún las sensaciones son algo real, «estados subjetivos» reales, pero las ideas —no los actos de ideación, sino lo ideado en ellos— son ya algo «irreal y en ocasiones hasta imposible». Y eso es lo que pinta el cubista: la antítesis de lo que pintaba Giotto. Pero el «equivoco cubismo» no es más que «una manera particular del expresionismo contemporáneo», es decir, «un nuevo desplazamiento del punto de vista» en que, «saltando detrás de la retina», invierte «la pintura su función y, en vez de meternos dentro lo que está fuera», pretende «volcar sobre el lienzo lo que está dentro: los objetos inventados». «Los ojos, en vez de absorber las cosas, se convierten en proyectores de paisajes y faunas íntimas. Antes eran sumideros del mundo real; ahora, surtidores de irrealidad»⁸².

Esta es la ley de las «grandes variaciones pictóricas» —«de una simplicidad inquietante»—: «Primero se pintan cosas; luego, sensaciones; por último, ideas».

«Ahora bien, la filosofía occidental ha seguido una ruta idéntica, y esta coincidencia hace aún más inquietadora aquella ley»⁸³. Las etapas paralelas de esa ruta son: el sustancialismo medieval, Descartes, Leibniz (donde «por primera vez suena en la historia de la filosofía la exigencia formal de que la ciencia sea un sistema que somete el universo a un punto de vista»), y el subjetivismo progresivo de los siglos XVIII y XIX, hasta desembocar en el «radical sensualismo de Avenarius y Mach» y, finalmente, en la fenomenología.

A través del resumen precedente se habrá podido advertir que lo dicho al principio sobre la importancia de este texto para nuestro tema actual no era exagerado. Hasta tal punto es así, que resulta difícil desglosar de él la multitud de puntos de interés que sería deseable en un estudio más a fondo sobre el concepto de *perspectiva*— el que aquí realizamos trata únicamente de hacer patente su pluralidad de aspectos y su correspondiente aporética, y tiene sólo una intención lateral y subordinada al tema de la *verdad*. Destacaremos, pues, tan sólo aquellos que nos parezcan más indispensables dentro de este enfoque de alcance limitado.

Veamos las principales ideas aportadas por esta *Quinta etapa*:

a) La perspectiva «objetiva» y la «estimativa» aparecen bajo la especie de «mundo del ser» y «mundo del valer», declarándose que las vigencias de sus «constituciones» respectivas no coinciden, pero «se compenetran». Y tampoco coinciden los valores con «las cosas deseadas» ni con los actos de «sentimiento». Pero claro está que deseos y sentimientos hacen referencia directa al mundo de los valores, a la esfera «estimativa». (Por otra parte, en *Verdad y perspectiva*, el «mundo de las cosas deseadas» es identificado, por lo menos parcialmente, con el de lo imaginativo). (*Introducción a una estimativa*).

b) Cada cosa, para ser bien vista, «nos impone una determinada distancia» (idea ya expresada anteriormente en *Sobre el concepto de sensación*, 2.^a etapa, c)). Pero la «norma» de esas distancias son las «conveniencias vitales», los «usos vitales», la utilidad para la vida. (¿No está preformada aquí la idea de los «campos pragmáticos», expuesta en *El hombre y la gente* —8.^a etapa—?). (*Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust*).

c) La estimación de las personas —el «sentimiento del nivel»— se ordena en un *plano* más profundo que la estimación de las cosas, puesto

que es algo que llevamos «en el último fondo de nuestra persona» y cuya índole primaria y elemental es la raíz del carácter. ¿No arguye esta idea una nueva «dimensión» dentro de la perspectiva estimativa? La caracterización de la soberbia como un *error* en esta «ordenación» establece una nueva vinculación entre *error* y *pecado*. Y en fin, la contraposición entre la soberbia «igualitaria», destructora de jerarquías, y el *amor*, «gran arquitecto de jerarquías», «gran organizador» de «distancias», muestra claramente, en otra versión, la función ética del amor, que hay que relacionar con su función veritativa. (*Para una topografía de la soberbia española*). (Recuérdese también: «el pecado de Satán fue un error de perspectiva». En este contexto hay igualmente una referencia de la soberbia igualitaria al «satanismo»).

d) La distancia métrica o cuantitativa no es la verdadera distancia en ninguna perspectiva humana, ni aun en la visual, donde ya se trata, en efecto, de una «cualidad óptica». Ya hemos visto otras modalidades de la «distancia» —«distancia sentimental», distancia *vital* o *pragmática* (más arriba, en b), etc.—, y aun veremos más, y en todas ellas se acusa el mismo carácter cualitativo. De ahí que la *visión próxima* y la *visión lejana* no se definan tampoco por la distancia métrica del objeto, sino por el «modo de mirar». (*Sobre el punto de vista en las artes*). (La *mirada* misma, explicará Ortega en *El hombre y la gente*, tiene también una «profundidad», que no es la del campo visual en que se proyecta, sino la del «nivel del alma» de donde emana).

e) La visión próxima es *táctil*; es la suya, diríamos, la perspectiva del «alcance de la mano» —por eso es «próxima»—; no importa que el objeto esté físicamente *lejos*. Es, por ejemplo, la visión del pintor primitivo, que «interpreta» el objeto *lejano* como próximo, desplazándose imaginativamente *junto* a él. El caso extremo de «perspectiva táctil» sería la del ciego de nacimiento. ¿Cómo es la perspectiva espacial del ciego? Sin duda, la del «alcance de la mano» por excelencia. Es *objeto* para él lo que su mano tropieza, y nada más. Lo que cae más allá del alcance de su mano, la «lejanía», se le resuelve en pura expectativa de nuevas proximidades, de nuevos «tropiezos», palpaciones y solideces (recuérdese la interpretación del bosque y, en general, de la «profundidad», en las *Meditaciones*, como «una suma de posibles actos nuestros»). La «visión próxima» tiene siempre algo de ceguera —por eso es táctil—. Es la perspectiva de lo lleno, del «bulto». Ello la obliga a descomponerse en *sucesivas* perspectivas parciales, porque «no es posible

ver a la vez de cerca varias cosas». Por eso es visión *inorgánica*, «analítica», atómica; desconecta las cosas unas de otras, no quedando entre ellas otro vínculo que el externo orden sucesivo en que van siendo percibidas. (Esta sería, traslaticamente, la perspectiva del *erudito*, del saber noticioso o sabiduría del «montón» —*Meditaciones*—; y también, la de todo «atomismo» explicativo —por ejemplo el psicológico; y aun, en otro sentido, la del «análisis» racionalista—, recuérdese la caracterización del racionalismo como un modo de visión «primitiva» o ingenua, en *El tema de nuestro tiempo*, etc.); pero si la «visión próxima» es por todo ello desrealizante, «la visión lejana» lo es también, por razones inversas. Si aquella es corporeizante y disgregadora, esta es «fantasmal», y unificadora, sí, totalizadora, pero consigue la unidad a costa de perder las «cosas»; su unidad es la del hueco y el vacío. (Corresponde también a otra vertiente de la perspectiva «racionalista»: la que da hacia el idealismo). Se podrían seguir multiplicando las relaciones, paralelismos, contrastes y traslaciones de estas modalidades de la perspectiva visual a los diversos aspectos de la perspectiva total que ya han sido expuestos, así como a las diversas filosofías o maneras de entender el conocimiento y la realidad. (*Sobre el punto de vista en las artes*.)

f) La progresiva interiorización del punto de vista va dando lugar a otras tantas perspectivas (no es necesario ahora entrar en su explicación y correspondencias con más extensión que la dada en el resumen). (*Ibid.*)

g) Se supone, una vez más, que las variaciones en las diversas perspectivas «parciales» —artística, intelectual, etc.— obedezcan «a un principio general aun más amplio» —que sería, parece, lo que en *El Tema de nuestro tiempo* llamaba Ortega «sensación radical ante la vida»—. (*Ibid.*)

Notas esenciales

40.—Se introducen las nociones de «distancia óptica cualitativa», y de «distancia pragmática» (la de las «conveniencias vitales»).

41.—Se implica una nueva *ley*, que diría: «en toda perspectiva humana, las distancias son cualitativas». Donde son puramente métricas o cuantitativas, se trata de perspectivas no humanas: así, la perspectiva geométrica, que es un puro esquema abstracto. Ello permitiría, a la vez, una división de las «perspectivas abstractas» en humanas y no

humanas. Y, en fin, confirmaría que «en los hechos humanos no hay nada puramente cuantitativo» —un principio general de la teoría de la vida—.

42.—La ordenación o jerarquía estimativa cuyo objeto son las personas, parece introducir una nueva «dimensión» o «plano» dentro de la «perspectiva estimativa» total.

43.—Se definen las perspectivas correspondientes a las visiones «próxima» y «lejanas», y a otros progresivos desplazamientos del punto de vista hacia el interior del sujeto.

44.—Suposición de un *principio general* que rijas todas las perspectivas humanas «parciales» o «abstractas» y sus variaciones (¿La «sensación radical ante la vida»? ¿La perspectiva afectiva o «del corazón»?).

Duodécima instancia de complejidad

Si aceptamos la nueva «dimensión» estimativa a que hace referencia la *nota* 42, la «perspectiva estimativa», —y, por tanto, también la perspectiva «total» —queda afectada por un nuevo índice de complicación. Por otra parte, lo expuesto en a) sugiere una complicación aún mayor. En efecto, hasta ahora tendríamos las siguientes «dimensiones» dentro de la perspectiva «estimativa»: 1.^a la ordenación jerárquica de los «rangos objetivos» o valores.— 2.^a la ordenación de las «preferencias personales». Y, 3.^a —si contamos como un nuevo «plano» el «sentimiento del nivel»—, la ordenación de la «estimación de las personas» (que se entrecruzaría con las anteriores). Pero si ahora agregamos que el orden «objetivo» de los valores no coincide con el de las «cosas deseadas», ni con el de los actos de «sentimiento», cabe preguntar si estos «órdenes», a su vez, se pueden o no identificar con el de las «preferencias personales» y entre sí. Ahora bien, como esto no está aún suficientemente claro, lo formularemos como un problema. —Ateniéndonos por ahora solamente a las tres ordenaciones estimativas, arriba enumeradas, diremos que, hablando con rigor, son más de tres, puesto que, tanto la ordenación jerárquica «objetiva» como la de las «preferencias personales», se pueden referir a *valores*, a *cosas* con valor (bienes) y a *personas*; es decir, que las *tres* ordenaciones, en realidad, serían seis.

Duodécimo orden de problemas.—Surgen aquí, en primer lugar, como siempre, los de la «articulación» de la nueva ordenación pers-

pectiva con las demás. ¿Cómo se proyecta el «sentimiento del nivel» sobre el resto de las «dimensiones» de la perspectiva estimativa? ¿Y sobre la perspectiva intelectual? ¿Y sobre las vivencias del espacio y del tiempo? En segundo lugar, la cuestión apuntada más arriba de si hay o no identificación entre la ordenación de las «preferencias personales» y la de las «cosas deseadas» y «sentidas», y entre estas dos entre sí: ¿se trata de tres ordenaciones distintas, de dos o de una sola con distintos nombres? En tercer lugar —y cualquiera que sea la solución a la cuestión anterior—, ¿cómo incide el *plano* de lo imaginario en el de la estimativa si, como vimos, se identifica, cuando menos en parte, con el de las «cosas deseadas»?

(Prescindimos de consignar como nuevas «instancias de complejidad» —aunque de algún modo lo sean— las derivadas de la división de las perspectivas «abstractas» en humanas y no humanas, y de la distinción entre perspectivas de la «visión próxima» y de la «visión lejana» —con sus variedades, correspondientes a los grados de «interiorización» del punto de vista. Lo hacemos así por tratarse de modalidades de la perspectiva deficientes o particulares, y que, por consiguiente, si en un sentido arguyen, en efecto, instancias *indirectas* de complejidad, en otro actúan más bien como índices simplificadorios).

Problema general.—El tema de la perspectiva visual, acepción originaria del término «*perspectiva*», plantea el problema general del sentido último, del valor metafísico que encierra la traslación de este concepto a una interpretación total de la realidad y, por tanto, del conocimiento y de la verdad. Es este el problema radical y más grave de toda la doctrina perspectivista. Pero el abordarlo impone aún un problema previo, a saber: la puesta en cuestión del supuesto mismo que permite su planteamiento: ¿es la perspectiva *visual* en realidad —como tan obviamente se supone— la noción originaria de *perspectiva*?

Otras cuestiones.—¿Hay una *perspectiva* rigurosamente táctil? ¿Lo es la del ciego de nacimiento? ¿Hay una *perspectiva* auditiva y, en general, de los otros sentidos? ¿Cómo se transfunden los elementos táctiles en la perspectiva visual? ¿Qué otras sinestesias intervienen, y cómo operan, en la perspectiva espacio-temporal?

SEXTA ETAPA

De *Sobre el punto de vista en las artes* (1924) a *La deshumanización del arte*
e *Ideas sobre la novela* (1925)

También esta sexta «etapa», como la anterior, es muy breve, pero sin duda la más densa de todas: sólo en unos meses nos da, sin contar otros, además del texto que, como «condensación mayor», justifica y cierra el período, una «condensación menor» en *Las Atlántidas* (1924). En contraste con estos dos breves ciclos, el siguiente —la séptima «etapa»—abarcaría nada menos que veinte años (de 1925 a 1945). Esto indica que hay toda una fase, diríamos, de «concentración» del pensamiento de Ortega en torno al tema de la *perspectiva*, que es la comprendida entre los años 1914 (*Meditaciones del Quijote*) y 1925 (*La deshumanización del arte*). Esos once años cubren cuatro «etapas», con textos liminares tan importantes como los dos citados, más *Verdad y perspectiva*, *El Tema de nuestro tiempo* y *Sobre el punto de vista en las artes*; textos, además, que, con los intermedios, tocan casi todos los aspectos esenciales del tema. Después viene esa larga etapa, que podríamos llamar de «distensión»; el tema sigue presente en toda ella —como se pudo ver en el esquema general dado al comienzo y como se verá en detalle en la explicación de la «etapa» misma—; pero es como si Ortega, habiendo absorbido ya totalmente su idea, se limitase a ponerla en ejecución y sólo de vez en cuando volviese temáticamente sobre ella para perfilar o enriquecer este o aquel aspecto suyo, «a propósito» del tema central en que se halla ocupado. Algunas de estas «revisiones» tienen, sin embargo, un interés primordial, como observaremos al exponerlas. Finalmente, el último período, que va de 1945 a 1950, y que coincide con la última «etapa», representa una fase

de «concentración» —si bien parcial y más tenue que la primera— en la plena madurez del pensamiento de Ortega. Esta sexta «etapa» cierra, pues, la primera fase o período de «concentración».

En *Kant.—Reflexiones de centenario* (1924), a propósito de la diferente actitud del hombre antiguo y el moderno ante el problema del conocimiento, hallamos esta observación: «Las épocas, las razas, ejercitan un mismo repertorio de ímpetus elementales, pero basta que estos se den en diferente jerarquía y colocación para que épocas y razas sean profundamente distintas»⁸⁴. Resultan así dos tipos de alma —la antigua y la moderna—, dos «actitudes primarias ante la vida perfectamente opuestas», según se localice y funcione el «sentimiento de confianza ante el mundo»⁸⁵. Hay una gravitación originaria del alma hacia determinadas realidades que orienta la dirección de nuestra atención y, por tanto, la perspectiva *vital*⁸⁶. Concretamente en este caso del hombre antiguo y el hombre moderno, se trata de dos *modos de ver*, cuya distinción es «de suma importancia»: «el ver desde dentro o desde fuera», «la visión *stricto sensu* íntima, inmanente, y la visión extrínseca»⁸⁷. Esa distinción se puede aplicar también al «alma alemana» frente al «alma meridional», etc. (Con estas ideas aborda Ortega su conocida interpretación y crítica del idealismo kantiano, tema en que no podemos entrar aquí.)

En *Vitalidad, alma, espíritu* (1924) —una de las piezas fundamentales de la antropología orteguiana—, al hilo del tema: «la tectónica de la persona, la estructura de la intimidad humana», Ortega insiste en la distinción entre la *visión* interna y la externa, usando el ejemplo, ya viejo en él, del «andar» visto por fuera y por dentro —la radical diferencia entre «él anda» y «yo ando», donde «andar» significa hechos completamente distintos—. (En el texto anterior empleaba el mismo ejemplo, con una ligera variación: el «correr».) Y también aquí —aplicando ahora la distinción, objeto del ensayo, entre las tres «zonas» o niveles del *yo*, los «tres yos»: el de la *vitalidad*, el del *alma* y el del *espíritu*— nos muestra de nuevo el carácter estructural del ser humano, según la proporción en que entre en su constitución cada uno de estos ingredientes de la intimidad —«cada uno de nosotros representa una ecuación diversa en la combinación de esos tres ingredientes»—, pero, so-

bre todo, según su «orden o colocación»: «Pero más importante que la cantidad es el orden o colocación de esas que podemos llamar potencias psíquicas. Siempre que entro en relación con un nuevo prójimo me pregunto «desde dónde» vive, es decir, cuál de esas tres potencias sirve de base y raíz a su vida»⁸⁸. Son tres posibles «gravitaciones» del *yo*, tres tipos estructurales que Ortega propone también como base «para una caracterología». Y son, a la vez, tres tipos de perspectiva vital, con muchas variaciones posibles. Por último, encontramos en este texto importantes puntualizaciones sobre la noción de «perspectiva afectiva», que Ortega hace radicar en la zona de la intimidad llamada «*alma*», verdadero «centro radiante» del sujeto, eje de la «individualidad». Ni la «vitalidad» ni el «espíritu» son individuantes, centriformes: la primera porque es periférica, corporal, muy próxima a la vida animal (así en el niño, cuyos actos, comparados con los del adulto, no parecen emanar» de un centro interior a él) —el niño «no se siente «frente» al cosmos», sino «trozo del cosmos», y su «centro» coincide con el de este—; el segundo, porque aspira a coincidir también «con un centro sobreindividual: la Razón del Universo». «Sólo el hombre en quien el alma se ha formado plenamente posee un centro aparte y suyo, desde el cual vive sin coincidir con el cosmos». El *alma* es, en este sentido, «excéntrica» —se entiende, «frente» al cosmos, «frente a la naturaleza y espíritu—. «Con el nacimiento del alma alumbró el mágico hontanar de los grandes deleites y las grandes angustias. El mundo se hace incomparablemente sabroso sentido bajo esta nueva e individualísima *perspectiva del yo excéntrico*. Porque el mundo del cuerpo y del espíritu son *relativamente abstractos y genéricos*. Pero los amores y odios dotan al cosmos de una *topografía afectiva y le proporcionan modelado*. (¿Se ha advertido la *geometría sentimental* que actúa en el hombre enamorado?) El mundo mostrenco, igual para todos, se hace entonces «mi mundo privado»⁸⁹. (Subrayados míos.) Ortega describe, en un párrafo que lleva ese título, la «*geometría sentimental*» del hombre enamorado: el objeto del amor se torna para él *centro* de toda la «topografía» mundanal, que queda organizada en torno *suyo*, gravitando hacia él; y ese *centro* coincide con el del propio hombre enamorado —pues el amor es el intento de hacer coincidir en uno dos *centros* personales—. Una vez más se ve ahí que la «distancia sentimental» no coincide con la «distancia métrica» —y aun a veces están en razón inversa—. «Y es que hasta la geometría sólo es real cuando es sentimental.»

Las Atlántidas (1924) aborda desde diversos ángulos los temas de la «perspectiva vital» y de la «perspectiva histórica», en conexión con los del «amor», la «verdad» y la «razón histórica». La perspectiva *vital*, la existencia humana, tiene siempre un *horizonte*: la línea de visión que la circunscribe; pero esa línea no es «algo exánime e inerte», sino «un órgano vivo que colabora activamente en los destinos del hombre»⁹⁰. Por eso, cuando el historiador quiere penetrar en una vieja civilización, de las «tres o cuatro preguntas» que, como puntos cardinales, le permiten orientarse en el pasado, la primera es esta: «¿Qué horizonte planetario es el de los hombres de esa civilización? Porque «la vida es siempre ecuménica, universal. Cada gesto que hacemos, cada movimiento de nuestra persona, va hacia el Universo, y nace ya conformado por la idea que de él tengamos»...; «en la formación de nuestras ideas más elementales, de nuestras acciones, empresas, usos, ha intervenido como un factor primario la fisonomía que al Universo atribuíamos»⁹¹. «La vida es esencialmente un diálogo con el contorno»... «Vivir es convivir, y el otro que con nosotros convive es el mundo en derredor.» Y sólo en función del contorno a que se dirige es posible *entender* cualquier acto vital: los propios, en nuestra propia perspectiva; los del prójimo, en la suya. Porque «cada ser posee su paisaje propio, en relación con el cual se comporta. Ese paisaje coincide, unas veces más, otras menos, con el nuestro. La suposición de que existe un medio vital único, donde se hallan inmersos todos los sujetos vivientes, es caprichosa e infecunda». Así como cada especie y cada individuo, según la nueva biología, se define por su «paisaje» natural, formado por una cierta *selección* de elementos, «así el paisaje humano es el resultado de una selección entre las infinitas realidades del Universo y comprende sólo una pequeña parte de éstas. Pero ningún hombre ha *vivido* íntegro el paisaje de la especie»⁹². «Sería preciso yuxtaponer lo que cada uno de nosotros ve del mundo a lo que ven, han visto y verán los demás individuos para obtener el escenario total de nuestra especie. Por esto decía genialmente Goethe que «sólo todos los hombres viven lo humano»⁹³. (Se reconocerá aquí una nueva versión de algunas ideas de las *Meditaciones, Verdad y Perspectiva* y *El Tema de nuestro tiempo*.) La *comprensión del prójimo* exige tener en cuenta, ante todo, esta pluralidad de paisajes o «mundos». Y también aquí, como en las *Meditaciones*, la idea de la «comprensión» suscita inmediatamente, cual una resonan-

cia automática, el tema del *amor*. El amor condiciona toda comprensión plena. El punto de vista decisivo no es, como se suele creer, la mirada fría del indiferente, sino la del enamorado: «hay en todo objeto cualidades y valores que sólo se revelan a una mirada entusiasta», pues el amor, lejos de ser «ciego», es «zahorí, sutil descubridor de tesoros recatados». No es que él *vea* propiamente, pero es porque «su función no es mirar», sino *revelar*: «El amor no es pupila, sino más bien luz, claridad meridiana que recogemos para enfocarla sobre una persona o una cosa. Merced a ella queda el objeto favorecido con inusitada iluminación y ostenta sus cualidades con toda plenitud»⁹⁴. «El amor es, por lo pronto, un grado superior de atención»⁹⁵. Lo que a Ortega le importa en este ensayo es la aplicación de la idea de perspectiva a la visión y entendimiento de la Historia, al saber histórico: «Esta doctrina del paisaje vital es, en mi entender, decisiva para la Historia, que, a la postre, no consiste sino en una hermenéutica o interpretación de las vidas ajenas. Pues bien: el horizonte es un elemento de ese paisaje y representa el dato de su amplitud y variedad»⁹⁶. Asistimos —piensa Ortega— al pleno despertar del «sentido histórico» —cuya «pupila» se abre en el siglo XIX—. En lo que va de siglo «el horizonte histórico de Europa se ha ampliado súbitamente y en proporciones gigantescas», gracias a algunas disciplinas nuevas —la prehistoria y la etnología—, que nos empiezan a dar la medida de la verdadera «universalidad» de la Historia. Ciertamente que «la Historia, en cuanto intención, es siempre universal», merced a esa estructura primaria de nuestra vida que hace de esta «ineludiblemente una gesticulación hacia el universo. El acto más nimio, el que se refiere al objeto más próximo, nace ya localizado en una perspectiva universal. De modo que la configuración de nuestro horizonte viene a ser como un molde cuya forma se imprime en todos nuestros movimientos, pasiones e ideas»⁹⁷. Pero si la Historia, subjetivamente, como intención, ha sido siempre universal, «objetivamente» sólo ha pretendido serlo en los últimos siglos europeos. Ahora bien, no lo ha sido de hecho, porque el europeo ha creído que su horizonte era ya el «verdadero y definitivo», su «punto de vista» ha sido *européista* cuando se pretendía *universal*, y su presunta «historia universal» ha sido sólo «historia europea». Ese punto de vista «provinciano», «unitarista», que ve la historia como un todo homogéneo, que no percibe

la variedad irreductible de sus múltiples «horizontes» o círculos culturales, es el que nuestro tiempo comienza a corregir.

Los ensayos de Frobenius y Spengler —y, antes aún, Helmholtz, Breyssig— aportan los primeros resultados de la nueva visión pluralista, si bien estos ensayos fallan por dar a los *hechos* que presentan una interpretación metafísica que ellos no admiten. Ciertamente que el «sentido histórico» consiste en percibir «que la vida humana en otros tiempos y pueblos es diferente de lo que es en nuestra edad y en nuestro ámbito cultural»; es, pues, sensibilidad para las distancias históricas («*La diferencia es la distancia cualitativa*») ⁹⁸. «Cuanto más radical se admita esta variedad, más agudo es ese sentido histórico». Hay que «ir hasta el fondo», en efecto, por ese camino «y reconocer que *las categorías de la mente humana no han sido siempre las mismas*» ⁹⁹. (Subrayado mío.) Pero tal reconocimiento no autoriza —antes repugna— a extraer de él una conclusión de *relativismo* (como en Frobenius-Spengler). Hay que superar la «aguda antinomia» de que vive la Historia: «En vez de explicar, la Historia trata de entender. Sólo se entiende lo que tiene sentido. El hecho humano es precisamente el fenómeno cósmico del tener sentido. Mas, por de pronto, nuestra mente sólo se entiende a sí misma» ¹⁰⁰. He ahí la antinomia. El relativismo se queda en ella. Sólo el *perspectivismo* es capaz de superarla y de abrir paso a un verdadero «saber histórico», fundándose precisamente en el reconocimiento de la *relatividad* de las culturas, de los «puntos de vista» particulares que representan. El relativismo «se estrangula a sí mismo» al no advertir que «la Historia al reconocer la relatividad de las formas humanas inicia una forma exenta de relatividad. Que esta forma aparezca dentro de una cultura determinada y sea una manera de ver el mundo surgida en el hombre occidental no impide su carácter absoluto. El descubrimiento de una verdad es siempre un suceso con fecha y localidad precisas. Pero la verdad descubierta es ubicua y ucrónica» ¹⁰¹. El perspectivismo ve en las culturas «órganos gigantes» de la visión del universo, «senorios amplísimos exigidos por la visión de lo absoluto». La articulación de esas *visiones* en una verdad superior capaz de abarcarlas y *entenderlas* orgánicamente es la tarea que ante sí tiene este nuevo saber: la razón *histórica*. «La Historia es razón histórica» ¹⁰².

Pleamar filosófico (1925) reitera el motivo, que ya hemos visto

repetirse en otros lugares, de las perspectivas «mutiladas» del plano de las ultimidades —aquí a propósito de la distinción entre verdad científica y verdad filosófica—. Como en *Verdad y perspectiva*, es también el siglo XIX el que representa típicamente dicha mutilación. La «subversión» de los laboratorios, el «imperialismo» de la física, al proscribir a la filosofía como no «científica» y erigir la verdad de la «ciencia» en la única legítima, consuma la mutilación. «De esta manera se nos confinaba en un plano de verdades intermedias, prohibiéndose todo movimiento audaz hacia las últimas verdades.» Ahora bien: «Una perspectiva no puede componerse sólo de planos intermedios; le es ineludible poseer un primer plano y un fondo o plano último. Cuando a una perspectiva le amputamos violentamente el último plano, el que era sólo penúltimo pasa automáticamente a hacerse extremo. Quiero decir con esto que no se halla en nuestra mano renunciar a la adopción de posiciones ante los temas últimos, porque si nos quedamos en una posición penúltima, queramos o no, se alza esta, bien que fraudulentamente, con todos los atributos de la ultimidad»¹⁰³.

En *La deshumanización del arte* (1925) se formula una vez más la ley de «acomodación», y se explica la idea de *perspectiva* a través de un nuevo ejemplo. La realidad a ver es en este un hombre ilustre moribundo, y los diferentes «puntos de vista» están representados por la esposa, el médico, un periodista que está allí con fines informativos y un pintor, todos los cuales rodean el lecho del agonizante. Todos «presencian un mismo hecho. Sin embargo, este único y mismo hecho —la agonía de un hombre— se ofrece a cada uno de ellos con aspecto distinto. Tan distintos son estos aspectos, que apenas si tienen un núcleo común»... «Resulta, pues, que una misma realidad se quiebra en muchas realidades divergentes cuando es mirada desde puntos de vista distintos. Y nos ocurre preguntarnos: ¿cuál de esas múltiples realidades es la verdadera, la auténtica? Cualquiera decisión que tomemos será arbitraria. Nuestra preferencia por una u otra sólo puede fundarse en el capricho. Todas esas realidades son equivalentes, cada una la auténtica para su congruo punto de vista. Lo único que podemos hacer es clasificar estos puntos de vista y elegir entre ellos el que prácticamente parezca más normal o más espontáneo. Así llegaremos a una noción nada absoluta, pero al menos práctica y normativa de

realidad»¹⁰⁴. Parece a primera vista una mera reiteración, con una variante, de los ejemplos ofrecidos en textos anteriores; el paisaje visto desde distintos lugares por diferentes espectadores (*Verdad y perspectiva*, *El tema de nuestro tiempo*) o, sobre todo, la tierra para un labrador y para un astrónomo (*Adán en el Paraíso*). Sin embargo, aquí se trata de otra cosa. Por lo pronto, en los ejemplos anteriores todos los puntos de vista eran igualmente verdaderos, y no se insinuaba que pudiera haber uno «privilegiado». Aquí también lo son, desde luego, pero se habla de «clasificarlos» y de «elegir» uno entre ellos: el que parezca *prácticamente* «más normal o más espontáneo». Ortega explica después lo que esta expresión ambigua significa. «El medio más claro de diferenciar los puntos de vista de esas cuatro personas que asisten a la escena mortal consiste en medir una de sus dimensiones: la *distancia espiritual* a que cada uno se halla del hecho común, de la agonía. En la mujer del moribundo esta distancia es mínima, tanto, que casi no existe. El suceso lamentable atormenta de tal modo su *corazón, ocupa tanta porción de su alma*, que se funde con su persona»...; «la mujer interviene en la escena, es un trozo de ella»...; «no la *contempla*, sino que la *vive*», pues «para que algo se convierta en objeto que contemplamos es menester separarlo de nosotros y que deje de formar parte viva de nuestro ser»¹⁰⁵. (Subrayados míos.) La «distancia» del médico ya es mayor; «también él vive el triste acontecimiento, aunque con emociones que no parten ya de su *centro cordial*, sino de su periferia profesional». El punto de vista del periodista se aleja ya enormemente, tanto, que pierde «todo contacto sentimental» con el hecho: «no lo *vive*, sino que lo *contempla*». Pero como desea conmover a los lectores con su relato, trata de acomodarse a la situación y «finge» vivirla. El pintor, en fin, puro ojo, pura contemplación —y aun contemplación de puros aspectos externos del hecho: luces, sombras, colores—, está ya «a cien mil leguas del suceso». Hay, pues, «una *escala de distancias espirituales entre la realidad y nosotros*. En esa escala los grados de *proximidad* equivalen a grados de *participación sentimental* en los hechos; los grados de *alejamiento*, por el contrario, significan grados de *liberación en que objetivamos el suceso real*, convirtiéndolo en puro tema de *contemplación*»¹⁰⁶. (Subrayados míos.) En un extremo de la escala encontramos la realidad «vívida», en el otro, la realidad «contemplada». Pero —y esto es decisivo— «entre esos diversos aspectos de la realidad que

corresponden a los varios puntos de vista, *hay uno de que derivan todos los demás y en todos los demás va superpuesto. Es el de la realidad vivida*, sin el cual los otros ni siquiera existirían. *Esa es la «forma primigenia» de la realidad*: «La forma primigenia de una manzana es la que esta posee cuando nos disponemos a comérmola», y en cualquier otra «forma» posible que adopte va inserto, más o menos, «aquel aspecto originario». Hay, por tanto, un «punto de vista» privilegiado: *«en la escala de las realidades corresponde a la realidad vivida una peculiar primacía que nos obliga a considerarla como «la» realidad por excelencia*. En vez de realidad vivida podíamos decir realidad humana»... «Digamos, pues, que *el punto de vista humano es aquel en que «vivimos» las situaciones, las personas, las cosas*. Y, viceversa, son humanas todas las realidades»... «cuando ofrecen el aspecto bajo el cual suelen ser vividas»¹⁰⁷. (Subrayados míos.) (Se trata, como se advierte, de las «cosas» como *prágmata* o «importancias», del concepto de *realidad ejecutiva*, de las cosas como «vivas» o «humanas», según aparecían ya en las *Meditaciones*.) Y Ortega apela, para aclararlo, al ejemplo extremo de esas «cosas» que «entre las realidades que integran el mundo» encontramos también, y que son «nuestras *ideas*». El uso de las ideas —como el de cualquier otra «realidad»— puede ser también «humano», «vivo», ejecutivo, o bien «deshumanizado». Es lo primero, cuando son usadas como instrumentos para pensar las cosas —actitud espontánea—; es lo segundo, cuando se convierte la idea misma en objeto de contemplación, desconectándola de su contexto ejecutivo, de su función *vital*, lo que significa una inversión de la perspectiva espontánea (es esta la base de la crítica orteguiana del idealismo, en especial del fenomenológico). Esa inversión de la «perspectiva habitual» puede operarse ante cualquier realidad. «Desde el *punto de vista humano* tienen las cosas un *orden*, una *jerarquía* determinados. Nos parecen unas muy *importantes*, otras menos, otras por completo insignificantes»¹⁰⁸. (Subrayados míos.) La inversión de esta perspectiva y jerarquía es la que orienta la inspiración general del arte nuevo —piensa Ortega—, siendo por ello, junto a muchos otros posibles, su más simple instrumento de «deshumanización», instrumento que reviste su forma más radical en la «sustantivación de la metáfora». La sustantivación de la metáfora sería, en arte, el equivalente de la «sustantivación de la idea» en el campo del *conocimiento* de la realidad: tomar la *idea* por la realidad misma, realificarla o cosificarla.

«La relación de nuestra mente con las cosas consiste en pensarlas, en formarse ideas de ellas»... «Con las ideas, pues, vemos las cosas y en la actitud natural de la mente no nos damos cuenta de aquellas, lo mismo que el ojo al mirar no se ve a sí mismo. Dicho de otro modo, pensar es el afán de captar mediante ideas la realidad»... «Pero es el caso que entre la idea y la cosa hay siempre una absoluta distancia. Lo real rebosa siempre del concepto que intenta contenerlo. El objeto es siempre más y de otra manera que lo pensado en su idea. Queda ésta siempre como un mísero esquema, como un andamiaje con que intentamos llegar a la realidad»¹⁰⁹. Al no *ver* la idea en la actitud o perspectiva intelectual «natural», quiere decirse que en ella confundimos *idea* y *realidad*, que tomamos «de buena fe» la idea por la cosa misma, operando con ello, sin saberlo, una «ingenua idealización de lo real» —que es lo que hace el «realismo» espontáneo—. Las exigencias internas de la perspectiva intelectual, del *conocimiento*, no permiten, pues, quedarse en lo espontáneo, porque tomar la idea como realidad es siempre una «falsificación» —aunque sea ingenua— de ésta. Ahora bien, el practicar esa misma falsificación en actitud *reflexiva* y deliberada, el interpretar intelectualmente, reflexivamente, las ideas como «la» realidad —que es lo que hace el idealismo— es un error aún más grave. En la perspectiva del realismo la mirada va directa de la mente al mundo *sin pararse en la idea*, que funciona aquí como un *medio transparente* —de ahí su error—; en la del idealismo, por el contrario, la mirada rebota en el mundo y, retrayéndose sobre sí misma, vuelve a la mente —*reflexión*—, pero *se queda en ella*, borrando de paso el mundo, metiéndolo dentro de la mente, en suma, *reduciéndolo a idea*; es, pues, una mirada *desmundificante*. La actitud, la perspectiva justa consiste en tomar las ideas como lo que son, como una especie de realidades irreales: «hacerlas *vivir* en su irreabilidad misma», esto es, «realizar lo irreal en cuanto irreal». Aquí también la mirada es *reflexiva*, tampoco va ingenuamente «de la mente al mundo, sino al revés»; pero, lejos de quedarse en la mente destruyendo el mundo, desrealizándolo en pura *idea*, lo que hace es *mundificar* o *re-mundificar* esta, dar «plasticidad» y objetividad a los «esquemas», a lo «interno y subjetivo»¹¹⁰, en suma, proyectar de nuevo la idea sobre el mundo, verla funcionando en la vida. Es esta una segunda potencia de reflexión, junto a la cual la del propio idealismo aparece todavía como ingenua. (Amplió un poco el pensamiento de

Ortega en este pasaje —aunque con ideas suyas— para hacer rectamente inteligible la expresión equívoca: «objetivamos, *mundificamos* los esquemas, lo interno y subjetivo».) Todo esto por lo que se refiere a la «perspectiva intelectual». Pero no olvidemos que ésta es siempre secundaria, que la primacía corresponde a la perspectiva *vital*, a la «realidad vivida», sin la cual no habría aquélla —no habría realidad *pensada*—. Hay, pues, una jerarquía primigenia, que es la de «las preocupaciones o intereses humanos. Pueden representarse éstos como una serie de círculos concéntricos, cuyo radio mide la distancia dinámica al eje de nuestra vida, donde actúan nuestros supremos afanes. Las cosas de todo orden —vitales o culturales— giran en aquellas diversas órbitas atraídas más o menos por el *centro cordial* del sistema»¹¹¹. (Subrayados míos.) (Ortega cree que el arte «se ha desplazado hacia la periferia» en esos círculos de interés humano, y de ahí su «deshumanización».)

En *Ideas sobre la novela* insiste Ortega sobre esta contraposición entre *vivir* las cosas y *contemplarlas*, o, si se prefiere, entre *acción* y *contemplación*, y las respectivas «distancias» a la realidad que ellas representan, para puntualizar que «esta contraposición radical es, como todo radicalismo, una utopía del espíritu geométrico». El presentar ambas actitudes como «formas polares de la conciencia que, en principio, se excluyen», sería, en efecto, una abstracción de razón *pura*. «La pura contemplación no existe, no puede existir. Si exentos de todo interés concreto nos colocamos ante el universo, no lograremos ver nada bien. Porque el número de cosas que con igual derecho solicitan nuestra mirada es infinito. No habría más razón para que nos fijásemos en un punto más que en otro, y nuestros ojos, indiferentes, vagarían de aquí para allá, resbalando, *sin orden ni perspectiva*, sobre el paisaje universal, incapaces de *fijarse* en nada. Se olvida demasiado la humilde perogrullada de que para ver hay que mirar, y para mirar hay que fijarse, es decir, hay que atender. La atención es una preferencia que subjetivamente otorgamos a unas cosas en perjuicio de otras»..., «un foco de iluminación favorable, que condensamos sobre una zona de objetos, dejando en torno a ella una zona de penumbra y desatención»¹¹². (Subrayados míos.) Advertimos entonces que la «rigurosa imparcialidad» que la «pura contemplación» pretende —la aspiración objetivista y puramente especular de toda

teoría del conocimiento fundada en «razón pura»— es una perfecta quimera, porque «tras ella, como supuesto ineludible, funciona el mecanismo de la atención que dirige la mirada *desde dentro del sujeto y vierte sobre las cosas una perspectiva, un modelado y jerarquía, oriundos de su fondo personal*. No se atiende a lo que se ve, sino al contrario, se ve bien sólo aquello a que se atiende. La atención es un *a priori* psicológico, que actúa *en virtud de preferencias afectivas*, es decir, de *intereses*»¹¹³. (Subrayados míos.) Al *ignoti nulla cupido* de la escuela hay que oponer que, inversamente, «solo conocemos bien aquello que hemos deseado de algún modo, o, para hablar más exactamente, aquello que previamente nos interesa»..., «abrupta paradoja que he intentado aclarar en mi *Iniciación en la Estimativa*»¹¹⁴. De ahí una norma para el conocimiento: «la situación prácticamente óptima para conocer —es decir, para absorber el mayor número y la mejor calidad de elementos objetivos— es intermediaria entre la pura contemplación y el urgente interés. Hace falta que *algún interés vital*, no demasiado premioso y angosto, organice nuestra contemplación, la confine, limite y articule, poniendo en ella *una perspectiva de atención*»¹¹⁵. (Subrayados míos.) Y ello porque «el destino del hombre no es primariamente contemplativo», y, así, es un error hacer de la contemplación un «acto primario». «En cambio», dejándole «un oficio secundario y montando en el alma el dinamismo de un interés, parece que adquirimos el máximo poder absorbente y receptivo»... «De donde resulta que lo que parece estorbo a la pura contemplación —ciertos *intereses, sentimientos, necesidades, preferencias afectivas*— son justamente el instrumento ineludible de aquella. De todo destino humano que no sea monstruosamente torturado puede hacerse un magnífico aparato de contemplación —un observatorio—, en forma tal que ningún otro, ni siquiera los que en apariencia son más favorables, pueda sustituirlo. Así, la vida más humilde y doliente es capaz de recibir una consagración teórica, una misión de sabiduría intransferible»...¹¹⁶. (Subrayados míos.)

La riqueza de motivos de estos textos para la idea de *perspectiva* no se agota con lo mostrado (por ejemplo, se vuelve en ellos sobre la noción de «horizonte» como «órgano viviente», o como función del «interés», etc.), pero basta con ello para atenernos a lo más esencial.

Así como decíamos que el texto capital para el problema de la relación entre *perspectiva* y *verdad* en sentido estricto —o *perspectiva*

y conocimiento— era *El tema de nuestro tiempo*, y, para la noción de *perspectiva visual*, era *Sobre el punto de vista en las artes*, podemos afirmar ahora que *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela* lo es para el concepto de *perspectiva vital*. Por eso le hemos concedido tan largo espacio. Muchos de los puntos insuficientemente explícitos en aquéllos quedan aquí aclarados; algunas de las «cuestiones» que, no solo en aquéllos, sino en otros anteriores, se suscitaban, encuentran aquí respuesta —y, en particular, de las referentes a la articulación de las diversas «perspectivas»—. Y algo semejante podría decirse, en su orden, de los demás textos que integran esta brevísima, pero henchida, «etapa» (con lo que quedará justificado, creo, el haberla calificado de «la más densa»).

(Se puede incorporar a *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela* el pequeño ensayo *El arte en presente y en pretérito*, que formaba volumen con aquéllos, y donde se insiste acerca de la «perspectiva temporal» o, más concretamente, «histórica» —retomando, para referirlo al arte, el tema principal de *Las Atlántidas*—: «El placer humano se amplía gigantesca y gigantesca al llegar a madurez la sensibilidad histórica. Mientras se creyó que antiguos y actuales somos todos unos, el paisaje era de gran monotonía. Ahora la existencia cobra una inmensa variedad de planos, se hace profunda, de hondas perspectivas, y cada tiempo sido es una aventura nueva. La condición de ello será que sepamos mirar a lo lejos lo lejano, sin miopía, sin contaminar el presente con el pretérito»¹¹⁷, etc.)

Ideas principales destacables en esta «etapa»:

a) La visión «desde dentro» y «desde fuera» como dos modos de «gravitación originaria del alma», dos «actitudes primarias ante la vida», que determinan *dos tipos de «perspectiva vital»* (la del hombre antiguo y el moderno, o la del meridional y la del nórdico). (*Kant.—Reflexiones de centenario; Vitalidad, alma, espíritu.*)

b) La visión predominante «desde» la *vitalidad*, «desde» el *alma* o «desde» el *espíritu* como otras tantas «gravitaciones» del yo determinantes de otros tres tipos de «*perspectiva vital*» (*Vitalidad, alma, espíritu*). (Tanto esta idea como la anterior llevan consigo, además, la aplicación de la noción de perspectiva a la constitución o estructura

del ser humano, entendiéndola ésta como una resultante del «orden», «colocación» o «jerarquía» en que dentro de aquél se organicen sus impulsos elementales o sus «potencias psíquicas».)

c) Se precisa la noción de *perspectiva afectiva* o del *corazón* —que es lo mismo que en *Vitalidad*, *alma*, *espíritu* llama Ortega *alma*—. La ordenación de sus *términos* o *planos* viene dada por «una escala de *distancias espirituales* entre la realidad y nosotros», donde «los grados de *proximidad* equivalen a grados de *participación sentimental* en los hechos». «*Distancia espiritual*» es, pues, la misma cosa que «*distancia sentimental*» y que «*distancia dinámica*»: son las «distancias» determinadas por nuestros *afanes e intereses*, por nuestras *preferencias afectivas*, *sentimientos* y *necesidades*. La ordenación u organización de la «*perspectiva del corazón*» es, pues, la del *ordo amoris*. (*Vitalidad*, *alma*, *espíritu*; *Deshumanización del arte*.)

d) El «punto de vista» del *corazón* es el de la realidad *vivida*, y ésta no se compone de «*objetos*», sino de «importancias» o «asuntos» —*prágmata*— (por eso, la «distancia» *espiritual* o *sentimental* es también lo mismo que en otro lugar llamaba Ortega «distancia» *pragmática*). Las «cosas», dentro de esta perspectiva primaria, tienen un grado o modo de realidad también primario, que es su «*ser ejecutivo*», su *aspecto humano*; todas las cosas son en ella «cosas humanas» (recuérdense los primeros desarrollos de estas ideas, sobre todo, en las *Meditaciones*), cosas «*vivas*», *dinámicas*: la realidad entera se organiza como un sistema de *tensiones*; las «cosas» son *fuerzas* o centros de atracción y repulsión. La imagen del sistema o campo gravitatorio refleja bien la estructura dinámica de esta perspectiva: la «jerarquía primigenia», la de las «preocupaciones o intereses humanos» es como «una serie de círculos concéntricos cuyo radio mide la distancia *dinámica* al eje de nuestra vida», y todas las cosas giran en esas órbitas «atraídas más o menos por el *centro cordial* del sistema». (*Ibid.*) (También está aquí anticipada la idea de los «campos pragmáticos».)

e) Queda firme y definitivamente establecida la *primacía* del «punto de vista del *corazón*» sobre los demás —ya postulada en diversos textos anteriores—. Se nos da ahora la razón clara de ello, a saber: que «en todos los demás *va supuesto*» ya ese aspecto primario de la realidad que es la *realidad vivida*; que todos los demás «se derivan» de él, se constituyen necesariamente sobre él, no existen sin él. El es la «perspectiva» *primo sensu*, la condición *sine qua non* para que pueda

haber otras, para que pueda haber *simpliciter* «perspectiva», pues es el único que puede llamarse propiamente un *centro* o *punto desde* —no hay más *centro*, hablando con rigor, que el «centro *cordial*»—; es también, por ello mismo, el único capaz de organizar «distancias»: éstas no son primariamente más que *funciones del interés*. En efecto, ya en el orden elemental de la visión física nos encontramos con el hecho de que «todo ver es un *mirar*»; pero el mirar va regido por la ley de la *atención*, y ésta por la del *interés*, por nuestro sistema de *intereses* y *preferencias*, que emana de nuestro «centro *cordial*». Todo mirar es *selectivo*, y la selección la opera siempre, en última instancia, el *corazón*. Otro tanto se puede decir de la «perspectiva intelectual». El pensamiento —o mejor, la *contemplación*— brota dentro de la perspectiva *vital*, por tanto como una «función secundaria» con respecto a la realidad *vivida* o *primigenia*, y se dirige a ésta, se concentra o *fija* sobre esta o aquella parte suya, siguiendo la misma ley, el mismo régimen atencional emanado, en definitiva, del *corazón*. De ahí la función del *amor* en el conocimiento. La curva de la vida, individual e histórica, y la trayectoria del pensamiento dentro de ella, se pueden definir por las emigraciones o desplazamientos del *interés* o *intereses* humanos. También el pensar, el conocer, como el mirar, es selectivo. «Solo conocemos bien»... «aquello que previamente nos interesa» —no hay más verdad que la previamente buscada, dirá también Ortega—. La perspectiva intelectual está, así, condicionada por la *vital*, por el *a priori* «cordial» del sentimiento y de la voluntad. Y la relación, la conexión entre ambas queda, en principio, establecida mediante una ley de «equilibrio» o de «coincidencia», que podría formularse así: el pensamiento, para ejercitar *normalmente*, adecuadamente, su función propia, ha de articularse *dentro* de nuestro sistema de *intereses*, pero buscando un equilibrio entre la contemplación *pura* y el interés demasiado «urgente» y «angosto»; sólo en esa zona intermedia se puede lograr una adecuada «perspectiva intelectual» y sólo en ella hay coincidencia o concordancia posible entre esta perspectiva y la *vital* (en la medida, siempre relativa, en que tal coincidencia puede lograrse, pues no se ha de olvidar que el «punto de vista» de la contemplación siempre es *lejano* comparado con el de la *vida*). (*Ibid.*)

f) La perspectiva *vital* tiene siempre un *horizonte* o línea de visión, y esa línea, elemento del *paisaje*, es «un órgano vivo que colabora

activamente en los destinos del hombre». Las dilataciones y contracciones del horizonte marcan, en efecto, la «amplitud y variedad», o el angostamiento, de nuestra visión del universo. Porque de no menos que esto se trata: la perspectiva *vital* es siempre *universal*, «ecuménica»; el más mínimo de nuestros gestos va dirigido al universo, y en él va impresa ya, «como un molde», la forma o «configuración de nuestro horizonte».

Esa universalidad de toda perspectiva humana se refiere, claro es, no sólo al espacio, sino igualmente al tiempo. Referida al tiempo, es la «perspectiva *histórica*» —por eso, «la Historia, en cuanto intención, es siempre universal»—. Lo que confiere profundidad y riqueza a la perspectiva histórica, como a toda perspectiva, es su «variedad de planos», la sensibilidad para las «distancias históricas». Pero también aquí el concepto de *distancia* es cualitativo y no cuantitativo (confirmando la ley expresada en la nota 41). Las «distancias históricas» no coinciden necesariamente con las «distancias cronológicas» o «cantidades» del tiempo cósmico. El tiempo *real* no es el «homogéneo» tiempo astronómico, sino un tiempo *humano*, siempre internamente cualificado. Las «distancias históricas» son, pues, cualitativas, y esa cualidad es la *diferencia*, lo *diferencial*: «La diferencia es la distancia cualitativa». El «sentido histórico», que organiza la visión perspectiva de la historia, es, pues, sensibilidad para las «diferencias» o «variedades» del ser hombre. (*Las Atlántidas*, *El arte en presente y en pretérito*.)

g) Se han hecho patentes en los textos resumidos más arriba nuevas «ilustraciones» o respectos del tema «perspectiva y verdad», que no vamos sino a nombrar aquí: A) Condicionamiento de la verdad por la «perspectiva» *afectiva* o *vital*. (*Vitalidad, alma, espíritu, Deshumanización del arte*.) B) Función veritativa del amor, como organizador de la topografía o «geometría sentimental» (*Vitalidad, alma, espíritu*), o como *luz, claridad*, «medio» o «elemento» de la *revelación* (*Las Atlántidas*).—C) La verdad como integración o «yuxtaposición» de las diversas «perspectivas históricas»; las «culturas» como «órganos» o «senorios amplísimos» de la «visión de lo absoluto»; *perspectivismo* frente a relativismo (*Las Atlántidas*).—D) El individuo como «aparato de contemplación» insustituible (*Ideas sobre la novela*).—E) Perspectiva y *verdades últimas*; verdad *científica* y verdad *filosófica* (*Pleamar filosófica*).—Ninguna de estas relaciones entre *perspectiva* y *verdad* es,

como se ve, nueva en lo esencial; todas han aparecido ya, en una u otra forma, en textos precedentes. Pero son nuevos, sí, algunos de los «respectos» en que los textos de esta «etapa» vienen a confirmarlas.

Notas esenciales

45. Se esboza una tipología de las perspectivas *vitales* o *humanas* con los siguientes tipos: visión «desde dentro» y «desde fuera»; visión predominante «desde» la *vitalidad*, «desde» el *alma* y «desde» el *espíritu*.

46. Se precisa con importantes puntualizaciones el concepto de *perspectiva afectiva* o del *corazón* y se establece firmemente, explicándola, su *primacía* sobre las demás. (Confirmación de las notas 14 y 32.)

47. Se muestra la articulación entre la perspectiva afectiva y la intelectual.

48. Se identifican las nociones de «distancia espiritual», «distancia sentimental», «distancia dinámica» y «distancia pragmática».

49. Se introducen los conceptos de «perspectiva histórica» y de «distancia histórica».

50. Se define la «distancia histórica» como la distancia cualitativa de lo *diferencial* (lo cual confirma la ley de la nota 41).

51. Ley de *acomodación*: toda realidad, para ser bien vista, requiere una acomodación «ocular» o del «punto de vista», una determinada «distancia». (Ya aparecida en textos anteriores, pero no formulada en «nota» hasta ahora.)

52. Ley de la amputación del último plano: si a una perspectiva se le amputa el último plano, pasa a ocupar su lugar automáticamente —pero fraudulentamente— el que es sólo penúltimo. (Ya aparecida, pero no formulada en «nota» hasta ahora.)

53. Toda perspectiva *real* es *selectiva* (en el doble sentido de la función inmediatamente selectiva que en ella realiza la atención, y de ser el individuo como tal un órgano selector). (Ya aparecida, pero no consignada en «nota» hasta ahora.)

54. Ley del *horizonte*: toda perspectiva *real* tiene una línea dinámica de demarcación llamada *horizonte*, que es parte integrante y *órgano vivo* de ella. El horizonte hace de toda perspectiva *real* una

perspectiva *universal*. (Nueva versión y confirmación de las notas 18 y 25.)

55. Se muestran distintos nexos entre *perspectiva* y *verdad*.

No aparecen aquí nuevas «instancias de complejidad», ni problemas que no sean reductibles a algunos de los ya señalados anteriormente.

SEPTIMA ETAPA

De La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela (1925)
a Origen y epílogo de la Filosofía (1943-1945)

Para una psicología del hombre interesante (1925) reitera el imperativo de distancia para *ver* o conocer las cosas, y la distinción entre *conocer* las cosas y *serlas* ¹¹⁸.

En *Sobre la expresión, fenómeno cósmico* (1925) surge otra vez el repetido ejemplo: «¿Quién ha visto entera una naranja?»... «Lo único que podemos hacer es dar vueltas en torno al objeto corporal y sumar los aspectos que sucesivamente nos presenta» ¹¹⁹. (Uno de los fundamentos —como dijimos— del «método de Jericó»).

En *Notas del vago estío* (1925) observa Ortega que «a las pequeñas variaciones de inclinación» de nuestro corazón «corresponden los cambios más gigantescos en la perspectiva universal» ¹²⁰.

Para la historia del amor (1926): Toda cosa «viviente» ofrece «un haz desdeñable» y «otro grave, respetable, magnífico o temible. Depende de nuestro humor la elección de punto de vista: ambos aspectos son igualmente verídicos. El error consiste en suponer que sólo uno lo es». Para captar lo real en su integridad, hay que «lanzar hacia él los dos grandes tentáculos: el espanto y la ironía» ¹²¹. Hay también, de nuevo, la aplicación del concepto de perspectiva para el entendimiento de la estructura del ser humano, según la «distinta combinación» en que entren los ingredientes que lo componen. Distingue, a este pro-

pósito, entre épocas de perspectiva «corporalista» y otras de perspectiva animista o espiritualista.

Dios a la vista (1926) subraya nuevamente el carácter selectivo de la perspectiva, determinado por el movimiento de la atención, lo cual supone que *ver* algo implica necesariamente cegarse para ver otras cosas. «No podemos ver sin mirar y mirar es fijar unos objetos con el rayo visual, desdeñando, *des-viendo*, los demás. La mirada va dirigida por la atención, y el atender una cosa es, a la par, desatender otras. Como con la mirada acontece con toda nuestra mente.» La acomodación del órgano visual a aquello que quiere ver es sólo un efecto de «la acomodación atencional de nuestra conciencia entera, órgano integral de la percepción». La «peregrinación del atender constituye la historia humana. Cada época es un régimen atencional determinado, un sistema de preferencias y de posposiciones, de clarividencias y de cegueras. De modo que si dibujamos el perfil de su atención, hemos definido la época»¹²². Presenta después Ortega los dos ejemplos históricos extremos de grandes cegueras para alguno de los planos esenciales de la perspectiva vital: el «paisaje agnóstico» del positivista del siglo XIX, que carece de último plano, y el «paisaje gnóstico» que, a la inversa, carece de plano inmediato. Ambos faltan a «la ley elemental de la perspectiva»: en el primero, «se elimina todo lo primario y decisivo», se renuncia a atender a las cosas «fundamentales» para fijar la mirada sólo en «este mundo», que «es lo que queda del universo cuando le hemos extirpado todo lo fundamental; por tanto, un mundo sin fundamento»; la mirada «gnóstica», por el contrario, no demora en «este mundo» y se proyecta íntegra hacia el «otro»; sólo existe para ella lo divino, «lo por esencia distante, mediato y trascendente». «La palabra del agnóstico es «experiencia»; la del gnóstico, «salvación». «Frente a estas dos preferencias antagónicas e igualmente exclusivas cabe que el atender se fije en una línea intermedia», fronteriza «entre uno y otro mundo», que sea todavía «positiva» y, a la vez, comienzo del ultramundo y, por tanto, ya trascendente.

El tema de la función esencialísima que la atención desempeña en la perspectiva sigue sonando insistentemente con diversas modulaciones, a lo largo de estos años. Así, en *Corazón y cabeza* (1927), artículo gemelo de *Dios a la vista*, donde Ortega se alza contra el intelectua-

lismo, que ha fomentado prodigiosamente la cultura intelectual —la «periferia de la vida»—, descuidando en cambio la *cultura del corazón*. Pero la verdad es que «las raíces de la cabeza están en el corazón». Hay un *a priori* cordial —reitera Ortega, frente al *Ignoti nulla cupido* y al *Nil volitum quin praecognitum*—. Más que amar algo porque antes lo hayamos visto o conocido, «cabe decir que vemos lo que vemos porque antes de verlo lo amábamos ya». El conocimiento, aun en sus estadios más elementales, como el simple *ver* físico, va regido ya por la atención, y la ley de esta es selectiva: entre las muchas cosas visibles, *elige* una donde *fijarse*, cegándose para las otras. «Para ver no basta que exista de un lado el aparato ocular, de otro el objeto visible»...; «es preciso que llevemos la pupila hacia ese objeto y la retiremos de los otros». La visión supone, pues, la atención, que es una «previsión», una «preferencia anticipada, preexistente en nosotros, por ciertos objetos». Y esa preferencia es la que organiza nuestro paisaje o perspectiva: «llevad al mismo paisaje un cazador, un pintor y un labrador: los ojos de cada uno verán ingredientes distintos de la campiña; en rigor, tres paisajes diferentes»... «De suerte que aun en una operación de conocimiento tan elemental como el ver, que por fuerza ha de ser muy semejante en todos los hombres, vamos dirigidos por *un sistema previo de intereses, de aficiones*, que nos hace atender a unas cosas y desatender a otras»¹²³. (Subrayado mío.) (Adviértase que el ejemplo del paisaje visto por distintos espectadores ya tiene aquí otro significado que el del mero ser visto desde distintos puntos del espacio: aun situados en el mismo lugar, los tres verían cosas distintas.) «Todo ver es, pues, un mirar; todo oír, un escuchar y, en general, toda nuestra facultad de conocer es un foco luminoso, una linterna que alguien, puesto tras ella, dirige a uno y otro cuadrante del Universo»... «No somos, pues, en última instancia conocimiento, puesto que este depende de un sistema de preferencias que más profundo y anterior existe en nosotros»¹²⁴. Una parte de él es común a todos los hombres, pero sobre ella «cada raza y cada época y cada individuo ponen su modulación particular». En lo común podemos entendernos; pero en lo más individual de cada uno —en lo que es nuestro destino «tal vez inquebrantable»— estamos irremediablemente solos. (Retengamos esta importante conexión entre *perspectiva, destino y soledad*.)

En *Cuaderno de bitácora* (1927) se habla de la «profundidad de un pueblo», y se define esta por la «muchedumbre de actitudes humanas» —o, podríamos decir, de «puntos de vista»— «diferentes que normalmente contenga».

Espíritu de la letra (1927) recoge, entre otros, dos pequeños trabajos que vuelven al tema de la *perspectiva*: *Sobre unas «Memorias»* y *Oknos el Soguero*. En el primero, compara Ortega dos modos de perspectiva temporal: la de la Historia y la del recuerdo personal, para hacer ver que sólo la segunda es *real*. La Historia, en cuanto reconstrucción intelectual del pasado, «adopta un punto de vista irreal»... «En cambio, el recuerdo impone siempre a lo real una perspectiva privada, modela el paisaje, distribuyéndolo en primeros y últimos términos, sobre todo, traza la órbita de un horizonte redondo, más allá del cual no vemos nada»¹²⁵. *Oknos el Soguero* completa esta idea, indicando lo que hace falta para que la perspectiva histórica deje de ser *plana* y adquiera «profundidad», «bulto», «evidencia». Y lo que hace falta es cumplir la *ley de acomodación*, que rige toda perspectiva. «En toda perspectiva cada plano exige que acomodemos a él nuestro aparato ocular». De no hacerlo, no sólo «nuestra visión será borrosa y falsa», sino que veremos «otra cosa» que la deseada, como cuando en el microscopio, donde «los estratos de la perspectiva se dan unos sobre otros», «no graduamos bien el objetivo» y «en lugar de ver el que buscamos vemos el de más arriba o el de más abajo». En la perspectiva histórica los «planos» son las épocas, y «cada una exige una acomodación peculiar de nuestro órgano intuitivo e intelectual». Al pasar de una a otra, «no sólo cambia el objeto, sino que ha de cambiar nuestra actitud mental». Sólo que esta acomodación «es mucho más complicada y difícil que la corpórea», y requiere «un genio singular»: en definitiva, una aguda sensibilidad para las *diferencias* (que en *Las Atlántidas* presentaba Ortega como las «distancias» históricas). Hasta hoy lo común ha sido poseer sensibilidad para una época, y falsificar las demás proyectando sobre ellas «lo que era exclusivo de una sola» (así Grote y Mommsen con Grecia y Roma, respectivamente). Se producen así «aberraciones de óptica histórica» que hay que ir corrigiendo mediante «la *mise au point* del objetivo»¹²⁶.

En *Mirabeau o el político* (1927) aparece el concepto de *perspectiva moral*, en relación con el «volumen» de las almas. «Hay almas

grandes y almas chicas»: la del «magnánimo» y la del «pusilánime», y a ellas corresponden «dos perspectivas morales contradictorias» y dos tipos de virtudes —también, respectivamente, «pequeñas» y «grandes»—. Hay, pues, una «óptica de la magnanimidad» y una óptica de la pusilanimidad.

En *La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la Historiología* (1928) se plantea el difícil problema de la inserción de la perspectiva individual en las formas de la *convivencia*, en sus tres grados o relaciones fundamentales: la *interindividual*, la *social* y la *histórica*. La relación de mi vida con otras vidas no es de *inclusión* de éstas en aquélla, sino de *convivencia*. «En el convivir se completa el vivir del individuo; por tanto, se le toma en su verdad y no abstraído, separado. Pero al tomar el vivir como un convivir, adopto un punto de vista que trasciende la perspectiva de la vida individual, donde todo está referido a mí en la esfera inmanente que es, para mí, mi vida» ¹²⁷. A esas tres formas de la convivencia las llama Ortega «trascendencias» de la vida. ¿Resultará entonces que la perspectiva individual es también abstracta?.

En *Max Scheler* (1928) se considera la fenomenología como una nueva óptica, determinada por un cambio de «acomodación» del aparato mental.

En el curso *¿Qué es filosofía?* (1929), en su primera lección, replantea Ortega la gran cuestión que desde 1923 quedó bautizada como «*el tema de nuestro tiempo*», a saber: la necesidad de superar el *eternismo* racionalista y el *temporalismo* relativista sin renunciar a lo que en cada uno de ellos haya de justo. «Es inútil» —dice— «que intentemos violentar nuestra sensibilidad actual, que se resiste a prescindir de ambas dimensiones: la temporal y la eterna. Unir ambas tiene que ser la gran tarea filosófica de la actual generación, para la cual yo he procurado iniciar un método que los alemanes propensos a la elaboración de etiquetas me han bautizado con el nombre de «perspectivismo» ¹²⁸. Y en nota al pie de página viene a decir que, estando ya apuntada en sus libros esta doctrina perspectivista, lo que va a hacer ahora es practicarla desde luego sin hablar de ella. Más adelante describe la «perspectiva del mundo».

El resumen de esta descripción es como sigue: todo lo que del mundo vemos, lo que nos es dado, presente, es sólo parte, fragmento o

muñón, y no podemos verlo sin echar de menos lo que falta; cada cosa, como fragmento que es, nos remite a otra que la completa, y ésta a otra, y todas a todas, es decir, al mundo (es la idea de «conexión» o «complicación» universal: el *color*, por ejemplo, complica la *extensión*, y esta *algo extenso*, etc.) La percepción que tenemos de «este salón» donde estamos «parece algo completo»... «y suficiente». «Se compone de lo que en él vemos y nada más. Pero si, al abandonarlo dentro de un instante, halláramos que en la puerta terminaba el mundo»... «nuestra mente sufriría un *choc* de sorpresa». ¿Por qué? Sin duda, porque lo *presente* en nuestra percepción era sólo parte de ella. «Es decir, que este salón no era ni aun en la simple percepción algo completo, sino sólo primer plano que se destaca sobre un fondo vago *con el que contábamos* tácitamente»... «Ese fondo vago y envolvente no está *presente* ahora pero está ahora *compresente*». Y ese *fondo* «latente, oscuro, enorme», sobre el que se destaca o «*presenta*» todo lo que vemos, es «el *mundo*, el mundo de que forma parte, de que es sólo pedazo» lo visto o destacado. «Lo que en cada caso vemos es sólo el promontorio visible que hacia nosotros adelanta el resto latente del mundo. Y así podemos elevar a ley general esta observación y decir: *presente algo, está siempre compresente el mundo*» ¹²⁹. (Subrayados míos). (Y esto que se dice del mundo *exterior*, es aplicable también al mundo *íntimo*). Ahora bien, el mundo, entendido como «el conjunto de las cosas que podemos ir viendo unas tras otras», «*nuestro mundo*», es «también un fragmento enorme, colosal, pero fragmento y nada más. El mundo no se explica tampoco a sí mismo»..., «no se basta a sí mismo, no sustenta su propio ser, grita lo que le falta»... «Es el mundo un objeto insuficiente y fragmentario, un objeto fundado en algo que no es él, que no es lo dado. Ese algo tiene, pues, una misión *sensu stricto* fundamentadora, es el *ser fundamental*» ¹³⁰ (Subrayado mío). Ya se ve que, por su propia esencia, el ser fundamental nunca es algo dado —«dato»—, nunca es «un *presente* para el conocimiento», sino «*lo que falta* a todo presente», «el eterno y esencial ausente». Esa *necesidad* de un *fundamento* del mundo es la que «nos obliga a filosofar; porque esto es filosofar, buscar al mundo su integridad, completarlo en Universo y a la parte construirle un todo donde se aloje y descanse». Ahora bien, el «*ser fundamental*, tema exclusivo de la filosofía», es lo que la religión llama Dios. Dios aparece, pues, siempre como el último *plano* de la

perspectiva vital completa y, bajo la especie del *ser fundamental*, como problema básico de la filosofía. Porque, en efecto, la perspectiva de la filosofía —a diferencia de la ciencia— no es otra que la de la vida: ese «apetito de Universo», «raíz de la filosofía» y que «parece peculiar a la filosofía, es la actitud nativa y espontánea de nuestra mente en la vida». Por la estructura misma de la vida humana, le es imposible al hombre «renunciar a poseer una noción completa del mundo, una idea integral del Universo». La perspectiva de la ciencia, es, en cambio, incompleta; carece de último plano; a costa de esa renuncia logra la ciencia la *exactitud* de sus verdades, que son siempre *penúltimas*. Y ello está bien *dentro de la ciencia*, es decir, siempre que no se pretenda imponer violentamente esta perspectiva manca a la vida —«agnosticismo»—. «No podemos alentar confinados en una zona de temas intermedios, secundarios. 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 cuestiones últimas 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!»... «Quiero decir con esto que no nos es dado renunciar a la adopción de posiciones ante los temas últimos»...¹³¹.

Otros rasgos de la «perspectiva vital» aparecen asimismo subrayados en *¿Qué es filosofía?* Por ejemplo, el de su radicalidad y primacía con respecto a las otras «perspectivas», y especialmente a la intelectual, así como el del modo de ser primario que en ella ofrecen las cosas («¿Qué son» —las cosas— «en esta radical perspectiva y modo primario de ser que es su ser vividas por mí?»): su «*ser para*», su ser «servicial», «usual», «vivido», ejecutivo¹³² (temas que ya vimos ocupar un lugar preeminente en algunos textos de la «etapa» anterior). —No podemos, sin embargo, detenernos en ellos, pues el hacerlo nos llevaría paso a paso a un examen del texto íntegro de *¿Qué es filosofía?*, todo él de primerísima importancia para el problema de la verdad en Ortega. Para nuestro actual propósito —limitado a ir marcando la trayectoria de la idea de perspectiva—, baste con lo resumido. (Todas estas ideas encuentran su última, extensa y más madura explicación en *El hombre y la gente*.)

La función decisiva que desempeña nuestro cuerpo y sus modificaciones físicas en la constitución de la perspectiva —tanto externa como interna— es señalada por Ortega en *La percepción del prójimo* (1929). Con referencia al «Universo material», es ella la razón de que en cada momento no percibamos «sino un pequeño trozo, un reducido paisaje o escena que se nos presenta destacado sobre la vaga totalidad, difusa o latente» de aquél. «Tan determinada perspectiva» se debe, en efecto, a que nuestro cuerpo «ocupa un cierto lugar y en él recibe unas ciertas influencias físicas que lo modifican. Entre el Universo y nosotros se intercala nuestro cuerpo como un cedazo o retícula que selecciona por medio de sus sensaciones el cúmulo inmenso de objetos que integran el mundo» ¹³³. Y lo mismo acontece con nuestro mundo interior, a través de la sensibilidad interna o intracorporal. (Esta idea será también ampliamente desarrollada en *El hombre y la gente*).

En *Intimidades.—La Pampa... Promesas* (1929) hay, entre otras, las siguientes observaciones sobre paisaje y perspectiva: «A la verdad, sólo se ven bien los paisajes cuando han sido fondo y escenario para el dramatismo de nuestro corazón». Los paisajes tienen una estructura, «son organismos. Ni solo hay en ellos cosas, sino que estas cosas son sus órganos y ejercen funciones intransferibles» ¹³⁴. «Cada cosa, para ser bien vista, nos impone una distancia determinada y muchas otras condiciones» ¹³⁵ (Subrayado mío). Etc.—

Y en *El silencio, gran brahman* (1930) se aplica al saber científico la idea de la «integración de los puntos de vista»: «Sólo la integración de muchos puntos de vista enfocados sobre un mismo tema arrancan a este su plena fecundidad» ¹³⁶.

Revés de almanaque (1930) reincide en el tema de la perspectiva «agnóstica» del siglo XIX, en que la mente se mueve «entre penúltimidades, que al ser sólo esto carecen de necesidad». Es una existencia sin «puntos cardinales». Y: «Sólo el plano de la ultimidad coloca en su sitio al otro: al de las penúltimidades» ¹³⁷.

En *la rebelión de las masas* (1930) se habla de una «óptica» del tiempo histórico, según se viva su *altura*.

Sobre la perspectiva de la vida individual y la de la convivencia o social y su relación, así como sobre la inclusión de ambas, que Hegel pretende realizar, dentro de la «perspectiva histórico-universal» —que sería «la perspectiva integral de lo humano»—, véase *En el centenario de Hegel* (1931).

Goethe desde dentro (1932) es un texto que hay que destacar en este período. Representa una de las que he llamado «condensaciones menores» en torno a nuestro tema (lo mismo se podría decir de *¿Qué es filosofía?*). En el *Prólogo-conversación* que le puso Fernando Vela, Ortega discurre sobre el «punto de vista» en literatura —que es, dice, un «punto de hablada»—, y afirma que la doctrina se podría aplicar a todas las artes (como ya lo hizo él mismo a la pintura en *Sobre el punto de vista en las artes*). Y a propósito de la tal doctrina hace la siguiente importante declaración (a que ya me he referido en otro lugar): «Advierta usted que esta teoría no es una teoría independiente y aparte en mi obra. Es la teoría general de mi filosofía: el perspectivismo. Pero no es el «punto de vista» en el sentido idealista, sino al revés, es que lo visto, la realidad es *también* punto de vista»¹⁸.

(Después, en una nota al pie de página —de significación singular, porque en ella puntualiza la relación de su pensamiento con el de Heidegger— dice que al término «perspectivismo» prefiere hoy «otros más dinámicos y menos intelectuales», y usa el de «racio-vitalismo». Pero esta es una cuestión meramente de «términos», que no afecta en lo más mínimo al contenido de la doctrina. Ya hemos ido viendo cómo la «perspectiva» es para Ortega algo dinámico, móvil, y no primordialmente intelectual, sino *vital*). Lo que de estos escritos sobre Goethe interesa más a nuestro asunto es la conexión de la idea de «perspectiva» con la de «destino». Por eso, pese a su importancia, vamos a pasar sobre ellos muy raudamente, ya que la noción de *destino* habrá de ser considerada en otro lugar.

Veamos los puntos de inflexión más significativos:

El destino individual determina la irreductibilidad de las perspectivas de los distintos hombres, de modo que «no puede decirse que dos hombres diferentes se encuentren en una misma situación. La disposición de las cosas en torno de ambos, que abstractamente parecería idéntica, responde de modo distinto al diferente destino íntimo que es cada uno de ellos. Yo soy una cierta individualísima presión sobre

el mundo: el mundo es la resistencia no menos determinada e individual a aquella presión»¹³⁹. (Se acentúa aquí, más que el carácter *selectivo* de la perspectiva, su carácter *reactivo*.) Nuestra relación con el mundo es *activa* —«presión»—, y el mundo o realidad exterior *reacciona* a ella, no sólo «apareciendo» —recuérdese la imagen de las bolas de billar en *El Tema de nuestro tiempo*—, sino también «resistiendo». Pero ambos aspectos son inseparables. (Recuérdese también el carácter activo del *ver en profundidad* en las *Meditaciones*.)

«Lo visto, la realidad, es *también* punto de vista», decía Ortega en el *Prólogo-conversación*. Después explica el sentido de esta frase. La vida de un hombre no «pasa dentro de él», sino que «la vida es lo más distante que puede pensarse de un hecho subjetivo. Es la realidad más objetiva de todas. Es el encontrarse el yo del hombre sumergido precisamente en lo que no es él, en el puro *otro* que es su circunstancia. Vivir es ser fuera de sí —realizarse—»¹⁴⁰. El verdadero *dentro*, el punto de vista «verdaderamente *interior*» es el de la vida, porque *dentro* de su ámbito están el yo y el mundo; ella «no puede ser mero objeto porque consiste precisamente en su ejecución, en ser efectivamente vivida y hallarse siempre inconclusa, indeterminada. No tolera ser contemplada desde fuera: el ojo tiene que trasladarse a ella y *hacer de la realidad misma su punto de vista*»¹⁴¹. Dicho de otro modo, la realidad comprende *lo visto* y el punto de *vista*, en indisoluble unidad. ¿Cómo podría ella ser *vista* a su vez *desde* otro «punto de vista» exterior a ella misma? (Ya lo vio Ortega muchacho en su primer artículo —*Glosas*—: no es posible «salirse de la vida».) «Lo que verdaderamente *hay* es lo real, *lo que integra el destino*. Y lo real no es nunca *species*, *aspecto*, *espectáculo*, objeto para un contemplador. Todo esto precisamente es lo irreal, es nuestra idea, no nuestro ser». Y el «error de perspectiva» del intelectualismo y del idealismo ha consistido en pretender que vivamos *desde* nuestras ideas y no *desde* nuestro ser. «Tenemos, sin duda, y cada vez más, que vivir *con* ideas —pero tenemos que dejar de vivir *desde* nuestras ideas y aprender a vivir desde nuestro inexorable, irrevocable destino—. Este tiene que decidir sobre nuestras ideas y no al revés»¹⁴². La «perspectiva» vital se organiza, pues, se ordena, a partir del *fondo* mismo de nuestro ser —del «fondo insobornable»—: ese es su verdadero *centro* (otra manera de denominar lo que en otros lugares llama Ortega «*corazón*»): *desde* él. Y los «*planos*» de esa «perspectiva» aparecerán

más o menos *próximos*, según se trate de realidades más o menos directamente ligadas a ese *centro*, que es ante todo un *centro de preferencias*. El *primer plano* sería el de los *asuntos* de la «vocación». Así, por ejemplo, la poesía para Goethe: «La poesía es lo más inmediato a Goethe. Es el modo radical de su vida. Todos tenemos un modo radical hacia el que gravita el resto de nuestro ser, lo cual no quiere decir que sea él toda nuestra vida. Es el plano para nosotros más próximo, *sobre el que proyectamos todo lo demás* y que, por lo mismo, se convierte para nosotros en idioma privado con que nos entendemos al hablar con nosotros mismos»¹⁴³. (Subrayado mío.)

Prólogo a una edición de sus Obras (1932): «El mundo es, por lo pronto, un horizonte cuyo centro es el individuo. Esta es la perspectiva básica de la vida.» Pero «dentro de ese horizonte nuestro encontramos» otras vidas con su propia perspectiva. «Esto nos obliga a complicar nuestra perspectiva primaria articulando en ella esas otras virtuales que son las vidas de los demás»¹⁴⁴.

El curso *En torno a Galileo* (1933) es otro de los textos en que habría que demorar largamente si se fuese a dar noticia de toda su riqueza de contenido, también de significación primordial para el problema de la verdad. De no hacerlo así —y no lo haremos, porque no es de este lugar—, hay que proponerse más bien lo inverso, es decir, contentarse con un índice de los temas que más directamente caigan dentro del general de la *perspectiva*. Gran parte —la mayor parte— de esta obra está dedicada a describir la estructura de la vida humana, ya su estructura genérica, ya la que adopta en determinadas formas históricas suyas. Si sustituimos la expresión «estructura de la vida» por «perspectiva de la vida» o «perspectiva vital» —lo cual podríamos hacer sin violentar el pensamiento de Ortega, ya que la *vida* es la realidad radical, y la estructura de la realidad es perspectiva—, tendríamos en esta obra una de las máximas «condensaciones» en torno a nuestro tema. No la hemos hecho valer, sin embargo, como tal, porque el método seguido en esta reconstrucción de la trayectoria de la idea orteguiana de perspectiva excluye deliberadamente tal identificación a fines expositivos, ateniéndose sólo a los textos en que la idea de *perspectiva* es abordada de un modo expreso, directo y, por decirlo así, *nominal*. Intentar otra cosa hubiera equivalido a una ex-

posición completa de la filosofía orteguiana. Resumimos, pues, a continuación ese índice de temas directamente ligados con el de la *perspectiva*.

Vivir es ya, desde luego, encontrarse sin saber cómo e irremediablemente sumergido en una circunstancia concreta formada por *cosas* que, por lo pronto, son fuerzas hostiles o favorables y ciegas, caóticas. Pero, además, vivir es, con no menos primaria forzosidad, tener que hacer en todo momento algo *en* y *con* esas cosas, lo cual obliga al hombre a *interpretarlas* o *saberlas* —a «saber a qué atenerse» con respecto a ellas—. «Vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida». Esa esencial necesidad o forzosidad de saber constituye la radicación primaria del pensamiento en la vida. Mediante esas interpretaciones, seguridades o saberes, el caos primigenio y puramente problemático que era la circunstancia se transforma en *mundo* o universo. El *mundo* no es, pues, más que un conjunto unitario de *convicciones*, nuestro «plan de atenuamiento» para movernos entre las cosas; siempre, por tanto, algo *que hacemos*, que «fabricamos». El *mundo* o universo, ingrediente o, mejor, estructura básica de la perspectiva vital no es, según esto, algo que esté ahí, sin más, sino algo *hecho por el hombre*, «la solución intelectual con que el hombre reacciona ante los problemas dados, inexorables, inexcusables que le plantea su circunstancia». Claro que ese *mundo* no lo hacemos cada uno individualmente, sino que en su mayor parte lo encontramos ya *hecho* en el sistema de convicciones *vigentes*, que son las de nuestro contorno social —pues claro es que «al encontrarnos viviendo, nos encontramos no solo entre las cosas, sino entre los hombres»..., «en la sociedad». A nuestra circunstancia pertenece también «el pensamiento de nuestra época», las «convicciones ambientales», que son «uno de los factores de nuestra fatalidad». Eso significa que la vida humana es siempre histórica, va montada sobre un pasado concreto. Ahora bien, los problemas que la constituyen no se agotan con la «fabricación» de mundos; las soluciones son siempre parciales; siempre hay nuevos problemas; y esa variedad —y variación— de problemas es la más genuina raíz del cambio histórico. La vida tiene «una idéntica estructura fundamental» en todas las épocas, «pero la *perspectiva de problemas*» varía. «La vida es siempre preocupación, pero en cada época preocupan más unas cosas que otras»¹⁴⁵. Por eso hay historia. «Si seccionamos por cualquier fecha el pasado humano hallamos siempre al hombre instalado en un mun-

do, como en una casa que se ha hecho para abrigarse. Ese mundo le asegura frente a ciertos problemas que le plantea la circunstancia, pero deja muchas aberturas problemáticas, muchos peligros sin resolver ni evitar. Su vida, el drama de su vida tendrá un perfil distinto según sea la *perspectiva de problemas*, según sea la ecuación de seguridades e inquietudes que ese mundo represente»¹⁴⁶. (Subrayado mío.) Y son los problemas, más que las soluciones, los que definen la perspectiva vital, porque la estructura de la vida es *dramática*, porque la vida es, antes y más propiamente que nada, *drama*: «ese drama que se dispara entre el hombre y el mundo» —y esto, advierte Ortega, lo digo «muy formalmente, no como simple metáfora». El dinamismo de la perspectiva *vital* —ahora ya podemos decirlo— tiene, pues, carácter concretamente *dramático*, porque la vida consiste en «tener que írsela cada cual haciendo por sí, instante tras instante, en perpetua tensión de angustias y alborozos, sin que nunca tenga la plena seguridad sobre sí misma. ¿No es esta la definición del drama?»¹⁴⁷. Al cambiar la *perspectiva* u horizonte de problemas cambia el mundo, esto es, cambia la *perspectiva total* —cambia, pues, también el horizonte de *convicciones*, de *creencias*, de *vigencias*—. Ortega distingue entre cambios *de* mundo y cambios *en* el mundo y explica con precisión su ley o régimen concreto en la historia. Se inserta aquí toda la teoría de las *generaciones* y de las *crisis* históricas, en la que no podemos entrar. Solo diremos que según esa ley general el mundo vigente cambia con cada generación, y como cada generación son quince años —más o menos, dentro de una «zona de fechas»—, resulta que «cada quince años cambia el cariz de la vida», su *nivel*. Una generación, en efecto, es una «diferencia de nivel vital». «Como si dos hombres mirasen un mismo paisaje situado el uno algunos metros más arriba que el otro. Se trata, pues, de una diferencia de altitud en la colocación»¹⁴⁸. Ahora bien, esos cambios del mundo vigente pueden ser insignificantes de una generación a otra o pueden ser profundos y sustanciales, pueden ser cambios *en* el mundo y pueden ser cambios *de* mundo, y, dentro de estos, puede tratarse de un cambio que consista en quedarse «sin mundo» —que es lo que acontece en las *crisis*—. Por otra parte las generaciones «no se suceden», sino que «se solapan». En cada momento conviven tres, por lo que «toda actualidad histórica, todo «hoy» envuelve en rigor tres tiempos distintos, tres «hoy» diferentes o, dicho de otra manera, que el presente es rico de tres grandes dimen-

siones vitales». Y como, además, la relación entre esas distintas generaciones es fatalmente —en mayor o menor medida— polémica, su articulación necesaria en todo «hoy» representa «el sistema dinámico, de atracciones y repulsiones, de coincidencia y polémica, que constituye en todo instante la realidad de la vida histórica». Todo ello es importante para la noción de *perspectiva temporal*. La perspectiva generacional sería, según esto, la más decisiva de todas las que llamábamos «perspectivas abstractas». El individuo va embarcado en ella con menos margen de opción personal que en cualquiera de las otras, por la razón elemental de que es la que más volumen ocupa en su vida. Ello plantea con singular agudeza el problema radical de la vida humana: el de la fidelidad al propio punto de vista, que es como decir al *destino personal*: «El problema sustancial, originario y en este sentido único, es encajar yo en mí mismo, coincidir conmigo, encontrarme a mí mismo»¹⁴⁹. Es el problema de «la verdad como coincidencia del hombre consigo mismo» —título de la *Lección VII*—, del que tampoco aquí nos compete hablar (ya lo hacemos en el texto principal). En relación con esta temática Ortega describe varios tipos de *perspectiva vital*, sobre todo dos: la perspectiva solita o habitual —aquella «en que el hombre suele vivir»— y la perspectiva de «la vida desorientada» o de «la vida sin sentido» (de «la vida desesperada»). Se caracteriza la primera por poseer una clara estructura de interna *justificación*, que se halla presente en todos sus actos, los cuales se ordenan en firme jerarquía de medios y fines: «esta justificación consiste en ver que este acto nuestro es un buen medio para lograr otro que aparece como fin de aquél», y este otro, para otro, «y así hasta el último que podemos anticipar»; es decir, que cada uno *tiene sentido* «como eslabón en la cadena de la «vida integral», o sea porque la vida entera lo tiene. «Esta es la perspectiva en que solemos vivir; cada acción nuestra queda justificada por la serie de acciones que presumimos van a componer toda nuestra vida. Buscamos una justificación interior a la vida»¹⁵⁰. La estructura de la vida desorientada, en cambio, es la de las situaciones de crisis —en ellas nada se es con autenticidad, la vida fluctúa, vacila y se suele llenar su vacío con ficciones históricas, como son todos los extremismos—. Bajo la especie extrema de «vida desesperada», consiste en negar que la vida «en su integridad» tenga algún sentido, con lo cual pierden el suyo todos los actos de justificación parcial: «De nada vale la justificación

relativa que en relación unos con otros puedan tener los actos de mi vida si el hecho total de vivir no la tiene.» Para esta perspectiva radicalmente cambiada del desesperado los actos justificativos son... «errores de perspectiva». «Nuestra existencia es en sí misma un vacío de sentido»..., «es la nada siendo». «Es evidente que esta nueva perspectiva sólo puede adoptarla quien se ha desinteresado de la trama interior del vivir»...; «en suma, quien se ha ido tan al extremo de la existencia que resueltamente se ha salido de ella»¹⁵¹.

He aquí, para terminar, una «ley de perspectiva» elemental: «es esencial a la perspectiva histórica —como a la visual— ir perdiendo claridad en razón de la distancia»... «Esta ley de perspectiva se acentúa sobremanera cuando se trata de predecir el porvenir»¹⁵².

Meditación de la técnica (1933): «El paisaje de la vida es siempre total.» El hombre no es cosa, sino «programa», «proyecto», «pretensión», y la «circunstancia o mundo no es originariamente sino el puro sistema de facilidades y dificultades con que el hombre-programático se encuentra».

En *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (1933-1934) habla Ortega de la «perspectiva» en que aparece en la historia una «gran Idea» —que es una serie de perspectivas parcial que se complementan—, y de la «perspectiva temporal» en que hay que ver las «formas» de la vida en su constante sucederse histórico (pues la vida es transformación, metamorfosis), a saber: cada forma «en su sitio del tiempo histórico, emergiendo de otra anterior, emanando otra posterior», es decir, genéticamente. «No hay «conciencia histórica» mientras no se ve cada forma en esa su perspectiva temporal»¹⁵³.

En *Prólogo para alemanes* (1934), comentando un pasaje de las *Meditaciones del «Quijote»*, Ortega escribe: «La vida «no es materia ni es alma», sino determinadísima «perspectiva» espaciotemporal, lo contrario de todo utopismo y todo ucronismo, la *species temporis* frente a la *species aeternitatis*»¹⁵⁴.

Ideas y creencias (1934): El punto de vista de la ciencia es parcial, y la verdad de sus conceptos es relativa a ese horizonte particular que acota. «El único punto de vista que no es particular y relativo

es el de la vida, por la sencilla razón de que todos los demás se dan dentro de esta y son meras especializaciones de aquel»¹⁵⁵. También es importante, en este ensayo, la idea de los «mundos interiores» y su «articulación». El llamado «mundo exterior» no es ya la realidad primaria y desnuda de toda interpretación humana, sino una serie de *creencias* sobre ella; y cuando en ese mundo algo falla «nos obliga a hacernos *ideas* sobre ello», las cuales forman los «mundos interiores» en que vivimos, aun sabiéndolos «invención nuestra»: son los mundos del *conocimiento*, de la *religión*, de la *poesía*, de la *experiencia de la vida*. Todos ellos «tienen una dimensión común con la poesía, a saber: que son obra de nuestra fantasía». La ciencia misma es «fantasía exacta» (pero «la realidad no es nunca exacta»: «sólo puede ser exacto lo fantástico»). Pues bien, «esos varios «mundos interiores» son encajados por nosotros dentro del mundo real o exterior, formando una gigantesca articulación. Quiero decir que uno de ellos, el religioso, por ejemplo, o el científico, nos parece ser el más próximo a la realidad, que sobre él va montado el de la *sagesse* o experiencia espontánea de la vida, y en torno a este el de la poesía. El hecho es que vivimos cada uno de esos mundos con una dosis de «seriedad» diferente o, viceversa, con grados diversos de ironía»¹⁵⁶. Y claro está que la perspectiva en que se ordena esa articulación no es siempre la misma.

En *Un rasgo de la vida alemana* (1935) hay una referencia a la perspectiva temporal o histórica que introduce un concepto en cierto modo nuevo: lo que podríamos llamar «espesor temporal» de los hechos históricos. «Como hay hechos de una hora o de un día, hay hechos seculares. Y si acomodamos la mirada a la visión de éstos es claro que dejamos de ver aquéllos; nuestro rayo visual los traspasa inatento sin percibirlos y va a fijarse en el estrato hondo donde el hecho secular acontece»¹⁵⁷.

Historia como sistema (1935): El «punto de vista» decisivo en la perspectiva intelectual es el de la responsabilidad.

Prólogo a la «Historia de la Filosofía» de Emile Brehier (1942).— Aplica Ortega la doctrina de la perspectiva a la visión de la historia de la filosofía. Si se consideran las doctrinas filosóficas del pasado

como simples «doctrinas» —según se solía hacer—, quedan destemporalizadas, «y así resulta que nos son expuestas las «filosofías» de veintiséis siglos en un mismo plano del tiempo, es decir, como actuales»¹⁵⁸. Esta enorme abstracción, este gran error en la perspectiva temporal —que no sería más que un caso particular del que ha venido presidiendo la visión de la historia en todas sus manifestaciones— ha de corregirse mediante la aplicación de la nueva óptica que corresponde a la plena «conciencia histórica», y cuyo principio podría expresarse así: historiar es *revivir*. En este caso se trataría de una «reviviscencia» de las *ideas*. Pero las ideas, como tales y en sí mismas, no tienen historia, ni «influyen» unas en otras. Revivirlas, pues, quiere decir verlas funcionar e «influir» —aquí sí— en la vida concreta de determinados hombres, «volver a sumergirlas en el dinamismo de la vida humana». Solo así pueden recobrar su *evidencia*. Hasta el siglo XVIII —inclusive—, la visión del pasado filosófico es estática, no se ve «progresión» alguna en la sucesión de las doctrinas, sino que todas ellas se alzan sin distinción como un puro error frente a la verdad absoluta, nueva y autónoma de la filosofía vigente. Con Hegel y Comte «la perspectiva histórica se invierte»; se introduce el punto de vista evolutivo, «y ahora consiste en la historia del constante acierto: el error no existe», porque ambos «ordenan el proceso evolutivo del pasado humano en vista de un término *absoluto* que es su propia filosofía como filosofía definitiva»¹⁵⁹.

Las dos ópticas «congelan la historia». Solo la óptica perspectivista la fluidifica volviendo a «ver el pasado como historia de los errores», pero en cuanto condiciones necesarias de la verdad —«lo que se llama verdad implica siempre, más o menos, error»—, como «errores necesarios», y no haciendo de la propia doctrina un término definitivo, sino «tan histórico y corruptible» como cualquier otro. De este modo cada doctrina se hace *necesaria* para las demás y se justifica por ellas, «llevando en sí, como vísceras, las pretéritas» y preparando las futuras.

En *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1943) encontramos una aplicación paralela de la misma óptica histórica perspectivista a la historia del arte. Si allí se trataba de la «reviviscencia» de las ideas, aquí se trata de la «reviviscencia de los cuadros». Con la diferencia de que allí se limita Ortega a exponer la idea de una nueva historia de la

filosofía, realizada con esta óptica, mientras que aquí la pone en práctica en un caso concreto: Velázquez. Pero el principio es el mismo: visión *concreta* frente a visión abstracta, es decir, visión de las cosas en su *perspectiva real*, la cual, tratándose de cosas humanas, es siempre una perspectiva *completa*; verlas, pues, como parte del *todo* a que pertenecen y funcionando *concretamente* dentro de él: la pincelada dentro del cuadro y aquélla y éste dentro de la vida del pintor —porque «un cuadro es el fragmento de la vida de un hombre y no es otra cosa»—. Es el método que Ortega llama aquí «la dialéctica del hilo» —la misma idea de las «series dialécticas», que veremos inmediatamente—, en el cual «cada paso nos obliga a dar el siguiente con dialéctica necesidad. Esta dialéctica no es de conceptos, sino real; no es del *logos*, sino de la cosa misma. Es la dialéctica del hilo al tirar del cual sacamos el ovillo»¹⁶⁹. Es, dicho en otros términos, la razón *vital* o *histórica* en marcha.

Origen y epílogo de la filosofía (1943-1945). En este libro expone Ortega con amplitud la idea de las «series dialécticas» —ya presente en el *Velázquez*, según acabamos de ver—, y, además, muestra su aplicación metódica al «objeto» o realidad histórica que llamamos, por mal nombre, «*filosofía*» —como se puede aplicar a la visión de una «hoja de árbol» o de una «naranja»—. El fundamento de esta idea, de este *método*, es el carácter *perspectivo* de la realidad, el hecho de que esta tiene múltiples «caras» o «aspectos», se ofrece siempre en caras o aspectos —y sólo así—, «según desde dónde y cómo se la mire», es decir, según el «punto de vista». Es este otro de los textos en que la idea de perspectiva alcanza una de sus «condensaciones» esenciales, y por eso hemos hecho de él límite de una «etapa» o período. En él viene a cuajar, a precisarse, en efecto, esta idea de las «series dialécticas», cuyos antecedentes hemos ido apuntando en su momento, y que constituye la última y más madura forma en que Ortega ve la conexión entre *perspectiva y conocimiento* —y, por tanto, entre *perspectiva y verdad*—. En este sentido —y salvando todas las diferencias de enfoque—, tiene una significación análoga a la de *El Tema de nuestro tiempo*, si bien la cuestión ocupe aquí un lugar menos central y sea objeto de una consideración más parcial y de un tratamiento más «técnico». La expresión del pensamiento de Ortega, muy ceñida y

precisa en estas páginas, nos obligará a trasladarla íntegra en sus partes fundamentales.

Si miramos con insistencia la pared que tenemos delante notaremos que lo que de ella vemos en un segundo momento no es exactamente lo mismo que en el primero: «puntos, formas, pequeñas grietas, menudas manchas, matices de color que primero no se veían *se revelan* en el segundo momento —donde *revelar* puede entenderse, por lo pronto, como en fotografía. En efecto, se presentan de repente y, sin embargo, con el carácter de que ya estaban allí antes, pero inadvertidos»... «La escena se reproduciría indefinidamente si continuara indefinidamente mirando a la pared: esta, como un hontanar inagotable de realidad, iría «manando contenido»... «La cosa, en este ejemplo, ha permanecido quieta: es nuestro ojo quien se ha movido dirigiendo el eje visual ora a un trozo, ora a otro. Y a cada disparo de mirada que la pupila hacía, la pared, herida en sus entrañas, dejaba escapar nuevos aspectos de sí misma. Pero aun sin mover la pupila hubiera sido lo mismo, porque *la pared hace también moverse* nuestra atención. En el primer instante nos habríamos *fijado* en determinados componentes, en el segundo en otros, y a cada *fijación* nuestra la pared habría correspondido con otra fisonomía. Es este un fenómeno de valor paradigmático que a veces resulta conmovedor. Si se toma la menuda hoja de un árbol y se la mira con insistencia»..., «la hoja va solicitando nuestra mirada, moviéndola, itinerándola sobre su superficie, guiándola de suerte que se nos revela la maravillosa estructura de gracia geométrica, «constructiva», arquitectónica, increíble que forman sus innumerables nerviecillos. Para mí esta experiencia imprevista ha sido inolvidable —lo que Goethe llamaba un «protofenómeno»—, y a ella debo, literalmente, toda una dimensión de mi doctrina: que *es la cosa el maestro del hombre*; sentencia de contenido mucho más grave que cuanto ahora se puede suponer»¹⁶¹. Otro ejemplo más claro: ver una naranja. «Primero vemos de ella solo una *cara*, un hemisferio (aproximadamente) y luego *tenemos que movernos* e ir viendo hemisferios sucesivos. A cada paso el aspecto de la naranja es otro —otro que se *articula* con el anterior cuando este ha desaparecido ya—, de suerte que nunca *vemos* junta la naranja y tenemos que contentarnos con *vistas* sucesivas. En este ejemplo la cosa reclama ser vista completa con tal vehemencia que tira de nosotros y nos hace materialmente girar en torno a ella.»

«No tiene duda que es la naranja, la realidad, quien, por su parte, es causa de que pasemos de un aspecto a otro, quien nos obliga a desplazarnos y fatigarnos. Pero es claro que esto lo hace porque en cada momento nosotros sólo podemos mirarla desde un punto de vista. Si fuésemos ubicuos y, a la vez, pudiéramos verla desde todos los puntos de vista, la naranja no tendría para nosotros otros «aspectos diversos». De un golpe la veríamos entera. Somos, pues, también causantes de nuestro propio trabajo.»

«Nuestro movimiento de traslación en torno a la naranja para ir viéndola, si no fuese mudo, sería un ejemplo cabal de serie dialéctica. La condición de nuestro pensar por la que suele llamársele «discursivo», es decir, que corre a brincos discontinuos, hace que tengamos que *recorrer*, paso a paso, haciendo altos, la realidad. A cada paso tomamos una «vista» sobre ella y estas vistas son, de un lado —el *sensu stricto* intelectual—, los «conceptos» o «naciones» o «ideas»; de otro —el intuitivo—, los «aspectos» correlativos de la cosa. Este recorrer supone tiempo y cada hombre dispone de poco y la humanidad hasta la fecha no ha dispuesto más que, aproximadamente, de un millón de años. De aquí que no sean fabulosamente muchas las «vistas que hasta ahora se han tomado sobre la realidad»¹⁶².

«El «aspecto» pertenece a la cosa, es —si queremos decirlo crudamente— un pedazo de la cosa. Pero no es sólo *de* la cosa: no hay «aspecto» si alguien no mira. Es, pues, *respuesta* de la cosa a un mirarla. Colabora en ella el mirar, porque es éste quien hace que en la cosa broten «aspectos: y como ese mirar tiene en cada caso una índole peculiar —por lo pronto mira en cada caso *desde un punto de vista determinado*—, el «aspecto» de la cosa es inseparable del vidente. Mas déjeseme insistir: como, al fin y al cabo, es siempre la cosa quien se manifiesta a un punto de vista en alguno de sus aspectos, éstos le pertenecen y no son «subjetivos»..., «diríamos que el «aspecto» es la «cara que nos pone» la realidad. La pone ella, pero nos la pone a nosotros. Si cupiese integrar los incontables «aspectos» de una cosa la tendríamos a ella misma, porque la cosa es la «cosa entera». Como eso es imposible, tenemos que contentarnos con tener de ella solo «aspectos» y no la cosa misma —como creían Aristóteles o Santo Tomás».

«Lo que por parte de la cosa es «aspecto», por parte del hombre es la «vista» tomada sobre la cosa. Se le suele llamar «idea» (concepto,

noción, etc.)»¹⁶³. Pero no se piense en nada psicológico. «No se trata de psicología ni de cien leguas de ella. Se trata de un hecho metafísico o, con otro nombre, ontológico». La palabra «idea» —hoy «en último grado de degeneración», pues ya «ni en psicología significa nada preciso, auténtico, unívoco»— «tuvo su gran momento, su hora de estar en forma» en Grecia. «Pues bien, la versión más exacta del término *Idea*, cuando Platón lo usaba, sería «aspecto». Y él no se ocupaba de psicología, sino de ontología. Porque, en efecto, pertenece a la Realidad tener «aspectos», «respectos» y, en general, «perspectiva», ya que pertenece a la Realidad que el hombre esté ante ella y la vea. Casi son equivalentes los términos perspectiva y conocimiento. Es más, lleva aquel la ventaja de avisar por anticipado de que el conocimiento no es sólo un «modus cognoscentis», sino una positiva modificación de lo conocido —cosa que Santo Tomás no aceptaría—; que es la cosa transmutada en meros «aspectos» y solo «aspectos», a los cuales es esencial constituirse en una perspectiva. El conocimiento —y aludo a él ahora no más que de soslayo— es perspectiva, por tanto, ni propiamente un ingreso de la cosa en la mente como creían los antiguos, ni un estar la «cosa misma» en la mente *per modum cognoscentis*, como quería la escolástica; ni es una copia de la cosa como [falta el final de la frase], ni una construcción de la cosa como supusieron Kant, los positivistas y la escuela de Marburgo, sino que es una «interpretación» de la cosa misma sometiéndola a una traducción, como se hace de un lenguaje a otro, diríamos del lenguaje del ser, que es mudo, al lenguaje decidor del conocer. Este lenguaje al que es traducido el ser es, ni más ni menos, *el* lenguaje, el *lógos*. *Conocer*, en su postrera y radical concreción, es dialéctica —διалέγειν—, *ir hablando precisamente de las cosas. La palabra enuncia las vistas en que nos son patentes los aspectos de la Realidad*¹⁶⁴. Ortega cree que, por todo ello, convendría «desalojar de la terminología filosófica el vocablo 'idea', y disponer, en cambio, de «un *doblete* de términos», como «vista» y «aspecto», capaces de expresar el *mismo* hecho o fenómeno «conocimiento», según se le contemple «desde el hombre» o «desde las cosas» y, además, con «la ventaja de recordar constantemente que pensar es últimamente «*ver*», *tener presente la cosa*, es decir, *intuición*», un «estar *viendo* algo y de eso que se está viendo, *fijar* con la atención tal o cuál parte», o sea «fijarse en algo de lo que se ve». Por otra parte, «esta nueva terminología nos permite hacer ver con claridad un

equivoco muy perjudicial que se perpetúa en la antigua». Cuando se habla de «ideas verdaderas» se quiere decir «que hay efectivamente en lo real aquello mismo que el pensamiento piensa», pero el término «realidad» es aquí equivoco, porque no se distingue entre su acepción *epistemológica* —que es la que le corresponde en la significación normal de la expresión «ideas verdaderas»— y su acepción ontológica, en la cual «significa la cosa según es —y la cosa no es sino la «cosa entera», su integridad»—. Ahora bien, «la mayor parte de nuestras «ideas verdaderas» no representan sino uno de los componentes de la cosa que en aquel momento nuestra mente halla, ve y aprehende —por tanto, un nuevo «aspecto» parcial, arrancado a la cosa, *abstracto*, aunque real en el primer sentido del término. Esta es la causa más frecuente de nuestros errores, porque nos lleva a creer que asegurarnos de si una idea es verdad se reduce a confirmar ese único carácter «real» de la idea que es enunciar un «auténtico aspecto»— a no buscar su integración confrontando la idea no sólo con el «aspecto» que ella enuncia, sino con el decisivo carácter de la realidad que es «ser entera» y, por lo mismo, tener siempre «más aspectos»¹⁶⁵. Y en nota al pie de página agrega Ortega: «Dado el paralelismo forzoso entre los problemas de la Realidad y los problemas de la Verdad, era inevitable que se reprodujese el mismo equivoco al usar el término «verdad».

Lo dicho «nos permite tener una primera comprensión de lo que es una «serie dialéctica»... «El término se limita a denominar el siguiente conjunto de hechos mentales que se producen en todo intento de pensar la realidad:

«Toda «cosa» se presenta bajo un primer aspecto que nos lleva a un segundo, este a otro y así sucesivamente. Porque la «cosa» es «en *realidad*» la suma o *integral* de sus aspectos. Por tanto, lo que hemos hecho ha sido:

»1.º, *pararnos* ante cada *aspecto* y tomar de él una *vista*.

»2.º, *seguir* pensando o pasar a otro aspecto contiguo.

»3.º, *no abandonar*, o *conservar* los aspectos ya «vistos» manteniéndolos presentes.

»4.º, *integrarlos* en una vista suficientemente «total» para el tema que en cada caso nos ocupa»¹⁶⁶.

A esas cuatro operaciones «podemos llamarlas las *articulaciones* en que va armándose nuestro conocimiento de la cosa».

«Ahora bien, todo el *quid* está en que cada «vista» de un «aspecto»

reclama que avancemos para ver otro. La cosa, como hemos dicho, tira de nosotros, nos fuerza a marchar de nuevo después de habernos parado. Esa nueva «vista» reclamada por la primera será la de otro «aspecto» de la cosa —pero *no uno cualquiera*, sino el aspecto que en la cosa está *contiguo* al primero. En principio el pensar dialéctico no puede *saltarse* ningún aspecto, tiene que recorrerlos todos y, además, uno tras otro. La contigüidad lógica de las «vistas» (vulgo conceptos) proviene de la contigüidad real de los «aspectos». Es, pues, distinta de la contigüidad por implicación»¹⁶⁷. Ortega distingue, con Husserl, dos modos de conexión lógica entre conceptos, que él llama *implicación* y *complicación*, y que para él son dos modos de *evidencia*. La implicación es una relación de inclusión entre conceptos o pensamientos, y la evidencia de implicación, por tanto, es la de los juicios analíticos. Es la *implicación*, pues, la forma propia del «pensar analítico». Y es la *complicación* la forma del pensar sintético o dialéctico, un pensar que «la filosofía ha ejercitado siempre», pero que solo Kant «descubre», aunque sin concederle aún evidencia; son Fichte, Schelling y Hegel los que «se hacen cargo de su evidencia, pero ignoran aún de dónde viene ésta y cuál es su régimen. Husserl, que apenas habla del pensar sintético, es quien más ha esclarecido su índole. Pero aún estamos al comienzo de la faena de tomar posesión de él y queda mucho por hacer, como se entreverá en este epílogo más adelante»¹⁶⁸. Para Ortega el nexo de *complicación* —el de la «serie dialéctica»— no sólo es un nexo evidente entre pensamientos, sino que es «mucho más fuerte que en el pensar analítico», pues encierra una segunda potencia de *necesidad* de que éste carece. En el pensar analítico, en efecto, pensado un *concepto*, *podemos* pensar el implicado en él —y entonces la evidencia del nexo se impone con necesidad—, pero nada nos fuerza a hacerlo. Podemos también quedarnos en el primer concepto. «Pero en el pensar sintético no es que podamos, es que tenemos, *velis nolis*, que yuxtaponer un nuevo concepto. Diríamos que aquí la evidencia del nexo entre dos conceptos es anterior a haber pensado el segundo, puesto que es ella quien nos lleva imperativamente a él. La dialéctica es la obligación de seguir pensando... «El hombre, en efecto, no tiene más remedio que «seguir pensando, porque siempre se encuentra con que no ha pensado nada «por completo»... No importa «que, *de facto*, cada uno de nosotros se para»... «en determinado punto de la serie dialéctica»...: «esto

no quiere decir que no *tuviéramos* que seguir pensando. Aunque nos detengamos, la serie dialéctica continúa, y sobre nosotros queda gravitando la necesidad de proseguirla¹⁶⁹. La razón última de ello es que, en el pensar sintético así entendido, *«es la cosa el maestro del hombre»*, que «la contigüidad lógica» de los conceptos —de las «vistas»— «proviene de la contigüidad real de los «aspectos», o, como dice Ortega en otro lugar, que *«pensamos con las cosas»*. Ahora bien, las «series dialécticas» o series de «vistas» posibles sobre una cosa son, por otra parte, múltiples. «Según desde dónde y cómo se la mire», la realidad presenta no solo «aspectos distintos» dentro de cada *serie*, sino series enteras de aspectos distintas. Así hay series iniciales, compuestas solo de «primeras vistas», y «la primera vista es normalmente tomada desde lejos. Solo se ve confusión. Ya veremos cómo es la «confusión» un estadio primerizo de todo conocimiento, *sin el cual no se puede ir saliendo a lo claro*. Lo importante... es «ser fiel en cada paso de su itinerario mental al aspecto de la realidad que a la sazón tiene a la vista, *evitando despreciar los primeros, distantes y confusos aspectos* por una especie de *snoob* urgencia» de «llegar en seguida a los más refinados»¹⁷⁰. «La ciencia se ha formado y ha progresado gracias a no saltarse los aspectos modestos». (En el tantas veces mencionado «método de Jericó», que Ortega describe como un girar mentalmente en torno al objeto o tema, describiendo círculos concéntricos, cada uno de esos círculos correspondería a una serie de «vistas», tomadas a distancias progresivamente menores.) Cada uno de esos «aspectos» o serie de ellos «es una «forma» o figura, o *morfé* que la realidad toma, y, al irlos nosotros advirtiéndolo, presenciamos su «transformación», «transfiguración» o «metamorfosis»¹⁷¹. (Por donde otra vez viene a ser afirmada la esencial movilidad de la *perspectiva*.) Ortega insiste en el valor veritativo de todos los «aspectos», incluso de los «modestos» y «confusos»: cualquier aspecto de la realidad, «si logramos describirlo escrupulosamente», rinde «alguna verdad importante», es decir, una verdad con la que «necesitamos contar» y «que cobrará su pleno sentido en una estación tal vez mucho más avanzada de nuestro pensar progrediente»¹⁷². Ahora bien, ocurre que «no solo vivimos siempre en un paisaje espacial, sino también en un paisaje temporal, con sus tres dimensiones de presente, pasado y futuro...» «Como todo paisaje, el pasado a la vista tiene una perspectiva, planos próximos y planos remotos. Cada uno de estos planos

de distancia temporal actúa de modo distinto en nuestro existir»¹⁷³. Y cuando se trata de *ver* algo pasado surgen dificultades especiales para lograr esa «descripción escrupulosa», porque puede suceder, y sucede de hecho, que ni siquiera la *visión* sea propiamente posible. En efecto: «De las cosas definitivamente pasadas la primera *vista* que logramos no suele ser de carácter visual; ni es visión ocular, ni la visión mental que más adelante estudiaremos bajo el término «intuición». Visión sólo se puede tener de lo que, en una u otra forma, de más cerca o de más lejos, «está ahí delante de nosotros en persona». La visión es relación inmediata de nuestra mente con la cosa, y desde que la columbramos lejana al final del horizonte hasta que la tenemos casi tocando la pupila, no hacemos sino pasar por formas cada vez más precisas y claras de relación inmediata con ella. Pero el pasado radical es lo que no «está ahí delante». Es lo que se ha ido y, por excelencia, el ausente. Y la primera y más elemental noticia que de él tenemos no es un *verlo*, sino un *oír* hablar de él»... «El pasado nos llega en nombres y decires»...¹⁷⁴. Hay, ciertamente, «un relativo pasado, pasado un tantico presente»... «Con este pasado sí tenemos aún cierta relación visual: aunque turbiamente, todavía lo estamos viendo. En las arrugas de la cara del anciano vemos que es un *pasado* viviente, *presente*. No necesitamos *oír decir* que aquel hombre *fue*: su *haber sido antes* nos es con energía presente. Lo mismo acontece con el paisaje poblado de ruinas, con el traje desteñido y traspillado» (recuérdese el ejemplo del *color desteñido* en las *Meditaciones*), «con la vieja montaña volcánica»... «con nuestro río Tajo»... «Pero, repito, del pasado histórico la más normal e íntima noticia es la que nos llega en nombres»¹⁷⁵. Esto no es privativo de las cosas pasadas, desde luego, sino que ocurre con la mayor parte de las cosas: «la primera comunicación» que nos llega de ellas, «y, de muchísimas, la única»... «son sus nombres». Ahora bien: «*El nombre es la forma de la relación distante, radicalmente distante, entre nuestra mente y las cosas*»¹⁷⁶. (Subrayado mío.) La relación entre el nombre y la cosa es meramente simbólica: el nombre está sustituyendo a la cosa, representándola, y en esa representación, la cosa, ausente, cobra un cierto modo de presencia. «La palabra es, pues, presencia de lo ausente. Esta es su gracia.» Pero ese «mágico poder de la palabra»... «ha de aforarse muy por lo bajo. Porque lo que tenemos de la cosa, al tener su nombre, es una caricatura: su concepto. Y si no andamos

con cuidado, si no desconfiamos de las palabras, procurando ir tras ellas a las cosas mismas, los nombres se nos convierten en *máscaras* que, en vez de hacernos, en algún modo, presente la cosa, *nos la ocultan*»¹⁷⁷. (Subrayados míos.) De ahí que el «hablar» —que, necesariamente, se atiene a palabras— no es algo que pueda hacerse «*en serio*»: «Si se quiere, de verdad, hacer algo *en serio* lo primero que hay que hacer es callarse. El verdadero saber»... «es mudez y taci- turnidad. No es como el hablar algo que se hace en sociedad»..., sino «que únicamente pulsa en la soledad». Los nombres transportan, en efecto, «las ideas vulgares, tópicas, recibidas» sobre las cosas, que las *enmascaran*, que se interponen entre ellas y nuestra mirada como «una costra, un velo o cobertura» que *nos las oculta*. Es menester, pues, para tomar contacto con la cosa *misma*, para verla en su *verdadero* «aspecto» —en su *verdad*—, (para ver «en cueros, desnuda, patente, la realidad misma»), arrancar esa *costra*. Y eso es pensar, cuando el pensar es auténtico: «*algo así como* un desnudar, descubrir, quitar un velo o cubridor, revelar (desvelar), descifrar un enigma o jeroglífico» (la palabra o concepto es solo símbolo, *cifra*). «Esto es literalmente lo que significaba en *la lengua vulgar* el vocablo *a-létheia* —descubrimiento, patentización, desnudamiento, revelación»¹⁷⁸. (Recuérdese lo dicho, a este propósito, en el comentario a las *Meditaciones*.) Esto es también lo que llama Ortega buscar el «nombre primigenio», «auténtico», «poético» o creador, de las cosas, es decir, tomar contacto con lo que la cosa era en su *status nascens*, cuando se la *vio* y *nombró* por primera vez. Y esta es la operación que él lleva a cabo en este libro con la realidad «*filosofía*», cuyo nombre *auténtico* resulta ser precisamente *alétheia*.

No es necesario ponderar la importancia de este texto de Ortega para nuestro tema, y especialmente para la relación entre *perspectiva* y *verdad*, en su doble aspecto de *alétheia* y de *soledad*. (En los dos últimos capítulos del texto principal se hizo su extensa exégesis.)

* * *

Señalemos las ideas de más interés para el tema general aparecidas en esta *Séptima etapa*:

a) Dos nuevos *tipos* de perspectiva vital —adscritos a distintas épocas históricas—: la «corporalista» y la «espiritualista». (En rigor,

serían reductibles a algunos de los señalados en la nota 45, pero el estar referidos a épocas y no a individuos permite considerarlos, al menos, como variedades nuevas) (*Para la historia del amor*).

b) Se reitera la importancia esencial de la función selectiva de la atención en la constitución de la perspectiva, subrayando la paradoja de que todo *ver* algo es *eo ipso* un cegarse para lo demás. La acomodación de la mirada —visual o mental— al objeto que quiere ver va, pues, regida por «la acomodación atencional de nuestra conciencia entera, órgano integral de la percepción», o, dicho de otro modo, que toda visión —física o intelectual— va regida por una previsión o «preferencia anticipada», por «un sistema previo de intereses, de aficiones», en suma, por el «*a priori* cordial» u *ordo amoris*: «las raíces de la cabeza están en el corazón». Habría que invertir el viejo apotegma y decir: *Nil cognitum quin praevolitum*. Tres espectadores con distintos sistemas de intereses, colocados ante el mismo paisaje ven, «en rigor, tres paisajes diferentes», *aunque los situemos en el mismo lugar del espacio*, porque su atención hará presa en distintos elementos del paisaje. El conocimiento, pues, es en nuestra vida algo periférico y subordinado a ese fondo irreductible de las estimaciones o preferencias profundas que es «lo más individual de cada uno», lo único que propia y originariamente merece el nombre de *destino*, y en el cual estamos solos. (*Dios a la vista, Corazón y cabeza.*)

c) Se describen dos tipos de perspectiva incompleta o «mutilada»; la del «paisaje agnóstico» y la del «gnóstico» (*Dios a la vista, Revés de almanaque*).

d) Más precisiones sobre la visión histórica «en profundidad» y su relación con la «ley de acomodación», y distinción entre la perspectiva temporal de la Historia y la del recuerdo personal (la primera, en cuanto «reconstrucción intelectual» del pasado, es *irreal*) (*Espíritu de la letra*).

e) Aparece el concepto de «*perspectiva moral*», y se muestran dos de ellas, según el «volumen» de las almas: la «óptica del magnánimo» y la del pusilánime (*Mirabeau o el político*).

f) Se postula la articulación de la perspectiva individual con las que resultan de los tres grados de la convivencia, o «transcendencias»: la «interindividual», la «social» y la «histórica» (*La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la Historiología, Prólogo a una edición de sus obras*).

g) Se hace ver con abundancia de datos descriptivos el carácter «múndico» de toda perspectiva real, carácter que se resume en la siguiente «ley general»: «*presente algo, está siempre compresente el mundo*». La razón de ello es que toda cosa es sólo fragmento que nos remite a otra que la completa, y esta a otra, y así sucesivamente, lo que se podría formular en otra ley que llamaríamos «ley de la *conexión* o *complicación* universal». Pero, además, para que la «perspectiva del mundo» sea verdaderamente *completa* necesita un «último plano» trasmundano: el del *ser fundamental* o plano de lo divino; porque el mundo tampoco se basta a sí mismo, también es, en definitiva, fragmento. Esta es la *perspectiva básica de la vida* y, en el orden intelectual, esta es también la perspectiva de la filosofía. Frente a ella, la perspectiva de la ciencia es incompleta, por carecer de ese último plano. De ahí que la perspectiva científica sea siempre insuficiente para el hombre, que no puede contentarse con un «paisaje mutilado», que *necesita* una «perspectiva íntegra» —y ahí está la última razón de una serie de diferencias esenciales entre el saber filosófico y el saber científico, entre ellas las dos fundamentales que Ortega llama *autonomía* y *pantonomía*, propias del primero y que faltan en el segundo—. Se insiste también en la radicalidad y primacía de la «perspectiva vital» con respecto a las demás, y especialmente a la intelectual. (*¿Qué es filosofía?*)

h) Nuestro cuerpo desempeña un papel decisivo en la constitución de la perspectiva, tanto *externa* como *interna*. (*La percepción del prójimo.*)

i) Un paisaje —por tanto, una perspectiva— es un *organismo*: las «cosas» que en él hay «son sus órganos y ejercen funciones intransferibles». (*Intimidades.—La Pampa..., Promesas.*)

j) Lo que determina en última instancia la diversidad irreducible de las perspectivas de los distintos hombres es el destino individual. Pero no hay que olvidar que el *destino* no es algo exclusivamente interior a mí, sino que de él forma parte esencial la «situación», el *situs* que inexorablemente ocupo en el mundo espacio-temporal, por tanto, mi *circunstancia* —«yo soy yo y mi circunstancia»—. Ahora bien, no hay dos situaciones iguales. «La disposición de las cosas en torno»... «responde de modo distinto al diferente destino íntimo» de cada cual. «Yo soy una individualísima presión sobre el mundo» —es decir, que en lo que *yo soy* entra necesariamente el mundo—;

y a su vez, «el mundo es la resistencia no menos determinada e individual a aquella presión» —es decir, que en lo que el mundo *es*, entro necesariamente yo—. Pero la presión que yo soy no se ejerce sobre cualquier parte del mundo, sino sobre la que inmediatamente me rodea, sobre mi circunstancia inmediata —recuérdese: «la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre». El «destino íntimo» no es, pues, sólo íntimo a mí, sino también íntimo a mi circunstancia o, en una palabra, íntimo a mi vida. La vida del hombre «no pasa dentro de él». El punto de vista «verdaderamente *interior*» es el de la vida. La perspectiva real no es, por tanto, *subjetiva*, sino precisamente *vital*, circunstancial. A ella colaboran con igual originalidad el *yo* de cada cual y su mundo o circunstancia. El «punto de vista», precisamente por ser *mío*, pertenece a la realidad —pues la realidad, se entiende, la radical, es mi vida—. El destino individual, lejos de encerrarme y confinarme dentro de mí, me extravierte o *proyecta* sobre lo real; es, en rigor, aun referido a mí, solo *proyecto* o *programa*. Por eso, propiamente, no hay perspectiva *de* la vida, sino que la vida *es* perspectiva. «Lo que verdaderamente hay» —a saber, la vida— «es lo que integra el destino». De ahí, la siguiente ecuación: «vida» = «perspectiva» = «destino». Ello no impide, antes bien, impone, el que la perspectiva *vital* se ordene a partir del fondo mismo de nuestro ser, «desde» nuestro «fondo insobornable» —que es lo que radicalmente somos como «centro», esto es, «*desde* nuestro inexorable, irrevocable destino», y que, por tanto, su «plano» más *próximo* corresponda a las cosas más íntimamente ligadas a ese «centro cordial». Por eso es un «error de perspectiva» el que comete el intelectualismo al «pretender que vivamos *desde* nuestras ideas y no *desde* nuestro ser». La perspectiva «intelectual» es siempre, más o menos, irreal, derivada, subordinada y periférica, en relación con la perspectiva *vital*. (*Goethe desde dentro.*)

k) Pero no por ser derivada y periférica deja de ser necesaria *ia* y esencial a la vida. «Saber a qué atenerse» sobre las cosas, «interpretarlas» de alguna manera, es una forzosidad, una función primaria del vivir, justamente porque el vivir es radicalmente *problemático*. Por eso, una cierta perspectiva intelectual va inserta siempre en la perspectiva *vital*, es parte de ella. Eso mismo que llamamos «mundo» o «universo» es ya interpretación, conjunto de convicciones o soluciones, «plan de atenuamiento» u orden introducido por nosotros —0

por los otros hombres que nos precedieron en la existencia— en el caos primigenio, hecho de puros problemas, en que consiste en un principio el humano vivir y, por tanto, la circunstancia. Pero ni el caos es nunca absoluto —no habría entonces vida posible— ni el mundo es nunca totalmente firme y seguro (lo sería si la perspectiva intelectual fuese la primaria y se bastase a sí misma); antes bien, se abren en él continuamente simas de problematismo. La perspectiva vital es así, siempre, en una u otra medida, una *perspectiva de problemas*. «En una u otra medida», porque, en efecto, esta «medida» nunca es la misma, siempre es cambiante; la índole y orden de los problemas es la raíz del dinamismo de la perspectiva vital. O, dicho de otra manera: la tensión *dramática*, el margen de incoincidencia entre la perspectiva intelectual —siempre sometida a caducidad— y la perspectiva total de la vida, en que va inserta, determina la «perspectiva de problemas» en cada momento y es la esencia misma del dinamismo vital. Ese dinamismo tiene, en efecto, una consistencia, una estructura precisamente *dramática* —la de la vida—, porque *la perspectiva intelectual siempre es necesaria y nunca es suficiente*.

(Estoy usando ahora el término «perspectiva intelectual» en un sentido deliberadamente amplio, que incluye no sólo el mundo de las «ideas», sino también el de las «creencias», por cuando alguna vez fueron éstas también «fabricadas» o «construidas» por el hombre, es decir, fueron «ideas».) Los cambios en la *perspectiva de problemas* —y, consiguientemente, en la perspectiva vital total y en la intelectual— obedecen, al menos en una de sus dimensiones decisivas, a una ley histórica de periodicidad que es la de los «quince años» o de las generaciones, ya se trate de cambios en el mundo o de cambios de mundo. Pero como en todo momento conviven polémicamente tres perspectivas generacionales distintas, la tensión y dinamismo de la perspectiva individual se complica con la tensión y dinamismo «históricos» —cuyo sujeto es la generación, en la que el individuo va inmerso—. (En torno a Galileo.)

l) De todas las perspectivas que llamamos «abstractas» la que más volumen ocupa en la vida del individuo es la generacional. (*Ibid.*)

m) La «perspectiva de problemas» que es toda vida humana se organiza a partir de un *problema fundamental*, «sustancial», «originario» —del que los demás serían meras particularizaciones o, si se quie-

re, derivaciones—: el de *coincidir conmigo mismo* (ser fiel a mi propio punto de vista, a mi destino personal). (*Ibid.*)

n) Se describen dos tipos de perspectiva vital, según la *normalidad* o anomalía con que se plantee —y, relativamente, se resuelva— ese problema radical: la perspectiva —normal, sólita— de la «vida con sentido» y la anormal de la vida sin él (perspectiva del «desesperado», típica de las crisis). La primera se define como una estructura de interna justificación. (*Ibid.*)

o) En toda perspectiva la claridad se pierde en razón de la distancia. (*Ibid.*)

p) La perspectiva temporal —«histórica»— ha de verse en movimiento, sucediéndose unas formas a otras, «genéticamente» (*Guillermo Dilthey y la idea de la vida; Prólogo a la «Historia de la Filosofía» de Emile Brehier*).

q) «El único punto de vista que no es particular y relativo es el de la vida» —los demás son interiores a él y especializaciones suyas—. (*Ideas y creencias.*)

r) Los «mundos» del conocimiento, de la religión, de la poesía, etcétera, son mundos «interiores» —en cuanto que son «obra de nuestra fantasía»—, y «son encajados por nosotros dentro del mundo real o exterior, formando una gigantesca articulación» (cuyo orden de colocación o perspectiva varía). (*Ibid.*)

s) Los hechos históricos tienen un «espesor temporal». (*Un rasgo de la vida alemana.*)

t) No se puede ver bien, entender bien, nada, y especialmente nada «humano», si no es insertándolo dentro de la perspectiva dinámica de la vida en que brotó —es decir, «reviviéndolo», viéndolo en su *status nascens*—. (Visión «concreta» frente a visión «abstracta».) (*Prólogo a la «Historia de la Filosofía» de E. Brehier; Papeles sobre Velázquez y Goya.*)

u) La realidad presenta diferentes caras o «aspectos», «según desde dónde y cómo se la mire», y esos «aspectos» son en principio inagotables y gozan de *contigüidad*, de suerte que para ver —o pensar— una cosa es menester ir tomando de ella series de «vistas» sucesivas y contiguas, es decir, ir variando el «punto de vista» guiados por los «aspectos» de la cosa misma, cada uno de los cuales nos consigna o remite al siguiente con la interna e incontrastable necesidad que brota de la estructura misma de lo real (como, cuando queremos «ver una

naranja» entera, nos vemos obligados a ir girando en torno de ella y sumando las «vistas» de los sucesivos hemisferios que nos va presentando). Esa sucesión continua —o mínimamente discontinua, puesto que cada «vista» es un *paso* y, por consiguiente, una parada— y articulada de «vistas», en la que a cada «vista» corresponde un «aspecto» real, es lo que se llama, en el orden del pensamiento, una «serie dialéctica». Y al nexo de necesidad —que lo es también de *evidencia*—, a la articulación entre cada «vista» y la siguiente, lo llamamos nexo de *complicación* o de *síntesis* («complicación», porque cada «vista» o «aspecto» lleva al siguiente, exige el siguiente, compele hacia él y se *completa* con él; «síntesis», porque cada vista se incorpora o *une* a la anterior y a la siguiente, de modo que todos los «aspectos» van siendo «integrados» en una visión que tiende a ser *total*). Los «aspectos» pertenecen a la cosa, y, en cuanto son ellos los que conducen la mirada, se puede decir que «es la cosa el maestro del hombre»; pero, por otra parte, no hay «aspecto» sin mirada: aquél es la *respuesta* de la cosa a esta, de modo que en el «aspecto» colabora también el mirar, y, por tanto, aunque él es *de* la cosa, «es inseparable del vidente». Todo aspecto requiere así un *punto de vista determinado* en el cual se constituye. Podríamos decir quizá que, iniciada una «serie», cada variación del «punto de vista» dentro de ella es reclamada por la cosa, pero el «punto de vista» inicial puede ser elegido por el vidente. Por ejemplo, sobre cada cosa caben distintas series de «vistas» según la *distancia* a que nos coloquemos de ella. Claro que el buen *método* (por ejemplo, el «de Jericó») requiere no sólo el orden riguroso de las «vistas» dentro de cada serie, sino también un orden de las series mismas. Puede ocurrir, sin embargo, que yo *no quiera* seguir el «buen método», ni aun siquiera un «método», porque no me interese la ocupación intelectual. Pero aun interesándome, y, por tanto, decidido a someterme a las exigencias de la verdad, mi «puntos de vista» y, consiguientemente, mis «series» nunca coincidirán exactamente con los de otro contemplador —si bien me será menester, para organizar mi propia perspectiva intelectual, contar con las de los demás y articularla con ellas—. (*Origen y epílogo de la filosofía.*)

v) Lo que aquí se llama «vista» es lo que en el vocabulario filosófico tradicional se denomina «idea» o «concepto». Ahora bien, las ideas o conceptos van vinculados a *nombres* —el pensar es «lógico»,

locuente o decidor— y los nombres o palabras son normalmente portadores de ideas o «interpretaciones» tópicas, recibidas, inevidentes; es más: suelen ser mero símbolo o *cifra* de las cosas. De este modo, sirven para enmascarar, encubrir u ocultar la cosa misma, colocándose *sobre* ella como una *costra*, *capa* o *velo*. De ahí que la primera exigencia metódica para *ver* la cosa en su *verdadero* «aspecto», en su *verdad*, sea una tarea de remoción y limpieza de *interpretaciones*, de *desciframiento*, de *desvelamiento* o *desencubrimiento*, de *patentización* o *revelación* (*alétheia*). Y en esa tarea la operación fundamental consistirá en lo que podría llamarse la «liberación de los nombres», ya que «el nombre es la forma de la relación distante, radicalmente distante, entre nuestra mente y las cosas». (Otro aspecto de esa operación es lo que en otro lugar llamará Ortega la búsqueda del «*étymon*» y aquí la búsqueda del nombre «auténtico» o «poético», la cual podríamos denominar también la búsqueda del nombre «*propio*», es decir, del correspondiente a nuestra *propia* visión de la cosa, todo lo cual supone un previo quedarse *a solas* con la cosa, sin nombre alguno interpuesto entre ella y nosotros, en el momento «inefable», «silencioso», de su *revelación*.)

Notas esenciales

56. Nuevos tipos de perspectiva *vital*: la «corporalista» y la «espiritualista»; la «agnóstica» y la «gnóstica» (éstas, como ejemplos de perspectivas «mutiladas»); la «normal» o habitual y la de «la vida sin sentido» o del «desesperado» (según su estructura «justificativa», o también según la función de «autenticidad» o de «coincidencia consigo mismo»).

57. Distinción entre la «perspectiva temporal» reconstruida intelectualmente por la Historia (que es «irreal», abstracta) y la del «recuerdo personal» (que es viva y concreta).

58. «Perspectiva moral». Se indican dos tipos: la del «magnánimo» y la del «pusilánime».

59. Distinción entre la «perspectiva básica de la vida» (completa) y la de la ciencia (incompleta, «mutilada»). Y, en el orden intelectual, entre ésta y la de la filosofía (que reproduce, en el plano intelectual, la de la vida).

60. «Perspectiva de problemas». Es la misma perspectiva *vital*

considerada bajo el aspecto de su mayor o menor «inseguridad», y depende del problema «sustancial», «originario» de la «coincidencia consigo mismo». Toda perspectiva real es «problemática».

61. Los «mundos interiores» —del conocimiento, de la religión, de la poesía, de la *sagesse*—son otras tantas «perspectivas» particulares —e imaginarias— que se articulan dentro de la perspectiva real (otra vez tendríamos la noción de «perspectiva de perspectivas»).

62. Se reitera el carácter «selectivo» de la perspectiva por la función esencial de la *atención*. (Referencia a las notas 10 y 53.)

63. Se precisan las condiciones de la «ley de acomodación»: la acomodación de la «mirada» —física o intelectual—va regida por «la acomodación atencional de la conciencia entera», es decir, por una ley de «preferencia anticipada», por un «*a priori* cordial». Se aplica también la «ley de acomodación» a la visión histórica «en profundidad» y se muestra el efecto de sus «errores». (Referencia a la nota 51 y a la anterior.)

64. Nueva afirmación de la primacía de la «perspectiva afectiva»: «las raíces de la cabeza están en el corazón». (Referencia a las notas 14, 32, 44 y 46.)

65. Sobre la *articulación* de las diversas «perspectivas» —además de lo implicado en la nota anterior—, tenemos las siguientes puntualizaciones:

A) La perspectiva intelectual es «periférica», «irreal», «derivada» y «subordinada» a la perspectiva *vital* y al «fondo insobornable».

B) Pero su papel es esencial para la constitución de la perspectiva *vital* —dentro de la cual va montada, como una *parte* suya— y para su dinamismo: *siempre es necesaria y nunca es suficiente* (es exigida por la condición radicalmente *problemática* del vivir).

C) Mi perspectiva intelectual va siempre articulada con las de los demás, *de hecho*; y *debe irlo*, además, normativamente, «metódicamente».

D) La perspectiva *individual* se articula con las de la *convivencia* «interindividual», «social» e «histórica».

E) Todas las perspectivas *particulares* son interiores a la de la *vida* y especializaciones suyas.

F) Todas las perspectivas *imaginarias* o «mundos interiores» (la «intelectual» es una de ellas) se articulan dentro de la perspectiva *real* o «exterior» en ordenaciones variables —por lo que se puede

hablar quizá de la perspectiva *real* como de una «perspectiva de perspectivas».

(Sobre articulación de las perspectivas *vid.* también notas 14, 32, 46, 47, y ahora las notas 61 y 64.)

66. Perspectiva y *destino*. El *destino individual* determina la perspectiva. La perspectiva *real*, *vital*, primaria, irreductible, se identifica con el *destino personal*. En él está la última raíz de la *intransferibilidad* de la perspectiva individual, de su índole *proyectiva* y de la *soledad*, así como de su carácter *ético* o *misivo*, en relación con su dimensión *veritativa*. (Relaciónese con las notas 9, 23, 27 y 34.)

67. Se concreta el carácter «*múndico*» o «*universal*» de toda perspectiva real en dos *leyes generales*:

1.^a «*Presente algo, está siempre compresente el mundo.*»

2.^a Toda cosa está en *conexión* o *complicación* inmediata con otra u otras, y mediata con todas las demás.

(Referencia a las notas 1, 18 y 25.)

68. El carácter «*múndico*» de la perspectiva no basta para que esta sea *completa*: el «mundo» remite a un «*trasmundo*», último «*plano*» de la perspectiva: el del «*ser fundamental*» o plano de lo divino. (Referencia a las notas 8, 19, 37, 52 y todas las que hacen mención de las perspectivas «*mutiladas*».) Esta es la *perspectiva básica de la vida*.

69. Una perspectiva es un *organismo*: las cosas, los planos —y aun el *horizonte*— *funcionan* dentro de ella como *órganos*. (Relaciónese con las notas 20, 23 y 54.)

70. Se consigna la *actividad* del yo (presión sobre el mundo) y la *reactividad* de la circunstancia (resistencia, «*respuesta*» a mi «*presión*») en la constitución de la perspectiva *real*.

71. Se destaca el carácter «*objetivo*» de la perspectiva *vital*. El «*punto de vista*» pertenece a la realidad. Por otra parte, la vida «no puede ser mero objeto», no «*tolera* ser contemplada desde fuera».

72. Toda perspectiva real tiene una estructura «*justificativa*». (Referencia a las notas 23, 34 y 56.)

73. *Movilidad*, «*dinamismo*» de la perspectiva.—Toda perspectiva real tiene una estructura *dramática*. La condición más genuina del dinamismo vital es precisamente su «*dramatismo*». (Relaciónese con las notas 16 y 65, B.)

74. *Movilidad*, «*dinamismo*» de la perspectiva.—La tensión y dinamismo de la perspectiva individual se complica con la tensión y

dinamismo «histórico», según la «ley de las generaciones». (Referencia a las notas 16, 35 y 73.)

75. *Movilidad, «dinamismo» de la perspectiva.*—El dinamismo de la perspectiva temporal —«histórica»— es el de una sucesión «genética» de formas. (Las mismas referencias de la nota anterior.)

76. *Movilidad, «dinamismo» de la perspectiva.*—La «visión» adecuada de cualquier hecho humano exige sumergirlo en la perspectiva dinámica de la vida en que brotó.

77. *Movilidad, «dinamismo» de la perspectiva.*—La realidad, cualquier realidad o «cosa», exige ser vista en perspectivas cambiantes, sucesivas y contiguas (en «series» de «vistas» sucesivas). (Las tres últimas notas, y más especialmente las dos últimas, se refieren al método.)

78. *Ley:* En toda perspectiva la claridad está en razón inversa de la distancia.

79. Entre las perspectivas «abstractas» corresponde un lugar preeminente a la *generacional*. (Referencia a la nota 37.)

80. El único «punto de vista» que no es particular y relativo es el de la vida. (Complemento de las notas 61 y 65, E.)

81. *Distancia.*—«El nombre es la forma de la relación distante, radicalmente distante, entre nuestra mente y las cosas.» (Referencia a la nota 28.)

82. *Perspectiva y verdad.*—Cuando el «punto de vista» es adecuado, lo que vemos es real, es *verdad*. Pero lograr el «punto de vista» adecuado es laborioso y requiere un *método*. Parte esencial de éste consiste en la remoción de todo lo que se interpone entre la realidad misma y nuestra mirada, nuestra mente, y en primer lugar los *nombr*es, *ideas* o *interpretaciones* que encubren aquella (*alétheia*). (Referencia a las notas 9, 21, 26, 30, 31, 38, 51, 55 y 66.)

No aparece en esta etapa ninguna *nueva* «instancia de complejidad» de la perspectiva; todos los principios de complicación que en ella figuran son reductibles a alguna de las «instancias» ya consignadas en etapas anteriores; lo único que se hace es precisar más la forma o formas concretas en que dichos modos de complicación pueden tener lugar. Quizá lo referente a los «mundos interiores» como perspectivas «imaginarias» articuladas dentro de la *real* (notas 61 y 65, F) pudiera ofrecer alguna duda acerca de si se trata o no de una

«instancia» nueva; pero pronto advertimos que es reductible a las *Novena y Décima* —como lo referente a la articulación de las diversas perspectivas «abstractas» con la individual es reductible a la *Quinta*, y las complicaciones derivadas del «dinamismo» de la perspectiva lo son a la *Séptima*. Y algo semejante se puede decir con respecto a los principales «problemas» que suscitan los textos examinados, si bien aquí surgen algunas nuevas cuestiones que convendrá señalar.

Problemas planteados por la nota 61.—Aunque hemos considerado los llamados «mundos interiores» como otras tantas «perspectivas» particulares, no está del todo claro en qué sentido lo sean. No es dudoso que el «mundo» del «conocimiento» coincida con la «perspectiva intelectual», pero ¿qué hacer con los de la «religión», la «poesía» y la «experiencia de la vida»? En parte se entrecruzan con la «perspectiva estimativa». Pero si dividimos esta en perspectivas parciales correspondientes a los distintos órdenes de valores, es evidente que faltan algunos y que la poesía solo representa una sección entre los «estéticos». Además, ¿en qué orden alojar la «experiencia de la vida»? ¿No estaría mejor dentro del «mundo» del «conocimiento»? No se trata, pues, aquí de tales correspondencias. Lo que interesa a Ortega en esa enumeración es que, efectivamente, sean «mundos», es decir, concepciones o interpretaciones generales *del mundo*. Esto es lo que tienen de común los cuatro y lo que falta, en cambio, a las demás «perspectivas parciales», de modo que si de aquellas se puede decir que son *particulares* (en cuanto que ninguna de ellas es exclusiva y que todas se integran dentro del «único punto de vista que no es particular», que es el de la *vida*), no sería apropiado llamarlas «parciales» en el sentido en que lo son las otras, puesto que todas ellas encierran una intención de «totalidad» —esto aclara también que bajo la expresión «mundo del conocimiento» Ortega está pensando en la filosofía y no en la ciencia (a pesar de que hable del «mundo científico»), cuya perspectiva es «parcial» por definición. Se plantea entonces, en primer lugar, la cuestión de cómo compaginar, dentro de la perspectiva *vital* única, estas cuatro visiones de totalidad (cuestión general que encierra toda una serie de problemas especiales, como son los de las relaciones entre filosofía y religión, filosofía y arte, etc.).

En segundo lugar, como hay una ordenación de esas distintas «pers-

pectivas» totalitarias dentro de cada «perspectiva vital» individual —ordenación que varía de unos individuos a otros—, de manera que una de ellas nos parece la «más próxima a la realidad» y sobre ella «van montadas las demás», surge otra vez la cuestión —ya planteada en otros contextos— de cómo entender la noción de «perspectiva de perspectivas», cuestión que aquí tiene una inflexión diferente a la de aquellos contextos. (Vid. *Décimo orden de problemas*.)

En tercer lugar, todos esos «mundos» o perspectivas son imaginarios. Esto nos obliga a retrotraernos al *Noveno orden de problemas*, para hacer ver que aquí se trata de algo distinto, porque también es distinto el concepto mismo de «lo imaginario» que allí y aquí emplea Ortega. Recuérdesse que allí —en *Verdad y perspectiva*— por «lo imaginario» se entendía el «ensueño», el mundo de las «cosas deseadas» y se hablaba de ello como de un «plano» que entra en «toda perspectiva completa»; lo «imaginario» se oponía a la «noción clara». Es decir, se trataba allí, más o menos, en cuanto a su extensión, del concepto usual de lo imaginario o fantástico. Aquí, en cambio, ese concepto se ha ampliado hasta hacer entrar en él incluso el mundo entero del conocimiento —que no es de distinta sustancia que el mundo poético—. No se puede hablar aquí, por tanto, de un nuevo «plano» o «dimensión» de la perspectiva, como allí hacíamos —aunque ya entreveíamos que si se hablaba de ello habría que hacerlo en un sentido distinto al de las demás «dimensiones» de la perspectiva, y que en cierto modo las envolvía a todas. Pero hecha esta salvedad (es decir, la inclusión dentro de lo «imaginario» de la «perspectiva intelectual» o «mundo del conocimiento»), en rigor, el problema allí planteado subsiste, si bien con un grado mayor de radicalidad. Habría que formularlo ahora, como sigue: Dado que toda interpretación humana de la realidad es imaginaria, y dado que, por otra parte, la interpretación misma, el interpretar, «pertenece a la realidad» —y las distintas «perspectivas imaginarias» pertenecen a la «perspectiva real», la integran, de modo que no hay esta sin aquellas—, ¿cómo hay que entender concretamente la distinción entre «imaginario» y «real»? Es este un problema fundamental de la metafísica orteguiana, al que, naturalmente, no podemos ni asomarnos aquí. Pero ya se ve, solo con formularlo, que si el concepto de «imaginario» tiene en Ortega un alcance tan distinto del usual es porque también ha cambiado sustancialmente en él el concepto de «realidad».

Problema planteado por la nota 71.—Dice Ortega que la vida no puede «ser contemplada desde fuera», no puede «ser mero objeto». Pero en *Verdad y perspectiva* decía que lo que se proponía ver «es la vida según fluye ante él», que el tema por excelencia de la teoría es la vida. A primera vista parece una contradicción. No lo es, sin embargo, porque Ortega no dice que la vida no pueda ser contemplada *en absoluto*, sino *desde fuera* de ella; ni dice que no pueda ser *en absoluto objeto*, sino *mero objeto*, es decir, *sólo* objeto. Ni en *Verdad y perspectiva* afirma que se proponga ver la vida *desde fuera* de ella y como puro objeto, sino precisamente «*desde su corazón*», siendo fiel a su «perspectiva particular» y haciendo entrar en ella incluso lo que haya de «ensueño», etc. Justamente el no poderse ver la vida saliéndose de ella, y el ser la vida, como realidad radical, el tema por excelencia de la filosofía, son los dos hechos que hacen imperativo para Ortega el perspectivismo y la idea de la razón vital, idea que consiste, como sabemos, en entender el pensamiento como una función de la vida.

OCTAVA Y ULTIMA ETAPA

De Origen y epílogo de la filosofía (1943-1945) a El hombre y la gente (1949-1950)

En *Idea del teatro* (1946) Ortega vuelve a insistir sobre el «pensar dialéctico»: «Pensar dialécticamente» quiere decir que cada paso mental que damos nos obliga a dar otro nuevo paso; no uno cualquiera..., «sino otro paso determinado, porque lo visto por nosotros en el primero de la realidad que nos ocupa... nos descubre, queramos o no, otro nuevo lado o componente de ella»... «Es, pues, la cosa misma, la realidad misma..., quien va a guiar nuestros pasos mentales, quien va a ser nuestro lazarillo.» Y Ortega hace notar nuevamente que esta «*dialéctica real*» en que es la cosa misma quien va empujando al pensamiento y obligándole a coincidir con ella no se parece en nada al «ciego formalismo lógico» de la dialéctica hegeliana¹⁷⁹. Así como en *Origen y epílogo de la filosofía* aplicaba este método a la realidad «filosofía», aquí lo aplica a la realidad «teatro».

La idea de principio en Leibniz (1947).—Sobre el papel fundamental de la imaginación o fantasía en la constitución del mundo o los mundos y, en general, en la vida humana: «Merced a la fantasía —y conste que esta no consiste sino en «sensaciones liberadas»— puede el hombre fabricarse, frente al tejido de las cosas sensibles en que está prisionero, un mundo de cosas fantásticas o, dicho de otro modo, un edificio de fantasías organizadas en fantástico mundo. He dicho que puede fabricarse un mundo así, pero no es exacto; pueden fabricarse incontables mundos así, es decir, fantásticos. Las cosas sensibles en que está preso no constituyen un mundo. En rigor no son cosas, sino

«asuntos de la vida», articulados unos en otros formando una *perspectiva pragmática*. Se convierten en cosas cuando los libertamos de esa perspectiva y les atribuimos un *ser*, esto es, una consistencia propia y ajena a nosotros. Pero entonces se nos presentan como *siendo* en un mundo. No están aisladas»... «sin conexión»... «sino que forman un mundo que es ya pura fantasía, que es la gran fantasmagoría. Un mundo es, como tal, algo fantástico —quiero decir que no lo hay si no hay fantasía, que no nos es ni puede sernos dado como una cosa más—. Antes bien, las cosas nos son «dadas» en algún mundo. Si los animales no tienen mundo será no porque, como suele decirse, carezcan de razón y sean irracionales, sino porque carecerían de fantasía suficiente. Mas la fantasía tiene fama de ser «la loca de la casa», la facultad irracional del hombre. Tendría gracia que, apurando bien las cosas, resultase a la postre ser más definitorio del hombre su irracionalidad positiva o fantasmagorismo, que la llamada «racionalidad». Y ello porque resultase que ésta *supone* aquélla, es decir, que la razón no es sino un modo, entre muchos, de funcionar la fantasía»... «Lo urgente es advertir que aquellos mundos imaginarios pueden ser referidos a las cosas, o viceversa: éstas a aquéllos. Esta referencia se llama *interpretación*. Con lo que tenemos esto: el hombre es libre para interpretar las cosas en que fatalmente (no libremente) está inserto»¹⁸⁰. (El subrayado de la expresión *perspectiva pragmática* es mío.)

Se refiere más adelante Ortega a la *perspectiva filosófica*, para hacer ver que es la más verdadera, por ser la única entre las intelectuales que no es parcial: «por muy erradas que sus doctrinas sean, lo son en una perspectiva —la filosófica, que es radical en su método y universal en su tema— ya de suyo más verdad que cualquiera no filosófica, es decir, parcial e intramundana. Más aún: esas filosofías son ya logro desde su primer paso; ya el iniciar la actitud, la óptica filosófica y «salirse del mundo recibido» y mecánicamente aceptado, el mundo lugar-comunista, es comenzar a hallarse en la verdad»¹⁸¹. Y todavía, después: «Muy especialmente es la filosofía lo contrario de todo provincianismo, porque consiste, quiera ella o no, en una perspectiva radical por su método y universalísima por su tema. Todas las demás perspectivas humanas son parciales y su «modo de pensar» o de sentir o de ser es un provincianismo del pensar, del sentir y del Ser»¹⁸².

Hablando de lo fenoménico en Leibniz escribe: «Lo fenoménico es la representación que el sujeto tiene de la auténtica realidad. Esa

representación es confusa y, por ello, irreductible al cabo al logicismo. Es la «perspectiva» en que la realidad se le presenta y en cuanto «perspectiva» algo a la vez subjetivo y *fundado*, esto es, motivado en la realidad misma»¹⁸³.

En *Una interpretación de la Historia Universal* (En torno a Toynbee) (1948-1949) esboza Ortega un tema que encuentra amplio desarrollo en *El hombre y la gente*: la estructura del mundo, de «nuestro mundo» —tema iniciado en las *Meditaciones del Quijote*, tocado de pasada en otros textos y abordado ya con más extensión en *¿Qué es filosofía?* La *lejanía* tiene en la vida del hombre un papel contradictorio, paradójico, pues el «aquí», lo próximo e inmediato, no es lo primero para él; como no hay derecha sin izquierda, no hay «conciencia de un «aquí» si no se tiene al mismo tiempo la conciencia de un «allí». Consecuentemente, para que el hombre pueda sentirse estando «aquí» necesita inevitablemente, en algún modo o en algún sentido, estar al mismo tiempo, a la vez, allí». De modo que «lo próximo, el objeto que vemos en nuestra inmediatez, se nos presenta desde luego destacando sobre un fondo de otras cosas más distintas; esto es, sobre el fondo de un horizonte»; en definitiva, se nos presenta «como la porción más próxima de una realidad mucho más amplia que hay tras y en torno a ella, a saber: como un lugar del inmenso mundo, que es el más vasto horizonte»¹⁸⁴. Ortega repite el ejemplo de *¿Qué es filosofía?*: «esta sala» donde estamos y el terror que sentiríamos si al salir» de ella «hallásemos que»... «fuera no había nada, que este espacio y realidad eran todo; en suma, que no había un «allí». Esto demuestra que nuestra conciencia de estar «aquí» implica y requiere la conciencia previa de ese remoto horizonte y, por tanto, que en verdad estamos primero en la gran lejanía que es el mundo, en el «allí», y de ella venimos incesantemente a hacernos cargo de lo próximo y a sentirnos «aquí»¹⁸⁵. Ese es el «carácter contradictorio» «la esencial paradoja del aquí» y del «allí», un carácter que «hace del espacio y la distancia una dimensión dolorida, dilacerante del humano vivir». Porque aunque «mentalmente estamos en todas partes»..., «nuestro cuerpo nos retiene y encadena en un sitio, nos localiza y sitúa. Cualquiera que sea el lugar preciso en que estemos, estamos incesantemente viniendo a él desde el horizonte, desde la gran lontananza del mundo. Esto significa que si estamos aquí es porque hemos renunciado, de

grado o por fuerza, a estar en otros sitios, ahora distantes y que ahora son un «allí». El «aquí» es «una amputación permanente de nuestra propia vida, una negación de sus otras posibilidades», nuestra «servidumbre de la gleba». Y como al estar «aquí» materialmente el hombre «está, en realidad, volviendo siempre del universo»..., «trayéndose siempre dentro la presencia de ese Universo»... —que es lo que llama Ortega en otros lugares su *compresencia*—, resulta que «nuestro modo de estar en la lejanía y en el «allí» es un sentirnos separados de ellos, como desterrados de ellos»... «Tal vez podemos decir: el hombre está preso en el «aquí» y desterrado del Universo, que es su más auténtica patria»¹⁸⁶. Ahora bien, la emoción específica del destierro es «la nostalgia, que es un echar de menos la proximidad de lo distante». Una vez más la distancia aparece como algo *cualitativo* y vivido por el hombre; más que como una idea, como un «sentimiento».

Además de estas observaciones, formula Ortega en este libro tres condiciones para la constitución de una adecuada perspectiva intelectual —ya en general, ya en la ciencia o ya más especialmente en la historia—, que equivalen a otras tantas normas metódicas. La de carácter general se refiere también a la *distancia*, y ya la conocemos. «Desde mis primeros escritos —dice— he repetido con reiteración que llega a la pesadumbre la fórmula de que quien quiera ver bien un ladrillo necesita ver sus poros y, por tanto, acercarlo a los ojos, pero quien quiera ver una catedral no la puede ver a la distancia de un ladrillo. Nos lo exige el respeto de la distancia. Cada cosa nos impone una determinada distancia si queremos obtener de ella una visión óptima»¹⁸⁷. La segunda es como sigue: «El hombre de ciencia y, en especial, el historiador no puede escoger el punto de vista desde el cual mira, porque él pretende ver una realidad y es el formato de esta quien decide de aquel. De otro modo no verá una realidad, sino solo un fragmento arrancado a una realidad y corre el riesgo de describirnos una mano amputada, como si fuese un organismo. Es, pues, preciso no contentarse con una primera visión de las cosas ni con ese primer campo visual»¹⁸⁸. Se trata, pues, en otro respecto, del mismo principio de sumisión a las exigencias de la realidad, al imperativo de *«pensar con las cosas»*. Llama Ortega «provincianismo y pueblerinismo» a la óptica limitada que confunde la realidad misma, el mundo, con lo que de él, sin más, vemos; es decir, que confunde

«nuestro campo visual con la figura de la realidad, siendo así que «nuestro campo visual está casi siempre determinado por causas accidentales y, merced a ello, no coincide muchas veces con la extensión y formato de la realidad que queremos descubrir. Es preciso, pues, que, inversamente, obliguemos a nuestro campo visual a coincidir con el formato de la realidad y para ello tomemos las debidas precauciones»¹⁸⁹. (Recuérdese el mismo tema del «provincianismo» referido a la visión de la historia en *Las Atlántidas*.) Son siempre expresiones diferentes de la misma norma general, que exige ver cada cosa en su contexto o conexión real. Las diversas infracciones de esa norma son otros tantos modos de error por *abstracción*. No a otra cosa se refiere la distinción que hace Ortega en otro lugar de esta obra entre «verdad externa» —que es la noticia de un hecho cierto, pero más o menos aislado— y «verdad interna», que es la del hecho visto en la «perspectiva y estructura» de su contexto. Lo primero podrá ser erudición —que aquí, como en las *Meditaciones*, define Ortega como mero saber noticioso o acumulativo—, pero nunca será un saber orgánico y constructivo y, por tanto, nunca nos dará el *sentido*, la verdadera intelección de los hechos. La tercera norma, en fin, afecta a la visión de las cosas humanas: «toda realidad humana, por su historicidad, consiste en venir de algo pasado e ir hacia algo futuro», es decir, «que es una realidad sustantivamente móvil». No es que «sobre ser lo que ya es se mueva», sino que es sólo un «venir de» y un «ir hacia». Por eso el historiador no puede mirar su objeto «con pupila quieta» —porque al hacerlo lo *fija*, detiene o congela, y con ello lo *deshumaniza*—, sino que su pupila «tiene que moverse sin cesar, oscilando constantemente del pasado al futuro, del futuro al pasado»¹⁹⁰.

En *Meditación de Europa* (1949 y siguientes) se habla de la *profundidad* de la Nación y de la *superficialidad* de la *polis*; de la «perspectiva paradójica» del hombre gótico, etc.; pero, sobre todo, insiste Ortega en el tema de «la relación del hombre con el espacio», tal y como lo hemos visto enfocado en la obra anterior, es decir, en torno a las nociones «cerca-lejos». «El hombre está condenado a existir en cada momento desde un sitio. Esto trae consigo que el espacio sea originariamente para el hombre una cosa muy distinta de lo que es para el geómetra»... «En efecto, desde el sitio donde en cada momento estoy todos los demás sitios del mundo se organizan en una *perspec-*

tiva viviente, dinámica, de tensiones emotivas —la perspectiva cerca-lejos—. Lo que deseo, por ejemplo, está lejos, pero esta lejanía *no es una distancia geométrica, sino una distancia sentimental*, es un estirarse doloroso de mi ser hacia aquel lugar remoto. El echar de menos lo ausente, la nostalgia, ha sido una de las emociones más fértiles en la historia humana»... «Viceversa, algo que es peligroso o que detestamos está cerca y este cerca se mide por el anhelo de alejarnos de aquello, de huir...», «es decir, que el hombre no acepta la situación de las cosas en el espacio y tiende a negar la estructura de este».

«La razón de ello es que, si bien el hombre tiene que existir siempre desde un sitio determinado, su relación con este sitio no le es esencial ni constitutiva.» No le pasa lo que a cada especie animal o vegetal; no tiene, como ellos, un *habitat*, sino que «la tierra es inhabitable para el hombre. Este, para poder vivir en ella, necesita intercalar entre todo lugar terrestre y su persona creaciones técnicas que modifican el medio y gracias a ello lo adaptan a él»... «Está condenado a un espacio, pero es heterogéneo respecto de todo espacio»¹⁹¹.

El hombre y la gente (1949-1950) es el último texto que nos toca examinar, última «condensación» también, y una de las más importantes, de toda la doctrina de la perspectiva y final de su trayectoria entera. No es fácil la tarea de resumir todo lo que en esta obra hay de esencial para dicha doctrina, pues de las doce lecciones o capítulos que la integran¹⁹², seis de ellas (las II, III, IV, V, VI y VII, que suman un total de ciento cuarenta páginas) habría que tenerlas en cuenta casi completas. Como esto no es posible, habremos de resignarnos a perder una buena porción de ideas conexas con las más esenciales y, en rigor, necesarias para el pleno entendimiento de éstas, quedándonos sólo con las estrictamente imprescindibles para lograr el nivel mínimo de intelección a que aquí podemos aspirar, dadas la índole e intención de estos resúmenes.

La lección II está consagrada a una descripción de la vida humana, abundante en puntualizaciones sobre la noción de «circunstancia», todas ellas de gran interés para perfilar el concepto de «perspectiva vital»; pero aquí no podemos hacer más que nombrar las principales, a saber: su «multilateralidad», su «intransferibilidad», su «forzosidad», la equiparación en cuanto a su valor de realidad con la del hombre que en ella tiene que vivir, su carácter «foráneo» con respecto

a éste y, sobre todo, el modo *primario* y *auténtico* de realidad que las «cosas» tienen en ella, su *realidad radical*, es decir, anterior a todo lo que de ellas nos dicen las ciencias, teorías e interpretaciones intelectuales en general. «En ese plano previo y radical» las cosas son «puras referencias de utilidad hacia mí». Por ejemplo, la Tierra no es lo que nos dice la física, sino lo que «me sostiene», o «aquello que tal vez tengo que subir penosamente, porque es una cuesta arriba», o «que bajo cómodamente», si es cuesta abajo, o «que me distancia y separa lamentablemente de la mujer que amo», o «que hace que unas cosas me estén cerca y otras» lejos, «que unas estén *aquí* y otras *ahí* y otras *allí*, etc., etc.»¹⁹³. Es decir, «su *ser para* una utilidad nuestra», su ser «medios, instrumentos o, viceversa, estorbos y dificultades»; «*algo para*» o «*algo en contra* de nuestros fines», y no «*nada en sí*». En suma, «asuntos», *importancias*, *prágmata*. Mi relación con ellas será, pues, *pragmática*, y su conjunto no será propiamente un mundo de cosas, sino un «mundo de asuntos o *importancias*». «Trebejos», «chismes», «enseres», «deficiencias», «trabas», «fallos», son otros tantos nombres que convienen a esa primaria realidad de las cosas. Ortega volverá sobre esta idea en las lecciones siguientes.

Ya a partir de la lección III comienza el tema básico para nosotros: la descripción de la estructura de *nuestro mundo* (título de esta lección, pero cuyo alcance se extiende a varias otras). Se puede resumir en las siguientes cuatro «*leyes estructurales*» (Ortega las llama así, y explica por qué: porque «nos definen, no las cosas que hay en nuestro mundo, sino la estructura de este, por decirlo así, describen rigurosamente su anatomía»):

1.^a Ley de la *presencia* y la *latencia* (o de la *presencia* y la *compresencia*).

2.^a Ley del *horizonte*.

3.^a Ley de la *perspectiva*.

4.^a Ley de los *campos pragmáticos*.

Notemos que, aunque sólo en la tercera aparece la palabra «perspectiva», las cuatro se refieren a esta noción.

Advirtamos también que «mundo» se identifica por ahora con «contorno» o «circunstancia». Vamos a investigar —dice Ortega— la estructura «de ese contorno, circunstancia o mundo donde tenemos que vivir». (Más adelante distinguirá entre «contorno» y «mundo».)

Primera Ley.—Dice así: «el *mundo vital* se compone de unas po-

cas cosas en el momento *presentes* e innumerables cosas en el momento *latentes*, ocultas, que no están a la vista; pero sabemos o creemos saber —para el caso es igual— que podríamos verlas, que podríamos tenerlas en presencia»¹⁹⁴. (Subrayados míos.) Ortega se pregunta cómo me son dadas las cosas y pone dos ejemplos que ya nos son conocidos: el de la manzana —que es el mismo de la naranja de otros textos— y el de «este salón» en que ahora nos encontramos. En el primer caso sólo vemos en cada momento una parte de la manzana: aquella que, desde nuestro «punto de vista», nos es efectivamente *presente*; por tanto, «lo que se llama estrictamente ver, nadie ha visto nunca» una manzana, pues nunca nos es presente de ella más que una «cara» o «aspecto». —también usa aquí Ortega estos vocablos, como en *¿Qué es filosofía?*, aunque sin atender especialmente a ellos—. Si giro en torno a ella o la hago girar ante mí se me van *presentando* otras caras «en continuidad con la precedente», pero sólo la actualmente presente «*me es con radical evidencia*»; las otras, que conservo en el recuerdo, «sólo, y a lo sumo, con evidencia de segundo orden». Sin embargo, las recordadas las voy sumando a la *presente* de modo que «a la efectiva presencia de lo que sólo es parte de una cosa automáticamente se va agregando el resto de ella, del cual dijimos, pues, que no es presentado, pero sí *compresentado* o *compresente*»¹⁹⁵. En el segundo caso, lo que es *compresente* a la visión interna del salón es «el resto del mundo» o «universo» —como lo prueba el «*choc* de sorpresa y de terror» que sufriríamos si, al salir de él, viésemos que fuera no había nada— (se repite aquí la misma descripción y razonamiento que en *¿Qué es filosofía?*). En ambos casos *contamos con* eso que, «aun no estando a la vista, existe, *está ahí*», como una «posible presencia». Lo *compresente* nos es, pues, sabido en forma «habitual» —«con-sabido», como dirá Ortega en otros lugares—: un modo de «conciencia» que consiste en no tener conciencia *actual* de algo. Así, pues, «junto a la pareja de nociones *presente* y *compresente*» hay que distinguir esta otra: «lo que nos es *actualmente*, en un acto preciso, expreso, y lo que nos es *habitualmente*, que está constantemente siéndonos»..., «pero en esa forma velada, inaparente»..., «de la habitualidad»¹⁹⁶. Ortega subraya el carácter *potencial* de eso que llama *compresente* o «latente»: es «sólo lo que en cada instante no veo, pero sé que, o lo he visto antes o lo podría, en principio, ver después».

Segunda ley.—«El mundo en que tenemos que vivir posee siem-

pre dos términos y órganos: la cosa o cosas *que vemos con atención* y un fondo sobre el cual aquéllas se destacan»¹⁹⁷. (Subrayado mío.) Las cosas atendidas son como «un promotorio de realidad» que «el mundo adelanta a nosotros», y el «fondo desatendido actúa como un «ámbito» *en el cual* la cosa nos aparece. Ese fondo, ese segundo término, ese ámbito es lo que llamamos *horizonte*». Parece a primera vista una repetición de lo mostrado en el segundo ejemplo de la ley anterior, pero no lo es, pues allí se trataba sólo de la distinción entre *presente* y *latente*, y ahora, aclara Ortega, «me refiero sólo a lo visible y presente. El horizonte es también algo que vemos, que *nos es ahí*, patente», si bien «en forma de desatención»... *Más allá* del horizonte está lo que del mundo no nos es *presente* en el ahora, lo que de él nos es *latente*.

«Con lo cual se nos ha complicado un poco más la estructura del mundo, pues ahora tenemos tres planos o términos en él: en primer término la *cosa* que nos ocupa, en segundo el *horizonte* a la vista, dentro del cual aparece, y en tercer término el *más allá latente ahora*»... «Como se advierte, empieza a mostrárenos una diferencia en la significación de contorno y mundo que hasta ahora habíamos usado como sinónimos. *Contorno* es la porción del mundo que abarca en cada momento mi horizonte a la vista y que, por tanto, me es presente»... «Pero nuestro mundo contiene sobre éste, más allá del horizonte y del contorno, una inmensidad latente en cada instante determinado, hecha de puras compresencias»¹⁹⁸. El horizonte, pues, «es la línea fronteriza entre la porción patente del mundo y su porción latente.» Ortega hace notar que para hablar con todo rigor habría que decir: *Primero*, que el *contorno*, más que patente es «semi-patente», pues «las cosas presentes presentan sólo su faz, pero no su espalda» (que es sólo compresente). *Segundo*, que, al hablar de presencia, se ha referido, «para hacer el asunto más fácil..., sólo a la presencia visible de las cosas», porque «es la forma de presencia más clara»; pero que «esa expresión es inexacta», pues «lo que propiamente nos es presente no son las cosas, sino colores» y sus «figuras»; pero, además, hay otros muchos modos de presencia; por lo pronto, los correspondientes a las demás noticias «sensibles»: «durezas y blanduras», «resistencias», «olores buenos y malos», «rumores», «murmillos, ruidos, runrún, chirridos»..., «y así hasta once clases de presencia que llamamos «objetos de los sentidos». *Tercero*, que incluso el llamar a

eso «objetos de los sentidos» es ya una hipótesis —la implicada en la teoría de la sensación—, todo lo verosímil que se quiera, pero en definitiva solo probable y que presupone la «verdad firme» y originaria de la «maravillosa presencia» inmediata de las cosas, previa a toda «explicación» sobre ella. *Cuarto*, que hasta el decir esto es impropio, pues al hablar de «cosas» y al «decir que están ahí»... «subentendemos que no tienen que ver con nosotros, que por sí y primariamente son con independencia de nosotros»... «Ahora bien, esto es ya más o menos suposición. La verdad primera y firme es esta: todas esas figuras de color»... «de ruido»..., «de dureza»..., etc., «son todo eso refiriéndose a nosotros y *para* nosotros en forma activa». Y esa «actividad» consiste en sernos señales para la conducta de nuestra vida, avisarnos de que algo con ciertas calidades favorables o adversas»..., «está ahí, o, viceversa, que no está, que falta»¹⁹⁹. Y a continuación viene uno de los varios espléndidos pasajes en que hace Ortega lo que yo llamo «la exégesis del cielo», donde aparece este como «semáforo» para toda una serie de dimensiones esenciales del humano vivir y, sobre todo, para una radical, la de la *trascendencia*, al señalarnos «la ausente presencia de alguien, de algún Ser prepotente, que»... «ha calculado, creado, ordenado, aderezado» el Universo. La famosa frase de Kant —«el cielo estrellado sobre mí y la ley moral sobre mí»— «no es sólo una frase, sino que describe con pulcritud un fenómeno constitutivo de la vida humana». El parpadeo de las estrellas «nos es una permanente incitación a trascender desde el mundo que es nuestro contorno al radical universo»²⁰⁰.

Tercera ley.—«Esta tercera ley estructural dice que *el mundo es una perspectiva*»²⁰¹. (Subrayado mío.) Es esta, como sabemos, una muy vieja idea de Ortega, pero nunca nos había dado con la precisión con que aquí lo hace las razones de que tenga que ser así. Y la razón última no es otra que el hecho de que el hombre tenga que vivir en un cuerpo. Y en un cierto sentido *ser* su cuerpo. Solo a través de su cuerpo se relaciona el hombre con el mundo, y por eso «el contorno o mundo patente se compone, ante todo y fundamentalmente, de presencias, de cosas que son cuerpos. Y lo son porque ellas chocan con la cosa más próxima al hombre que existe, al yo que cada cual es —a saber: su cuerpo. Nuestro cuerpo hace que sean cuerpos todos los demás y que lo sea el mundo. Para lo que suele llamarse un «espíritu puro» los cuerpos no existirían, porque no podría *tropezar* con

ellos, sentir sus presiones, y viceversa»²⁰². (Subrayado mío.) Pero esto indica que es el *tacto* o *contacto* el modo en que la corporeidad como tal se constituye y nos es dada. En efecto, Ortega advierte que «no es el ver el «sentido» más importante», que ya para el punto de vista subalterno de la psicofisiología «parece cada día más verosímil que fue el tacto el sentido originario de que los demás se han ido diferenciando»; y sobre todo que, «desde nuestro punto de vista más radical, es cosa clara que la forma decisiva de nuestro trato con las cosas es, efectivamente, el tacto. Y si esto es así, por fuerza tacto y contacto son el factor más perentorio en la estructuración de nuestro mundo»²⁰³. Ahora bien, a diferencia de los demás «modos de presencia», en el tacto «se presentan siempre a la vez, e inseparables, dos cosas: el cuerpo que tocamos y nuestro cuerpo con que lo tocamos. Es, pues, una relación no entre un fantasma y nosotros como en la pura visión, sino entre un cuerpo ajeno y el cuerpo nuestro»; por tanto, una presencia simultánea de «algo que resiste» y de nuestro cuerpo que es resistido, del «objeto que nos oprime» y de «nuestro músculo oprimido»²⁰⁴. «Este simple, pero irremediable, hecho» de estar en un cuerpo «va a decidir de la estructura completa de nuestro mundo, y con ello de nuestra vida y destino. El hombre se halla de por vida recluso en su cuerpo» —*soma sema*, decían con razón los pitagóricos—. Ello «hace de mí inexorablemente un personaje espacial. Me pone en un sitio y me excluye de los demás sitios»... «Cada instante me clava como un clavo en un lugar y me destierra del resto»... «A donde yo estoy lo llamamos *aquí*»... Cualquier sitio donde esté será mi «*aquí*». «Por lo visto *aquí* y *yo, yo* y *aquí*, somos inseparables de por vida. Y al tener el mundo, con todas las cosas dentro, que *serme* desde *aquí*, se convierte automáticamente en una perspectiva —es decir, que sus cosas están cerca o lejos de *aquí*, a la derecha o a la izquierda de *aquí*, arriba o abajo de *aquí*»²⁰⁵. Pero no hay que olvidar que el mundo de que hablamos es el de cada cual y no el «mundo objetivo», sea el de la física u otro cualquiera —de los que no sabemos bien qué son—; y, por tanto, que «cerca» y «lejos», «distancias», no son aquí conceptos geométricos ni físicos, sino algo en relación con mis sentimientos, necesidades y deseos. Por otra parte, cada hombre tiene su *aquí* y su perspectiva, incoincidentes por principio con los míos —«nueva causa de soledad radical»—. «No sólo yo estoy fuera del otro hombre, sino que también mi mundo está fuera del suyo»...

«Ser el hombre cuerpo trae, pues, consigo no sólo que todas las cosas sean cuerpos, sino que todas las cosas del mundo estén colocadas con relación a mí. ¡Todas las cosas, incluso las que no son corporales! Porque si las hay»... «tendrán que manifestarse por medio de cuerpos»... «Las cosas, pues, se agrupan en regiones espaciales, pertenecen a este lado o a aquel lado de mi mundo»²⁰⁶. En fin— vuelve a recordar Ortega—, las cosas de ese mi mundo son «instrumentos o estorbos *para* nuestra vida»; que, además, tengan un *ser* en sí y por sí «es sólo una hipótesis»; pero «patentemente» —por tanto, no hipotéticamente—... «en el ámbito de la realidad radical primaria que es nuestra vida»..., «el ser de las cosas no es un presunto ser en sí, sino su evidente *ser para*, su servirnos o impedirnos»; su ser en cuanto «*prágmata*, asuntos o importancias no es la sustancialidad, sino la servicialidad» o lo contrario. Pero esto nos traslada ya a la *cuarta ley*.

Cuarta ley.—«Las cosas en cuanto servicios»... «se articulan unas con otras formando arquitecturas de servicialidad— como la guerra, la caza, la fiesta» (campos distintos a que llega Ortega a partir del ejemplo de una cosa única: el «azufre», que «sirve para hacer pólvora»). En esa articulación las cosas sirven unas para otras, «en cadena de medios *para* —hasta llegar a una finalidad del hombre—, y forman así «dentro del mundo como pequeños mundos particulares». (El mundo de la guerra, de la caza, de la religión, de los negocios, del arte, de las letras, de la ciencia, etc.) «Yo les llamo «campos pragmáticos». Y esta es, por ahora, la última ley estructural del mundo que enuncio, a saber: nuestro mundo, el de cada cual, no es un *totum revolutum*, sino que está organizado en «campos pragmáticos». Cada cosa pertenece a alguno o algunos de esos campos donde articula su *ser para* con el de otros, y así sucesivamente. Ahora bien, esos «campos pragmáticos» o «campos de asuntos e importancias», al ser de una u otra manera, inmediata o mediatamente, campos de cuerpos, están con mayor o menor precisión y exclusividad localizados, es decir, adscritos, predominantemente al menos, a regiones espaciales»²⁰⁷. El término «campos» —como en la física, de donde se ha tomado— «enuncia un ámbito constituido por puras relaciones *dinámicas*. Nuestra relación práctica o pragmática con las cosas, y de éstas con nosotros, aun siendo corporal a la postre, no es material, sino dinámica. En nuestro mundo vital no hay nada material: mi cuerpo no es una materia ni lo son las cosas que con él chocan. Aquél y éstas, diríamos para simplificar, son puro cho-

que y, por tanto, puro dinamismo»²⁰⁸. Cualquier cosa que entra en el ámbito de nuestra vida, incluso el simple *nombre* de la cosa, suscita «fulminantemente»... «en nosotros como un movimiento que nos hace referirla al campo, región o, digamos ahora, al *lado de la vida* a que pertenece»... «Todos llevamos en nuestra imaginación un *diagrama del mundo* a cuyos cuadrantes y regiones referimos todas las cosas, incluso»... «las que no son inmediatamente corporales, sino, según se las acostumbra a llamar, las «espirituales», como ideas, sentimientos, etcétera»... «El mundo de nuestra vida y, por tanto, nuestra vida en él están constituidos por una orientación de *lados* diversos que he llamado «campos pragmáticos»²⁰⁹. Y Ortega recuerda cómo Proust, con profunda intuición, descubre ya esta verdad a su manera —a la manera de la poesía, que es *un modo de conocimiento y de verdad*—, al titular dos de sus libros: *Por el lado de Swann* y *El lado de los Guermantes*.

Esta es la «estructura formal que posee el mundo donde cada cual vive», un mundo que «se parece muy poco» al de la física —aunque claro está que «en ese mundo físico no vivimos, simplemente lo pensamos, lo imaginamos»—. Esa diferencia entre el mundo en que efectivamente vive cada cual, que es pragmático, y el llamado «mundo objetivo o común» —no sólo el «físico», por tanto, sino también cualquiera otra de sus manifestaciones posibles— es subrayada por Ortega con insistencia y alude a un tema metafísico fundamental: el de los órdenes o «grados» de la realidad. Mundo *común*, en efecto, significa un mundo que no es exclusivamente el *mío*, sino que es compartido por «otros», que no pertenece sólo a *mi vida*, sino también a «otras vidas»; un mundo, por consiguiente, cuya sola idea presupone la existencia de otras «vidas humanas» junto a la mía. Ahora bien, ocurre que «vida humana» en el sentido de realidad radical significa «estricta y exclusivamente la de cada cual, es decir, siempre y sólo la mía. Ese X que la vive y a quien suelo llamar «yo», y el mundo en que ese «yo» vive, me son patentes, presentes o compresentes, y todo ello, ser yo el que soy y ser ese mi mundo y mi vivir en él, son cosas que me acontecen a mí y sólo a mí, o a mí en mi radical soledad». Y si en mi mundo aparece «algo que conviniera llamar también «vida humana», aparte de la mía, conste de la manera más expresa que lo será en otro sentido, ya no radical ni primario ni patente, sino secundario, derivado y más o menos latente y supuesto»²¹⁰. Lo que me es presente y patente son otros *cuer-*

pos con forma humana y sus gesticulaciones, y en ellos advertimos, *compresentes*, «otros cuasi-yos, otras vidas humanas», cada una con su mundo propio comunicante, en cuanto tal, con el mío. Es decir, «que mientras mi vida y todo en ella, al serme patentes y míos, tienen el carácter de inmanentes», la «compresencia de la vida humana ajena me emboca y enfrenta con algo trascendente a mi vida, y, por tanto, que está en ésta sin propiamente estar»... «La vida del otro no me es realidad patente como lo es la mía», sino que es «sólo una presunción o una realidad presunta o presumida —todo lo infinitamente verosímil, probable, plausible que se quiera—, pero no radicalmente, incuestionablemente, primordialmente «realidad»... «A la realidad radical que es mi vida pertenece contener dentro de sí muchas realidades de segundo orden o presuntas»..., «distintas de ella misma». Y «al llamarlas, *grosso modo*, presuntas —también podíamos decir «verosímiles»—no les quito el carácter y valor de realidad. Lo único que hago es negarles la calidad de ser realidades *radicales* o incuestionables». Habría, pues, «realidades de primer grado, de segundo grado», etcétera, y ello en cuanto al «puro carácter de ser realidad. Por ejemplo, el mundo que nos describe la física»... «tiene, sin duda, realidad», pero en el grado «de las que he llamado presuntas». (Tiene realidad porque realidad es «*todo aquello con que tengo que contar*. Y hoy tengo que contar con el mundo de Einstein y de Broglie», pues «nunca en toda la historia el porvenir ha dependido tanto de una teoría».)

«A todas estas realidades presuntas», a diferencia de la realidad radical, «las llamaremos interpretaciones o ideas de la realidad —es decir, presunciones, verosimilitudes». Una de ellas es que en el cuerpo del otro —que, este sí, «me es radical e incuestionable realidad»— habite «un cuasi-yo, una cuasi-vida humana». Ahora bien, «normalmente vivimos esas presunciones o realidades de segundo grado como si fuesen realidades radicales»... «Más aún, normalmente no me doy cuenta de *mi vida auténtica, de lo que ésta es en su radical soledad y verdad*, sino que vivo presuntamente cosas presuntas, vivo entre *interpretaciones* de la realidad que mi contorno social, la tradición humana, ha ido inventando y acumulando»²¹¹. (Subrayado mío.) Por este camino desemboca Ortega una vez más en el tema de la *verdad* y la *autenticidad*, sobre el cual hay en este contexto muchas páginas fundamentales, en las que no es nuestra misión entrar ahora. Digamos

tan sólo que si la vida del otro es ya una *interpretación*, el «mundo común y objetivo», que sólo a partir de aquella puede constituirse, también, y con mayor razón, lo será. En efecto, Ortega explica así esa constitución del «mundo objetivo»...: «Si ante otro hago un gesto demostrativo señalando con el índice un objeto que hay en mi contorno y veo que el otro avanza hacia el objeto, lo coge y me lo entrega, esto me hace colegir que en el mundo sólo mío y en el mundo sólo de él parece haber, sin embargo, un elemento común: aquel objeto que con ligeras variantes, a saber, la figura de éste visto en su perspectiva y en la mía, existe para ambos. Y como esto acontece con muchas cosas» y con «muchos otros hombres, se arma en mí la idea de un mundo más allá del mío y del suyo, un mundo presunto, colegido, que es común a todos. Esto es lo que llamamos el «mundo objetivo» frente al mundo de cada cual en su vida primaria. Este mundo común u objetivo se va precisando en nuestras conversaciones, las cuales versan principalmente sobre cosas que parecen sernos aproximadamente comunes». Aunque con frecuencia «advierto que nuestra coincidencia sobre tal o cuál cosa era ilusoria» —«y esto me desazona y me hace resumergirme en mi mundo propio y exclusivo, en el mundo primario de mi soledad radical»—..., «es suficiente la dosis de consolidadas coincidencias para que sea posible entendernos sobre las grandes líneas del mundo»... «Así vamos construyendo —porque se trata *no de algo patente, sino de una construcción* o interpretación— la imagen de un mundo que, al no ser ni sólo mío ni sólo tuyo, sino, en principio de todos, será *el* mundo. Pero esto demuestra la gran paradoja: que no es *el* mundo único y objetivo quien hace posible que yo coexista con los otros hombres, sino, al revés, mi socialidad o relación con los otros hombres es quien hace posible la aparición entre ellos y yo *de algo así como* un mundo común y objetivo»²¹². (El subrayado largo es mío.) Ese mundo me es radicalmente extraño, *extranjero*, por dos razones. La primera, porque ya la aparición en *mi* vida del *otro*, de un *alter-ego* —que es casi como decir «cuadrado redondo», con una vida que no es *mía*, sino *suya*, y, por tanto, con otro mundo que no es *mío*, sino *de él*, es, además del más estupefaciente de los hechos («la enorme paradoja: que en mi mundo aparecen, con el ser de los otros, mundos ajenos al mío *como tales*, esto es, como ajenos, que se me presentan como impresentables, que me son accesibles como inaccesibles, que se patentizan como esencialmente latentes»),

es, digo, la aparición de lo que con último rigor puedo llamar un *no-yo*. Mi mundo no soy yo, ciertamente, y en tanto no lo soy es aquel un *no-yo*; pero «en todo caso será un *no-yo mío*, y, por tanto, sólo relativamente un *no-yo*. Pero en el cuerpo de un hombre que, como tal, pertenece a mi mundo, se me anuncia y denuncia un ser —el Otro— y un Mundo, el suyo, que me son absolutamente ajenos, absolutamente extranjeros, extraños a mí y a todo lo mío. Ahora sí cabe hablar estrictamente de un *no-yo*»²¹³. Pues bien, «lo que el Otro me es como extraño y extranjero, se proyecta sobre ese mundo común a ambos, que es por eso, por venir de los otros»..., «la gran extrañeza y la formal extranjería». Mi mundo, aun con todas las resistencias, estorbos y dolores que me opone, «es, al fin y al cabo, mío; y lo es porque me es patente» y, en este sentido, «íntimo», «cálido» y como doméstico y familiar. «A la vez me comprime y me abriga.» En cambio «al mundo objetivo o común en que vivimos con los demás hombres», o el Mundo sin más, nos es siempre problemático, enigmático, lleno «de porciones incógnitas, de sorpresas azorantes, de escotillones y trampas»... «Pero hay otro motivo aún más profundo para que el Mundo Objetivo o común a quien solemos llamar el Universo me sea absolutamente extraño e inhóspito», y es que *mi* mundo se compone —recuérdese— de cosas *serviciales*, referidas a mí puramente en su *ser para* —para servirme o estorbarme—; en cambio, el mundo objetivo o común, «que ni es mío ni es tuyo, no puede estar compuesto de cosas que se refieran a ninguno de nosotros, sino de cosas que pretenden existir independientes de cada uno de nosotros»..., «en suma, que se compone de cosas que me aparecen poseyendo un *ser* suyo propio y no un mero *ser para*. Es la contrapartida de que sea común y objetivo —es decir— a-subjetivo, ajeno y extraño al Hombre que es siempre tú o él»... «En él convivimos, pero conste, mientras convivimos en el Mundo vivimos en el extranjero —no haya de ello la menor duda. Por eso nos es tan radical enigma y por eso hay ciencias y filosofías—, para estrujarle su secreto, para enuclear su arcano fondo y averiguar *qué es*.» Ahí radica, pues, el origen del problema del ser. «Por eso el Hombre, gústele o no, quíralo o no, es, constitutivamente y sin remedio, descifrador de enigmas.» Ahora bien, lo primero con que me encuentro en mi mundo son los otros hombres, «entre los cuales nazco y comienzo a vivir. Me encuentro, pues, de primeras en un mundo humano o «sociedad». Y «como ese

mundo humano ocupa el primer término en la perspectiva de mi mundo, veo todo el resto de éste, y mi vida y a mí mismo, al través de los Otros, de Ellos. Y como Ellos en torno mío no cesan de actuar, manipulando las cosas y sobre todo hablando, esto es, operando sobre ellas, yo proyecto sobre la realidad radical de mi vida cuanto les veo hacer y les oigo decir —con lo cual aquella mi realidad radical tan mía y solo mía queda cubierta a mis propios ojos *con una costra formada por lo recibido* de los otros hombres, por sus tejemanejes y decires y, me habitúo a vivir normalmente en un mundo presunto y verosímil creado por ellos, que suelo dar, sin más, por auténtico y considero como la realidad misma. Sólo cuando mi docilidad a lo que los otros Hombres hacen y dicen me lleva a situaciones absurdas, contradictorias o catastróficas, me pregunto *qué hay de verdad en todo ello*, es decir, me retiro momentáneamente *de la pseudo-realidad, de la convencionalidad* en que con ellos convivo, *a la autenticidad de mi vida como radical soledad*. De modo que en uno u otro grado, dosis y frecuencia vivo efectivamente una doble vida, *cada una de ellas con su propia óptica y perspectiva*²¹⁴. (Los subrayados son míos.) Toda vida humana es así una ecuación diferente «entre lo convencional y lo auténtico». Pero «aun en el caso de máxima autenticidad, el individuo humano vive la mayor porción de su vida en el pseudo-vivir de la convencionalidad circundante o social», lo cual le impone «el deber no ético, sino vital» de someter su mundo «periódicamente a depuraciones»... «Esta técnica de depuración inexorable es la filosofía»²¹⁵.

No es necesario encarecer hasta qué punto son de interés todas estas ideas para el tema «perspectiva y verdad» —a pesar de que hemos prescindido, como nos propusimos, de toda incursión en él.

Para terminar digamos que este texto es también el esencial y básico para el concepto de «perspectiva social» o «perspectiva del mundo humano» —es, en efecto, el más importante de la sociología orteguiana—. Hemos de limitarnos, sin embargo, so pena de obligarnos a resumir todo lo que resta de él (lo cual ocuparía bastantes más páginas de lo ya resumido), a trasladar brevísimamente sólo el núcleo de ese concepto que es el verdadero tema de la obra entera.

Ya hemos visto algo acerca de la manera como aparece «el otro» en *mi mundo*, y cómo el mundo en que primeramente me encuentro, y en qué habitualmente vivo, es ya un «mundo humano». Lo que

del «otro» me es patente es, como sabemos, solo su cuerpo. Pero, al igual que las demás cosas de nuestro mundo, los cuerpos humanos que en él aparecen consisten, por lo pronto, en sernos *señales*, con la particularidad de que lo que ellos nos señalan, anuncian o denuncian es precisamente una *intimidad*, que en ellos «va como inclusa o reclusa». Esto, por lo demás, no es privativo de los cuerpos humanos, sino de todo cuerpo *carnal* y, por tanto, también del cuerpo animal, y esa función de la *carne* «que consiste en señalar la intimidad se llama «expresión». Ortega estudia nuestra relación con el mineral, con el animal y, finalmente, con el hombre. Ya «nuestro trato con el animal tiene algo de coexistencia», pues «el animal nos responde desde un centro interior» y eso es coexistir. Pero ese es sólo un primer y mínimo grado. El cuerpo del hombre, en cambio, es ya «un abundantísimo semáforo que nos envía constantemente las más variadas señales»... «de lo que pasa en el *dentro* que es el otro hombre. Ese dentro, esa intimidad no es nunca presente, pero es compresente, como lo es el lado de la manzana que no vemos», si bien con la diferencia de que aquella compresencia —la de la intimidad del otro— no «puede hacérseme nunca presente». Advierte Ortega que el orden real de *aparición* de esos contenidos de nuestro mundo —piedra, planta, animal, hombre— es inverso del seguido en su análisis: «El mundo humano precede en nuestra vida» a los otros, tanto que «la aparición del Otro es un hecho que queda siempre a la espalda de nuestra vida, porque al sorprendernos por vez primera viviendo, nos hallamos ya» *con, en medio de y habituados a* los otros. «El hombre está *a nativitate* abierto al otro», al «extraño»: «*antes de que cada uno cayese en la cuenta de sí mismo* había tenido ya la experiencia básica» de «los otros». O sea, que el hombre «es *a nativitate*, quiera o no, gústele o no, *altruista*». No se prejuzga si ese «altruismo» es de signo favorable o desfavorable al Otro; consiste solo en «contar con» él; «no es aún propiamente una «relación social», sino «un estado permanente y constitutivo del Hombre»... «matriz de todas las posibles «relaciones sociales». El «*altruismo* básico» es todavía pasivo —el simple estar abierto al Otro—. «Mas para que haya con-vivencia»... «es menester que»... «yo actúe sobre él y él me responda o recíproque»: es «la relación «nosotros»...: «yo y el otro juntos hacemos algo y al hacerlo *nos* somos». Es lo que llama Ortega *nostridad*, primera forma de relación *social*. «Conforme convivimos y somos la realidad «nosotros»...

«nos vamos conociendo». El Otro, que empieza por ser solo un «hombre indeterminado» o un «semejante», «conforme lo voy tratando»... «se me va precisando y lo voy distinguiendo de los otros OTROS que conozco menos». Y este es el punto en que empieza a dibujarse la «perspectiva social», en que aparecen ya «distancias» sociales. En efecto, la mayor o menor «intensidad de trato» representa una mayor o menor «proximidad». Cuando ésta es muy grande se llama «*intimidad*»; es la «distancia» en que el Otro se me hace único e inconfundible: «Entonces el otro me es TU». Con el «tú» hablo de los ahora «distantes»: de *él*, de *ella*, de *ellos* —aparece la «tercera persona»—, etc. «Dentro, pues, del ámbito de realidad vital o de convivencia que es el Nosotros, el Otro se ha convertido en Tú. Y como esto me pasa no solo con uno, sino con bastantes otros hombres, me encuentro con que el Mundo humano me parece como un horizonte de hombres, cuyo círculo más inmediato a mí está lleno de Tú, es decir, de los individuos para mí únicos. Más allá de ellos se hallan zonas circulares ocupadas por hombres de quienes sé menos, hasta *la línea del horizonte* en el contorno humano en que se hallan los individuos para mí cualesquiera, inter-canjeables. *Se abre, pues, ante mí el mundo humano como una perspectiva de mayor o menor intimidad*, de mayor o menor individualidad o unidad, en suma, *una perspectiva de próxima y lejana humanidad*».

«Yo, el yo que es cada cual, se encuentra rodeado de otros hombres. Con muchos de ellos estoy en relación social, vivo la reciprocidad entre ellos y yo, que llamábamos la realidad «nosotros», dentro de la cual se van precisando en individuos determinados, conocidos de mí; es decir, identificables por mí, a los cuales llamábamos tú. Más allá de esta esfera o zona de los Tú, quedan aquellos otros *que tengo a la vista en mi horizonte*, con quienes no he entrado en actual sociedad, pero que veo como «semejantes» y, por tanto, como seres *con quienes tengo una socialidad potencial que cualquier* evento puede convertir en actual»²¹⁶. (Subrayados míos.) (Obsérvese el paralelismo de esta descripción de la «perspectiva humana» o «social» con la de la «perspectiva del mundo.»)

Las «distancias» en esta «perspectiva» van desde la máxima *proximidad* o distancia mínima, que es la «intimidad», hasta la máxima lejanía o distancia máxima, que es lo que llama Ortega «el cero de intimidad» —y a cuya sola descripción dedica varias páginas—.

Hemos de detenernos aquí y dar por terminada esta exposición, aunque aún hubiera sido de interés consignar varias importantes ideas. Por ejemplo, mostrar cómo la conciencia del propio *yo*, en cuanto *mí mismo*, es decir, en cuanto el incanjeable, irreductible y único individuo que soy, es posterior al *tú* y se va forjando en choques con este, hasta el punto de que, en lugar de considerar al *tú* como un *alter-ego*, sería más propio considerar al *yo* como un *alter-tú*. O bien, pasar del campo de las relaciones interindividuales —que han sido las tenidas en cuenta para trazar la figura de «perspectiva de humanidad» acabada de resumir— al de los *usos*, que son lo más propia y estrictamente «social», y su articulación en la «ingente arquitectura» llamada «sociedad», etc. No podemos hacerlo, sin embargo, ni es tampoco imprescindible. Nuestra finalidad queda cumplida con lo expuesto, si no con exceso, sin que, al menos, falte en ella —creemos— nada verdaderamente esencial para la noción completa de «perspectiva».

* * *

Destaquemos las principales ideas de esta última «etapa»:

a) Todo lo que podemos llamar «un mundo», o, al menos, todo *mundo* de «cosas» —entendiendo por tales «entidades», es decir, realidades que tienen un *ser* en sí— es producto de la *fantasía*. No podemos atribuir a las «cosas» un *ser* o consistencia propia sin «organizarles» a la vez un *mundo* en que *sean* o se inserten en conexión, el cual es «pura fantasía». Y los «mundos fantásticos que el hombre puede fabricarse son «incontables». La referencia de esos mundos imaginarios a las cosas o de estas a aquellos se llama *interpretación*. (*La idea de principio en Leibniz*.)

b) Las cosas nos son originariamente «asuntos», «importancias» o *prágmata*, y, en cuanto tales, se articulan formando una *perspectiva pragmática*. Esa es la realidad auténtica, primaria y radical de las «cosas», previa a todas sus interpretaciones intelectuales. En esa *perspectiva* (si se le quiere llamar «mundo», será un «mundo de asuntos o importancias») las cosas son «puras referencias de utilidad hacia mí», no tienen más ser que su *ser para* mi provecho o perjuicio, son «medios», «instrumentos», o «estorbos», «dificultades»; su modo de *ser*, en suma, es la «servicialidad». Ese es el «mundo» en que

efectivamente vive cada cual, la «perspectiva de la vida» como «realidad radical», donde mi relación con las «cosas» es inmediata, patente, evidente, y en él las «cosas» —en cuanto «servicios» o *prágmata*— «se articulan unas con otras formando arquitecturas de servicialidad» o *campos pragmáticos*. Los nexos o articulaciones son de *medio a fin* y se establecen entre unas «cosas» y otras, para desembocar siempre en una finalidad humana. (*La idea de principio en Leibniz, El hombre y la gente.*)

c) Una función *pragmática* especial de las «cosas» en su inmediatez es su sernos «*señales*». Este modo de *funcionar* las «cosas» se da ya en su mera presencia «sensible» y es más primario que ésta. Se trata de un referirse las cosas a mí «activamente», de un «activo» *ser* para nosotros que consiste en sernos «indicios» o «avisos» *para* nuestra conducta. Lo que nos «señalan» es que hay, o no hay, ahí algo favorable o adverso. La actividad «semántica» de las «cosas» es de la máxima importancia en nuestra vida y abarca sus más decisivas dimensiones, incluyendo la de la *convivencia* y la fundamental de la «trascendencia» (el cuerpo humano ajeno y el cielo como «semáforos», respectivamente). (*El hombre y la gente.*)

d) La *perspectiva pragmática* es inseparable de la *perspectiva espacial*, con la que va articulada, o quizá mejor, fundida en la unidad de «nuestro mundo». La estructura de éste es, en efecto, la de una *perspectiva espacial* determinada por el hecho bruto, primario, irreductible, de que el hombre vive en un cuerpo, tiene un cuerpo, se relaciona con todo lo que no es él, necesariamente, a través de su cuerpo. Ello hace de él «inexorablemente un personaje espacial», localizado, «condenado a existir en cada momento desde un sitio» y a quedar excluido o «desterrado» de todos los demás. Mi cuerpo me «clava» en un *aquí*, y al tener «que *serme*» todo «desde *aquí*», el mundo «se convierte automáticamente en una perspectiva». Pero, en segundo lugar, la adscripción fatal del hombre a su cuerpo «hace que sean cuerpos todos los demás y que lo sea el mundo», y como la corporeidad en cuanto tal se constituye en el *tacto* o *contacto*, resulta ser éste el factor decisivo en «nuestro trato con las cosas», en «la estructuración de nuestro mundo» (ahí está la raíz de la idea orteguiana de la «realidad» o «existencia» como «resistencia», idea que parecería postular también la primacía de las «sensaciones» táctiles en la constitución del espacio y, por tanto, de la perspectiva

espacial). Ahora bien, este punto requiere hacer algunas aclaraciones para que no sea mal entendido:

1.^a Que aunque el tacto sea el «sentido» de la corporeidad como tal, y *en este preciso respecto* —y sólo en él— haya que considerarlo como «decisivo» para la constitución del *espacio* y de la *perspectiva* espacial, no es el *único* que interviene en dicha constitución, ni está dicho tampoco que sea el más *importante* en absoluto, sino sólo el más importante en cuanto más «originario» y «perentorio», es decir, en cuanto primera «condición» *sine qua non*. Prueba de ello es que en la «estructura de nuestro mundo» entra como ingrediente esencial —con el valor de una *ley*— la *presencia* y *latencia* de las cosas, y hay, por lo pronto, tantos modos de «presencia» como de diferenciaciones de la sensibilidad o «sentidos», de los cuales el tacto es sólo uno —tal vez el más *primitivo*, pero en manera alguna el *superior* (por el contrario, ya en el mero orden biológico el «primitivismo» de una función alude a estadios *inferiores* de la evolución). Y algo semejante se puede decir con respecto a la «ley del *horizonte*», que rige toda *perspectiva espacial*, y en la que el tacto tiene muy poco, si algo, que hacer.

2.^a Que el espacio humano *primo sensu* no es el geométrico, ni siquiera el «sensible», sino que su estructura verdaderamente *real* —o *real en primer grado*— es *pragmática*. Así, las «distancias» —«cerca», «lejos»— son relativas a mis *necesidades, sentimientos, deseos, intereses, conveniencias*. Precisamente el hecho de que mi cuerpo «me condene a existir en cada momento desde un sitio», trae consigo que «desde el sitio donde en cada momento estoy todos los demás sitios del mundo se organicen en una *perspectiva viviente, dinámica, de tensiones emotivas*». Dicho de otro modo: mi *corporeidad* —la de las cosas— es un hecho *bruto*, es decir, irracional y, en definitiva, sin *sentido*. Pertenece a lo que en el hombre hay de «naturaleza», por tanto, a lo que el hombre primariamente *no es*. Lo decisivo no es que el hombre *tenga* un *cuerpo* y un *alma*, sino lo que con ellos *haga*.

Diremos, pues, que la perspectiva *pragmática* y la *espacial* se funden en la unidad de la *perspectiva vital*. Si es cierto que los «campos pragmáticos», «al ser inmediata o mediatamente campos de cuerpos», están «localizados» y «adscritos a regiones espaciales», no es menos cierto, viceversa, que las relaciones espaciales, al ser vividas por el

hombre, se convierten automáticamente en *pragmáticas*, o, en otras palabras, que no hay *relaciones espaciales* «puras», que el espacio humano —por tanto, el primariamente *real*— es siempre un *espacio pragmático*. Hay que eliminar el equívoco de que «corporeidad» pueda significar en ningún sentido «materialidad». «Nuestra relación práctica o pragmática con las cosas, y de éstas con nosotros, aun siendo corporal a la postre, no es material, sino dinámica. En nuestro mundo vital no hay nada material.» (*Meditación de Europa, El hombre y la gente.*) (Precedentes de la función esencial del cuerpo en la constitución de la perspectiva, en *La percepción del prójimo.*)

e) Es una ley de la perspectiva o mundo *vital* (cuyos antecedentes principales están en las *Meditaciones del «Quijote»* y en *¿Qué es Filosofía?*) que siempre hay ante nosotros «unas pocas cosas» *presentes* e «innumerables cosas» *latentes* o *compresentes*. A la *presencia* corresponde un modo de conciencia *actual*, a la *compresencia* el modo de conciencia *habitual* que es el «contar con». La *compresencia* tiene el carácter de una *presencia potencial*. (Una forma especial de *compresencia*, que sería una excepción a esta última regla, es la del *yo* o vida ajenos, compresentes en el cuerpo del otro, pero que por principio no pueden hacérseme nunca presentes.) Esta ley se complementa con la del *horizonte*, según la cual, el campo de las cosas presentes se organiza en dos términos: el núcleo de las cosas *atendidas* y el «fondo desatendido» —pero también visible o presente— sobre el que aquellas destacan o aparecen. Todo ese conjunto de lo presente se llama *contorno* y la línea que lo limita o circunscribe, *horizonte*. Más allá de él está lo que del mundo nos es latente o compresente. Tenemos así tres términos en la perspectiva del mundo: las cosas *atendidas*, el fondo u horizonte, y el más allá latente o *trasmundo*. Ahora bien, la presencia de las cosas del contorno no es tampoco completa, porque solo me presentan una faz, de modo que en la compresencia o latencia entran, no sólo el *trasmundo*, sino también las caras no visibles de las cosas presentes. (Esta estructura se aplica también a la «perspectiva de lo humano» o «social».) (*El hombre y la gente.*) (La función de la atención en la perspectiva ya ha sido vista detenidamente en una serie de textos: *Ideas sobre la novela, Dios a la vista, Corazón y cabeza*, etc.)

f) La perspectiva *vital* hasta aquí descrita, más que la de *nuestro* mundo es propiamente la de *mi* mundo. «Nuestro» quiere decir ahí

el *mío* o el *tuyo* o el del *otro*, esto es, «el de *cada cual*» —si bien se haya atendido Ortega en esa descripción, según advierte, a sus aspectos estructurales y formales—. «No hay que olvidar —dice— que el mundo de que hablamos es el de *cada cual* y no el «mundo objetivo». Esta distinción entre mundo *mío*, *propio* o «de *cada cual*» y mundo *objetivo* o *común*, es fundamental. El primero, que es, como sabemos, *pragmático*, es el radicalmente *real*, incoincidente por principio con cualquier otro (como *mi vida* lo es con cualquiera otra), *patente* o presente *sólo a mí* o «a *mí en mi soledad*», y en ese sentido, *íntimo*, *cálido* y *evidente*, *auténtico*. El mundo *objetivo*, en cambio (del que Ortega pone como gran ejemplo el llamado «mundo físico» o «de la física») empieza por ser *común* —es decir, ni *mío*, ni *tuyo*, ni de nadie en particular, sino *de todos*—, pero eso quiere decir que es «real» solo en sentido secundario, que en él no *vivimos*, hablando con todo rigor, sino que «simplemente lo *pensamos* o *imaginamos*», que es una *construcción* o *interpretación*, es decir, algo meramente *presunto*, *colegido*, *verosímil*, y, por tanto, *problemático*, enigmático, *no patente*, *no evidente*. Si el primero es *auténtico*, este es *convencional*. Y, en cuanto *no* *mío*, y en cuanto no compuesto de cosas «serviciales», sino de cosas que pretenden existir con independencia de mí y poseer un ser suyo propio, *extraño* y *extranjero* («la gran extrañeza y la formal extranjería»).

Ahora bien, todo hombre vive esa «doble vida», esa *doble perspectiva*: es una ecuación, un compromiso diferente «entre lo convencional y lo auténtico». (*La idea de principio en Leibniz, El hombre y la gente.*)

g) La idea de «mundo común» nos traslada a la de *perspectiva de lo humano* o *perspectiva «social»*, puesto que es aquél un mundo «cuya sola idea presupone la existencia de otras «vidas humanas» junto a la mía». Por lo pronto, el «mundo de lo humano», de las otras vidas humanas, tiene los mismos caracteres que el mundo objetivo o común: no es primordial realidad, es sólo compresente, supuesto o presunto, extraño, etc. Es la «enorme paradoja»: que en *mi vida*, que es *solo* mía, entren o aparezcan otros *yos* y otras *vidas*, que, como tales, son solo *suyas*, de ellos, etc. En segundo lugar, la figura de la «perspectiva de lo humano» es análoga a la de toda perspectiva: tiene distintos *términos*, *planos* y «*distancias*», que van de los tús —*intimidad*, distancia mínima— hasta «la línea del hori-

zonte en el contorno humano», donde están «los individuos para mí cualesquiera, inter-canjeables», simples «semejantes»... «Con quienes tengo una *sociabilidad potencial*», etc. —distancia máxima: el «cero de intimidad»—. Ahora bien, «lo primero con que me encuentro en mi mundo son los otros hombres»; al encontrarme viviendo, me encuentro ya «de primeras en un mundo humano o sociedad», me encuentro ya *con, en medio de y habituado a* los otros, y lo veo todo —incluida mi vida y a mí mismo— a través de ellos y de sus *interpretaciones*, con lo que la realidad —incluida esa realidad radical, tan mía, que llamo *mi vida*— «queda cubierta con una *costra* formada por lo recibido de los otros». Para encontrarme a mí mismo, para reducirme «a la autenticidad de mi vida como radical soledad», necesito esfuerzo, y ese esfuerzo es en gran medida intelectual. Por donde hallamos nuevamente la conexión entre perspectiva y verdad. (*El hombre y la gente.*)

h) La «perspectiva intelectual» es también inseparable de toda perspectiva *vital*, necesaria a ella (ya lo vimos en textos de las etapas anteriores). «El Hombre es»... «constitutivamente y sin remedio, descifrador de enigmas»; en ello le va la vida; de ahí que tenga el «*deber vital*» de retrotraerse de la «pseudo-realidad» del mundo convencional, común o «social» a la realidad primaria de su «*vida auténtica*, de lo que esta es *en su radical soledad y verdad*», es decir, de la mera «presunción» y «verosimilitud» a la *evidencia de la verdad*, de las *interpretaciones* recibidas a *ver* por sí mismo «qué hay de *verdad* en todo ello».

Ahora bien, la técnica de esa «depuración inexorable es la filosofía». La única «perspectiva intelectual» radical y completa («radical por su método y universal por su tema») es la *perspectiva filosófica*, que por ello es «la más verdadera». Las demás son «parciales» o «provincianas», y van, en uno u otro sentido, contra la norma general que rige la constitución de toda «perspectiva intelectual» adecuada: la sumisión del «punto de vista» a la estructura y «formato» de la realidad que se trata de ver (la *adecuación* es, pues, la del intelecto a la realidad, es decir, aunque en un sentido nuevo, la vieja *adaequatio* definitoria de la verdad). Cuando esa realidad es *la* realidad sin más, o sea, la realidad *qua* realidad, la única perspectiva posible es la filosófica. Si la realidad fuese de otra índole, el «punto de vista» tendrá que adecuarse también a ella. En otras palabras: dada una

realidad, ella decide del «punto de vista» para su conocimiento —en ese sentido dice Ortega que «no se puede escoger»—. Se agregan otras dos normas (ya establecidas en etapas anteriores): la de guardar o respetar las «distancias» (ley de *acomodación*) y la de *movilizar* el «punto de vista» según las exigencias del «pensar dialéctico» (y, en el caso del conocimiento histórico, «sincronizarlo» además con la movilidad de las «cosas humanas»). (*La idea de principio en Leibniz; Una interpretación de la Historia Universal; Meditación de Europa; El hombre y la gente.*)

Notas esenciales

83. Todo mundo de «cosas» —esto es, de «entidades» con un *ser en sí*— es fantástico o imaginario. Son posibles incontables mundos fantásticos. (Referencia a las notas 24, 61 y 65.)

84. *Perspectiva pragmática*.—La perspectiva primariamente *real*, es decir, la perspectiva *vital*, es *pragmática*. En ella, las cosas no tienen un *ser en sí*, sino un *ser para* —son asuntos o importancias, *prágmata*—, sus nexos o relaciones son *de medio a fin*, y el «mundo» que forman es un mundo organizado en *campos pragmáticos* (el único que no sería imaginario). (Referencia a las notas 1, 18, 23, 25, 27, 40, 48, 66 y 72.)

85. *Perspectiva espacial*.—Viene determinada por el hecho elemental de estar el hombre fatalmente vinculado a su cuerpo, y, por tanto, teniendo que existir siempre en un *aquí*. Pero el espacio *humano* también es *pragmático*; sus «distancias» no son métricas, sino relativas a mis *necesidades, deseos, intereses*. También la «perspectiva espacial» es, pues, una «perspectiva *viviente, dinámica, de tensiones emotivas*». (Referencia a las notas 33, 40, 41, 48.)

86. *Articulación de las perspectivas*.—La perspectiva *pragmática* y la *espacial* se funden en la unidad de la *perspectiva vital*.

87. Ley de la perspectiva (o mundo) *vital*: siempre hay en ella algunas cosas *presentes* e innumerables cosas *latentes* o *compresentes*. Los modos de presencia son múltiples. La *compresencia* es —salvo excepciones— una presencia potencial (Referencia a la nota 67).

88. Ley de la perspectiva (o mundo) *vital* (ley del *horizonte*, complementaria de la anterior): las cosas presentes —o *contorno*— se organizan en dos términos o planos: el primer término de las cosas

atendidas y el *fondo* desatendido sobre el que aquellas se destacan («segundo» término). Más allá está el «tercer» término de lo latente, o *trasmundo*. La línea fronteriza entre el contorno y el *trasmundo* se llama *horizonte*. (Referencia a las notas 19, 54, 59, 62, 63 y 68.)

89. Distinción entre perspectiva o mundo *mío* (el de «cada cual») y mundo *objetivo* o *común*. El primero es el de la perspectiva *pragmática*, la *real* en sentido primario, la individual y auténtica. El segundo es imaginario, construido, presunto, verosímil, problemático, convencional y extraño o extranjero. Pero *ambas perspectivas conviven en todo hombre*. (Referencia a la nota 65.)

90. *Perspectiva «del mundo humano» o «social»*.—Tiene los mismos caracteres que la del mundo «objetivo» o «común». Tiene también la organización en planos o términos propia de toda perspectiva. Sus «distancias» se miden por los grados de *intimidad* —desde el *tú* hasta el «hombre cualquiera» o «cero de intimidad».

91. *Perspectiva intelectual*.—Es también inseparable de la perspectiva vital, necesaria a ella. (Referencia a las notas 47, 61 y 65.)

92. *Perspectiva filosófica*.—Es la única *radical* y *completa* entre las intelectuales.

93. *Perspectiva y verdad*.—La verdad se encuentra retrotrayéndose de la convencionalidad del «mundo común» a la realidad primaria, a la *soledad* de la vida *auténtica*, o, lo que es lo mismo, removiéndola «costra» de *interpretaciones* que encubre lo real para tomar contacto directo con ello (*evidencia*). La perspectiva intelectual *más verdadera* es la filosófica.—Se dan varias normas para la constitución de una «perspectiva intelectual» *adecuada*: sumisión del «punto de vista» al formato de la realidad (contra la *elección* arbitraria de aquel), respecto a las «distancias» (o ley de *acomodación*) y movilización del «punto de vista» (según las exigencias del «pensar dialéctico» y según la movilidad de la realidad misma). (Referencia a las notas 9, 17, 21, 26, 30, 31, 34, 51, 55, 66, 68, 71, 76, 77 y 82.)

Décimotercera instancia de complejidad

Hasta ahora no habíamos considerado la existencia de otros seres humanos dentro de nuestro mundo o perspectiva como ordenándose, a su vez, con respecto a nosotros, en una «perspectiva». Habíamos

hablado, sí, de la complicación que en nuestra perspectiva individual introducen las de los otros individuos, así como las perspectivas abstractas colectivas (pueblo, época, generación, etc.; relaciones interindividuales, sociales, históricas) que inciden en la nuestra. Vimos también que, dentro de la «perspectiva estimativa», hay una dimensión peculiar y diferenciada que es la «estimación de las personas» —el «sentimiento del nivel»—. Pero ahora se trata, no solo del hecho de que en nuestra vida encontremos otras vidas humanas con sus perspectivas propias, ni sólo tampoco de que, en nuestra relación con ellas, actúe automáticamente el «sentimiento del nivel», sino de las relaciones de *proximidad* o «distancia» con que las *percibimos*. Desde el momento en que esas «distancias» —que podemos llamar «sociales»— son de nueva especie, irreductible a cualquiera de las otras, introducen sin duda en nuestra perspectiva vital completa un nuevo índice de complicación. Es verdad que cuando hemos hablado de las «cosas» que entran en nuestra perspectiva, hemos solido emplear el término «cosas» en su más amplia acepción, es decir, comprendiendo en él también a las personas, de modo que es válido para éstas todo lo dicho de las cosas en general, y, por tanto, también lo referente a las demás nociones de «distancia». Pero ello no quita para que, además —aunque no aparte ni independientemente—, exista una *perspectiva «social»*, cuyas «distancias» y planos no han de coincidir necesariamente con los de las demás ordenaciones. Por ejemplo, los grados de *intimidad* no tienen por qué coincidir con los de la «estimación personal», o con las distancias espaciales o *pragmáticas*.

Problemas.—Lo más importante en esta última etapa no es tanto que surjan algunos problemas nuevos como que en ella se nos da la pauta para la solución de algunos de los anteriormente planteados, y en particular de los referentes a la articulación de las diversas «dimensiones» de la perspectiva *vital*. Las cuestiones de fondo que estos textos plantean se refieren, más que al concepto de «perspectiva», a la noción de «verdad» —o bien se pueden reducir a algunas de las ya formuladas—, por lo que hablamos de ellas en otros lugares del texto principal, limitándonos aquí a señalar dos dificultades que puede suscitar el cotejo de diversos pasajes de estos textos, o de ellos con otros anteriores:

1.^a Dice Ortega que, al estar el hombre preso, recluso, condenado

a su *aquí*, se siente en él como desterrado del *allí*, de su verdadera *patria*, que es el Universo. Pero, por otra parte, afirma que el «mundo objetivo o común» es para el hombre *lo extranjero* como tal —«la gran extrañeza y la formal extranjería»—. Ambas afirmaciones pueden parecer inconciliables. La dificultad, sin embargo, se desvanece con sólo advertir que la primera se refiere al «mundo» *mío*, no al «común u objetivo». Por más que siempre vivamos con un pie en cada uno de ellos, es decir, en ambos a la vez, cada uno funciona dentro de nuestra vida con un sentido diferente, y aún opuesto, al del otro. Ahora bien, la vida humana es *humana* y no otra cosa precisamente por estar hecha de tales oposiciones o tensiones, por tener tal estructura paradójica y contradictoria.

2.ª Sobre la elegibilidad del «punto de vista» leímos en *El tema de nuestro tiempo* que «tomar un punto de vista implica la adopción de una actitud contemplativa, teórica, racional», y que «la elección de un punto de vista es el acto inicial de la cultura». Ahora afirma que para conocer lo real «no se puede escoger» el punto de vista, sino que es la realidad misma la que nos lo impone. Y ya mucho antes, en *Verdad y perspectiva*, había dicho que «la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa fatalmente en el Universo».

Que el punto de vista se puede elegir, es obvio, como ya lo indicamos, por ser el hombre libre y capaz, por tanto, de ser infiel al suyo, de falsificarse. Lo que no se puede escoger es el destino personal, la *autenticidad* de cada cual —y esa es la dimensión de «fatalidad» a que alude Ortega—. En cuanto a la elección, en la esfera estrictamente intelectual, es evidente que cada realidad o «aspecto» de ella que pretendamos *ver* exige «un punto de vista determinado». La elección de que se habla en *El Tema de nuestro tiempo*, se refiere sólo a la adopción consciente de un «principio». («En vez de punto de vista podíamos decir principio» —explica Ortega—) de nuestra actividad intelectual. Diríamos, pues, que cada individuo representa un punto de vista único e insustituible, pero que, dentro de ese «punto de vista» que él *es* —y que, en efecto, no se puede elegir—, está la variedad de los puntos de vista que él *toma* a lo largo de su vida, donde cabe elección, primero, entre distintos grados de *autenticidad*, o de *falsificación*, y, en segundo lugar, entre las partes, lados o aspectos de la realidad a su alcance a que en cada momento puede dirigir su mirada. Claro que esta segunda

elección está siempre condicionada por la primera. Y, ya dentro de la actividad intelectual, concretamente, no es que no pueda elegir en absoluto, sino que, dada la decisión de buscar la verdad, tiene que adaptar su punto de vista a las exigencias de la realidad misma —pues en eso consiste esencialmente el tipo de actividad que ha elegido: la «vida teórica»—, y, por tanto, *tomar* en cada caso concreto el que le ordene el *método*, puesto que el método, para Ortega, lo dicta la realidad misma —«pensamos con las cosas».

ADDENDA

Después de terminado este trabajo, he encontrado en publicaciones ulteriores, en viejos artículos periodísticos vistos en el archivo de la «Revista de Occidente», algunos textos orteguianos sobre «perspectiva», que complementan el *APENDICE* y que, por ser poco extensos, me limito a transcribir a continuación en simple orden cronológico. Con estas fechas a la vista, el lector podrá alojarlos fácilmente dentro de las correspondientes «etapas» distinguidas en el *APENDICE*. Incluyo también un texto importante (el tomado de *Apatía artística*, 1921) que, leído y anotado en su momento, quedó inexplicablemente trasapelado al redactar el *APENDICE*.

«El *maurismo*, que procede con algún atolondramiento, olvida lo que es más importante, así en la pintura como en la acción social: las leyes de la perspectiva.» («*Conferencia de Maura.—Un discurso de ida y vuelta*», en «*España*», 24 de abril de 1915.)

«*El pathos de la distancia*.—...«frivolidad es simplemente una perversión de la sensibilidad y consiste en haber perdido la perspectiva de la emoción. Como hay enfermos de la visión que ven los objetos lejanos de mayor tamaño que los próximos, hay enfermos del sentimiento incapaces de honda conmoción ante un hecho grave y que se irritan, en cambio, por una menudencia»...

...«No hay enfermedad espiritual más honda que esta falta de jerarquía en los valores afectivos con que respondemos a las cosas. No hay perversión más repugnante, porque no la hay en que lo pervertido sea más interno, más inseparable de la personalidad»...

...«Hay algo que es el más delicado de todos los progresos, el más real y profundo, el que garantiza el resto de los avances: me refiero a lo que Nietzsche llamaba el *pathos* de la distancia, la sensibilidad para la distancia que debe haber entre hombre y hombre»...

...«derecho a la distancia», que no otra cosa es la libertad política.» («¡Libertad, divino tesoro!», en «España», 16 de julio de 1915.)

«La política, como todas las demás actividades humanas, está sometida a las normas de la perspectiva, y la actitud que un gobierno puede tomar frente a un grupo o clase social depende, entre otras cosas, de la actitud que haya adoptado frente a otros grupos o clases sociales.» («*En torno a la nueva ley.—Los cazadores de pluma*», en «*El Sol*», 8 de julio de 1918.)

«Lo que las cosas sean para nosotros»..., «más que de ellas mismas depende de nuestra sensibilidad»...

...«Aun permaneciendo unas mismas las cosas del orbe, basta con que varíe nuestro sistema de preferencias, nuestra ordenación interior en el admirar o en el odiar, para que la perspectiva del mundo cambie totalmente»...

...«para que una nueva Edad aparezca y un nuevo mundo se presente, basta con que el corazón del hombre» ...«se incline un poco más acá o un poco más allá del horizonte». (*Discurso* en la fiesta ofrecida por «Prensa Gráfica» en el Palace Hotel, el 18 de noviembre de 1918, para celebrar la paz mundial. En «*El Sol*», 19 de noviembre de 1918.)

«En este sistema de valores hemos sido educados, y el error de perspectiva que en él se cometió ha contribuido no poco a la crisis

de placer artístico que ahora sufrimos. Porque no es indiferente donde coloquemos las cosas. La ley de perspectiva vital no es meramente subjetiva, sino que está fundada en la esencia misma de los objetos que habitan el círculo de nuestra existencia. Es la perspectiva un orden, una estructura, una jerarquía que imponemos al mundo en torno, acomodando su contenido en una serie de planos. El error está en suponer que puede nuestro albedrío decidir cuáles cosas han de ocupar el primer plano, cuáles el segundo, y así sucesivamente. Nada de eso; las cosas por sí, y previamente a la localización que las damos, pertenecen a uno u otro rango. Hay cosas de primer plano y cosas de orden ínfimo. Dejan ciertamente a nuestro capricho un pequeño margen, dentro del cual podemos movilizarlas, dislocarlas sin daño apreciable; pero si traspasamos los límites concedidos, quedan maltrechas, aniquiladas, y la vida, que no es sino nuestro trato con ellas, se desorganiza y degenera. Las cosas de primer plano, relegadas al último término, se debilitan y sucumben; viceversa —y es el caso que ahora interesa—, las cosas de orden subalterno, destacadas en primer plano, se agostan y fracasan.

«La razón de ello es sencilla: cada uno de los planos en la perspectiva significa un grado y calidad peculiares de nuestra atención. La atención es la facultad jerárquica y organizadora por excelencia. No se puede atender a un punto sin crear en torno a él lo que yo suelo llamar en mis cursos universitarios una zona de desatención, ni es posible hacer más intensa nuestra atención a algo sin deprimir nuestra atención hacia otras cosas. Esta gradación dinámica de la atención es la que crea fuera de nosotros los planos de la perspectiva. Pues bien: si un objeto de escasa entidad es sometido a una atención de alto temple, no encuentra ésta en él pasto adecuado; la fuerza de succión en que consiste el atender no halla jugo bastante de que apoderarse, y la pobre cosa, torpemente favorecida por nuestro capricho, nos parecerá seca y miserable. Puesta, en cambio, en su rango natural, acaso satisfaga una atención de menor cuantía y la sintamos justificada y suficiente». (*Apatía artística* —1921—. En *El Espectador, Obras Completas*, II, pp. 329-330.)

«La circunstancia o mundo consiste en una perspectiva viviente o real; quiero decir, que hay en ellos siempre un primer término —lo

que en cada instante me ocupa— y un fondo.» (*Comentario al «Banquete» de Platón —1946?—, en Pasado y porvenir para el hombre actual, pág. 249.*)

«He dicho que ante la pintura he sido tan sólo un transeúnte. Pero el que es transeúnte ante algo lo es porque va a otra cosa de la cual se ocupa, de la cual entiende. ¿Y no tendrá algún interés lo que ve de las cosas al paso, conforme va a lo suyo, ese avizor transeúnte? ¿No será de alguna conveniencia y acaso muy fértil? » (*Velázquez.—Introducción a Velázquez —1947—, en Obras Completas, VIII, pág. 559.*)

«No es posible comprender bien un hecho histórico, sea el que sea, si no se acierta a contemplarlo desde el punto de vista que mejor manifieste su más auténtico sentido, es decir, desde el cual se divise a sabor, y en toda su extensión, el área de realidades humanas a que el hecho pertenece. Todo lo que sea mirar el hecho sobre el fondo de un área que es sólo parcial, lo desdibuja y falsea automáticamente.» (*Prólogo a «El Collar de la Paloma» de Ibn Hazm de Córdoba —1952—, en Obras Completas, VII, pág. 43.*)

...«la vista que voy a ofrecer a ustedes está tomada desde el exterior; es la vista que puede tomar un transeúnte. Debo decir, sin embargo, que me parece un error el excesivo desdén con que nuestra época, obsesa con el especialismo, recibe las opiniones que sobre nuestras cosas surgen en un transeúnte. El transeúnte lo es casi siempre porque va a lo suyo, que es distinto de lo nuestro. Avanza enfocado hacia sus propios temas, con un aparato de conceptos formado en vista de ellos, con habitualidades de análisis que su ocupación continuada han decantado en él. Mas, conforme sigue su ruta, mira de soslayo a uno y a otro lado y ve lo que ve en la perspectiva y con los reflejos de sus consolidadas preocupaciones, desde sus puntos de vista, distintos de los que iluminan al profesional. No tiene duda de que si el transeúnte

es algo perspicaz, su visión externa viene a completar la interna que de nosotros mismos tenemos, liberándonos de la angostura de horizonte que nuestra profesión ha ido creando en nosotros.»

... ..

«La producción»... «ha sido siempre una de las grandes dimensiones en la perspectiva de la vida colectiva. Pero historia quiere decir cambio y los cambios más decisivos suelen consistir no tanto en la aparición de novedades como en que las grandes y perennes dimensiones de la vida colectiva cambian su localización en la perspectiva, es decir, que una determinada actividad humana pasa de hallarse en segundo o tercer término a situarse en el primero. En la Edad Media eran guerra y religión las dos grandes ocupaciones situadas en ese primer término. Con esto no quiero decir sólo que eran las más estimadas, sino que en la estructura efectiva de aquella sociedad el guerrero y el clérigo eran las piezas que articulaban la máquina o mecanismo de la sociedad. Pues bien, el hecho decisivo de que vamos a partir y que es de sobra patente consiste en que la producción es hoy la dimensión de la vida colectiva que se halla situada en primer término. No se trata tampoco, repito, de que sea la más estimada, sino que de hecho toda la vida colectiva funciona teniendo como eje de articulación la industria, el comercio y las actividades secundarias que ambas cosas traen consigo.

... ..

«Pero este fenómeno, que una dimensión de la vida pase a ocupar el primer término, no se origina sólo en que esa actividad, por unas u otras causas, adquiera una importancia excepcional.»

... ..

...«formas de actividad humana que eran antes fuerzas de primer término en la dinámica de la vida colectiva se han debilitado»... «A pesar de que los profesores universitarios son tal vez mejores, la Universidad ha dejado de ser un factor prominente en nuestras sociedades y vegeta en planos muy secundarios dentro de nuestra vida colectiva.» (*Pasado y porvenir para el hombre actual* —1954—, págs. 171-172, 172-173, 173, 175.)

...«Y nos es patente que *nuestro yo es en cada instante lo que sentimos «tener que ser» en el siguiente y tras este en una perspectiva temporal más o menos larga.*»

.....

«Una vida es lo que es para quien la vive y no para quien desde fuera de ella la contempla. En este sentido es como un dolor de muelas.»

.....

«La felicidad, ya he dicho, no tiene figura por ser un estado que coincide con los bordes mismos de nuestro yo. Análogamente, en la visión tampoco tiene figura el campo visual. Para que algo pueda tenerla es menester que aparezca dentro del campo visual como una parte de él frente a otras partes.»

.....

...«Hemos, pues, de procurar ver a Goya desde dentro de Goya. Permítaseme decir que esta perspectiva se emplea ahora por primera vez. Es una perspectiva inversa de la habitual, puesto que en ella se adopta como punto de vista del contemplador el punto de vista del contemplado. La inusualidad reclama cierto esfuerzo tanto del lector como del expositor: les obliga constantemente a volver del revés la óptica a que están acostumbrados. La cosa, pues, no es fácil, pero nos llega impuesta por el objeto —una vida humana—. Tiene esta la condición de ser una realidad ante nosotros como las demás del universo, pero que, a diferencia de ellas, su realidad consiste en ser, a su vez, un punto de vista.»

.....

«Entre los muchos puntos de vista que se pueden tomar frente a la obra de un pintor hay uno con que se debería siempre empezar, pero, aunque parezca mentira, casi nunca es utilizado. Consiste en tener a la vista la *totalidad* de su obra y prestar atención a los caracteres que ella nos revela. No nos interesa ahora la totalidad en cuanto mera suma de partes, lo cual supone que nuestro punto de vista ha consistido en atender particularmente a cada una de esas partes y descubrir en cada una de las producciones solo aquello que aporta para

el carácter total de la obra. De este modo obtenemos revelaciones sobre un artista que ninguna de sus obras singulares puede proporcionarnos.» (Goya —1958—, en *Obras Completas*, págs. 549, 551, 553, 555, 569.)

NUEVOS ADDENDA

(Correspondientes a textos de Ortega publicados después de la primera edición de este libro)

Sobre el concepto de «perspectiva»:

«Cada individuo es un órgano de percepción en algo distinto de todos los demás y como un tentáculo que llega a trozos de universo para el resto secretos.» (Del manuscrito preparatorio de las quince lecciones de un curso dado en otoño de 1915 y enero, febrero y marzo de 1916, en el Centro de Estudios Históricos, y publicado en volumen con el título de *Investigaciones psicológicas*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1982, pág. 148.)

«Perspectiva afectiva» (En «El novecentismo», conferencia en el teatro Odeón de Buenos Aires el 15 de noviembre de 1916, incluida en el volumen *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1982, pág. 17, primero y tercer párrafos).

Perspectivismo político. (De «La constitución y la nación», artículo en *El Sol*, 11 de enero de 1928, incluido —como párrafo VI de *La redención de las provincias*— en *Obras completas*, XI, pág. 201, líneas 1 a 16).

En el volumen *Sobre la razón histórica*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1980. (Dos cursos sobre este tema, el primero en Buenos Aires, 1940, y el segundo en Lisboa, 1944): Ideas que podríamos resumir bajo los siguientes índices: «La perspectiva filosófica de Ortega» (págs. 63 a 71; 111 a 119 y 122 —del curso de 1940—). «Perspectiva intelectual orteguiana» (págs. 134 a 137 —del curso de 1944—). «Perspec-

tiva histórica»: la única adecuada «para contemplar las cosas genuinamente humanas» (pág. 137 —del curso de 1944).

Sobre el concepto de «verdad»:

En *Investigaciones psicológicas*: Verdad subjetiva y transubjetiva (págs. 16 a 19).—Verdad = perspectiva (págs. 47-48).—Verdad y ciencia.—Distinción entre «verdad» y «buscar la verdad» (pág. 52).—El problema de la verdad, el más cierto e indubitable (pág. 53). El problema de la verdad: el primero, fundamental e ineludible; el de la ciencia primera, que de él nace —como también su método— (págs. 54-55).—Metafísica: ciencia de la verdad (págs. 57 y ss.; 61-62).—Verdad y duda (págs. 62-63).—Verdad: «positivismo absoluto, contra parcial positivismo» (págs. 93-94).—Verdad, concepto, mención (págs. 93 a 95).—Verdad y ciencia (pág. 111).—Verdad: tema de la filosofía primera o fundamental (págs. 112-113).—Escepticismo.—¿*Quid est veritas?* ¿Qué entendemos por verdad?—Escepticismo y relativismo (págs. 127 a 149).—«Subjetivismo-relativismo.—Verdad, conocimiento = el equívoco de la verdad»... «Las clases de verdad» (Lección XIV, págs. 145 a 149).

En *Sobre la razón histórica: Apocalypsis* = revelación (pág. 139).—Verdad y error (págs. 156-157).—La soledad, fuente de la verdad (págs. 159-160).—Filosofía = verdad (pág. 162).—El lugar de la verdad (págs. 163-164) (Del curso de Lisboa, 1944).

CONCLUSION

Hemos recorrido el largo itinerario de la idea orteguiana de perspectiva desde sus primeros hasta sus últimos escritos, creo que casi exhaustivamente. Esta exposición habrá mostrado, espero, que, como dije al iniciarla con palabras del propio Ortega —pronunciadas en 1932, pero que podría haber ratificado después de escrita la última línea de toda su obra—, el *perspectivismo* ha sido la «teoría general» de su filosofía y no una doctrina aparte dentro de ella. Pero el mostrar esto solamente no hubiera justificado, claro está, ni de lejos, tan prolija excursión a través de sus textos. Quedará justificada, en cambio, si con ella se ha hecho patente —y no me parece dudoso que así sea— que era realmente indispensable llevarla a cabo para tener una visión completa de tan fundamental concepto de la filosofía de Ortega. Muy poco se podría haber suprimido, en efecto, en esta exposición, sin perder con ello alguna faceta, algún perfil, alguna modulación o algún matiz significativo de idea tan compleja y rica en dimensiones. La abundancia y extensión de las citas —que era necesaria para abreviar en lo posible la forzosamente larga exposición, dado el propósito de la misma— me hicieron dudar entre trasladarlas todas aparte formando un cuerpo independiente (y referirme a ellas por medio de notas) o intercalarlas en el texto. Al fin opté por esta segunda solución, por parecerme, no solo que simplificaba la tarea, sino, sobre todo, que haría más fácil la lectura.

NOTAS AL TEXTO PRINCIPAL

¹ Que esta idea no sea la de un círculo cuadrado es cosa que está todavía por demostrar. Lo cual —aun cuando se demostrase lo contrario— no arguye en contra de la idea orteguiana del conocimiento y de la verdad. Argüiría solamente, en el peor caso, contra la posibilidad de la lógica dentro de esa concepción del conocimiento, pero no contra la posibilidad de este. En rigor —pues ese caso límite no parece pensable—, argüiría solamente contra la posibilidad de una lógica «formal» dentro de tal concepción.

² Así, Manuel Granell en su *Lógica*, p. 408.

³ Las dos son expresiones de Marías en su *Introducción* a la edición de las *Meditaciones del «Quijote»* de la Universidad de Puerto Rico.

⁴ O. C., I, 16. (*Obras Completas*, tomo I, página 16. En lo sucesivo usaremos estas mismas abreviaturas para citar de las *Obras Completas*.)

⁵ *Ibid.*, 13.

⁶ *Ibid.*, 17.

⁷ *Ibid.*, 14 y 16.

⁸ *Ibid.*, 14.

⁹ *Ibid.*, 16.

¹⁰ Vid. José Ferrater Mora, *Ortega y Gasset* (Barcelona, 1958), pp. 25 a 48.

¹¹ J. Marías, *Ortega*, I (Madrid, 1960), p. 346.

¹² O. C., I, 45. En esa misma fecha destaca Ortega el valor personal de la circunstancia, y llega a una fórmula que prefigura la famosa de las *Meditaciones*: «Los paisajes me han creado la mitad mejor de mi alma» (*La pedagogía del paisaje*, en O. C., I, 55).

¹³ *Ibid.*, 87.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, 432.

¹⁶ *Ibid.*, 431.

¹⁷ *Ibid.*, 102.

¹⁸ No es de este lugar entrar en la debatida cuestión —Marías se ocupa de ella con detalle en su mencionada obra.

¹⁹ O. C., I, 102.

²⁰ *Ibid.*, 112-113.

²¹ Se inicia aquí la juvenil oposición orteguiana a la «sinceridad», que dura-

rá hasta la época de *El tema de nuestro tiempo*, aproximadamente. (Sobre este punto concreto, vid. Hugo Rodríguez-Alcalá, *Un aspecto del antagonismo de Unamuno y Ortega*, en Korn, Romero, Güiraldes, Unamuno, Ortega..., México, 1958, pp. 92-109.)

²² O. C., I, 432-433.

²³ *Ibid.*, 97.

²⁴ *Ibid.*, 114-115.

²⁵ Fiel al principio declarado en la *Introducción*, no entraré aquí en la polémica acerca del sistematismo o asistematismo del pensamiento de Ortega. A lo largo de este estudio se verá, espero, el sentido en que este pensamiento puede considerarse como efectivamente sistemático.

²⁶ J. Marías, *Op. cit.*, p. 345. De lo que Ortega se independiza aquí es de sus maestros de la juventud, y especialmente de la influencia más importante: Marburgo.

²⁷ O. C., I, 440.

²⁸ *Ibid.*, 442.

²⁹ *Ibid.*, 439.

³⁰ *Ibid.*, 439-440.

³¹ *Ibid.*, 440.

³² *Ibid.*, 440-441.

³³ *Ibid.*, 441.

³⁴ *Ibid.*, 440.

³⁵ *Ibid.*, 438-439.

³⁶ *Ibid.*, 439.

³⁷ El mismo ejemplo se repetirá en *Adán en el Paraíso*.

³⁸ Recuérdese: «Mi salida natural hacia el Universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola»..., etc. (*Meditaciones del «Quijote»*) —que desembocará en la famosa fórmula: «yo soy yo y mi circunstancia».

³⁹ Late aquí el problema del conocimiento del prójimo, que tanto preocupará a Ortega, y que ya está apuntado en el *Renán*, donde lo relaciona con el tema de la *ironía* —otro *leitmotiv* de su obra.

⁴⁰ O. C., I, 439.

⁴¹ Demos la cita completa, porque es interesante: «Resumiendo: lo objetivo es lo verdadero y ha de interesarnos antes que nada: los hombres que hayan logrado henchir más su espíritu de cosas habrán de ser puestos en los lugares más excelsos de la jerarquía humana. Ellos serán los genios, los clásicos, los modelos que nos empujen a *salvarnos en las cosas del naufragio íntimo*» (O. C., I, 441) (subrayado mío). Adviértase que la «salvación» es en las cosas, pero que el naufragio es «íntimo». Parece la inversión de la idea de la vida como naufragio, de la madurez de Ortega, donde el naufragio lo es *en las cosas*. No es, sin embargo, así, porque las *cosas* de que allí se trata son las que nos cercan, rodean y urgen antes de ser *interpretadas*, es decir, cuando nos son tan *problemáticas* que ni siquiera son «cosas», o bien las cosas ya interpretadas, pero cuyas interpretaciones han perdido *vigencia*. Aquí, en cambio, las *cosas* son, como estamos viendo, la cultura misma en su plenitud de *vigencia*, y la presunta *intimidad* corresponde, *en cierto sentido* —que se verá páginas más adelante—, a las *cosas* no «interpre-

tadas», ciegas e irracionales, o, cuando menos, a nuestra relación vital con ellas. La fórmula de las *Meditaciones* será no directamente salvarnos en las cosas, sino, primero, salvar las cosas mismas, para poder salvarme yo.

⁴² O. C., I, 441.

⁴³ *Ibid.*, 443.

⁴⁴ *Ibid.*, 444. La expresión «puntos de vista» no tiene aquí todavía un sentido «perspectivista».

⁴⁵ «Es amor a la verdad una curiosidad severa que hace del hombre pupila hambrienta de ver cosas, que saca al individuo de sus propios goznes y le pone a arder en un entusiasmo visual. La tenacidad con que se ofrecen las metáforas de la visión para designar los actos intelectuales, la operación científica, no es un azar. Ningún sentido nos presenta los objetos tan desligados de nuestra propia actividad» (O. C., I, 444).

⁴⁶ O. C., I, 444. Este es el antecedente del «amor intelectual» a las cosas de las *Meditaciones*, de cuya doctrina nos ocuparemos al comentarlas.

⁴⁷ Nada tiene que ver esto con el problema de la realización fáctica, histórica de la verdad. Ese carácter *límite* se refiere al problema «esencial» de la verdad, y es en principio compatible con cualquier solución, tanto al problema de la «posibilidad» de la verdad como al de la forma o formas de su realización fáctica.

⁴⁸ Perdónese el neologismo, que, por otra parte, podría servir —él u otro mejor— para designar este modo peculiarísimo de presunta «identificación» o «mismidad», modo que, por ser único e irreducible a cualquier otro, está pidiendo una denominación propia. La significación histórica, también única —tanto por lo extremo como por lo originario—, del pensamiento de Parménides sobre la verdad podría abonar la adopción de *tautonía*.

⁴⁹ Sobre la significación de la verdad en Parménides se habla en el último capítulo de este estudio.

⁵⁰ Véase en el comentario a las *Meditaciones* la teoría de la superficie y de la profundidad. Más tarde, Ortega rectificará sustancialmente esta exclusión total del *afecto* y del *deseo* de la esfera de la verdad, concediendo al «corazón» y a la «voluntad» un papel fundamental como «condicionantes» de la misma.

⁵¹ O. C., I, 442.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, 451. (Cf. el concepto de «comprensión» en el capítulo dedicado a las *Meditaciones*.)

⁵⁵ Esto se repetirá en Ortega bajo muy diversos aspectos.

⁵⁶ Por supuesto, todos los modos son susceptibles de grados.

⁵⁷ Pfänder, en su *Lógica*, definió después, como es sabido, la naturaleza del juicio modal, justamente por su mayor o menor *peso* lógico (y el juicio probable o problemático es el de *peso* lógico atenuado).

⁵⁸ O. C., I, 448.

⁵⁹ *Ibid.*, 453.

⁶⁰ *Ibid.*, 447.

⁶¹ *Ibid.*, 448.

⁶² *Ibid.*, 447.

⁶³ *Ibid.*, 448.

⁶⁴ *Ibid.*, 449.

⁶⁵ *Ibid.*, 450.

⁶⁶ *Ibid.*, 454.

⁶⁷ *Ibid.*, 450-451.

⁶⁸ En su obra más rigurosamente «técnica», *La idea de principio en Leibniz*, Ortega dedicará muchas geniales páginas a poner en «evidencia» la irracionalidad de los últimos fundamentos del «modo de pensar» tenido por más racional —el pensar «lógico» y «científico»—, a saber: la irracionalidad de los propios primeros principios.

⁶⁹ El terreno de las creencias no será, sin embargo, para Ortega posteriormente, ni propiamente el de lo *verosímil*, ni propiamente el de lo *verdadero*, aunque se asimilen a lo uno o a lo otro según su grado de firmeza.

⁷⁰ *O. C.*, I, 449.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Ortega, en *La teología de Renan* (1910), las llamará «espíritu objetivo», usando la expresión hegeliana en un nuevo sentido.

⁷³ Cf. *O. C.*, I, 457-458.

⁷⁴ *Ibid.*, 459.

⁷⁵ Sobre el papel de la fantasía en la vida humana, vid. Fernando Vela, *La «fantasía» en la filosofía de Ortega*, en *La Torre*, revista de la Universidad de Puerto Rico, julio-diciembre de 1956 (núms. 15-16).

⁷⁶ *O. C.*, I, 460.

⁷⁷ Ese sentido comunitario de la verdad y de la cultura se reafirma todavía a comienzos de 1910 en *La pedagogía social como programa político*.

⁷⁸ *O. C.*, I, 452. No pretendo afirmar, como digo, que la idea de «perspectiva» esté ya presente en *Renan*. Sin embargo, está en su trasfondo. Si recordamos que, en esa marcha hacia la verdad que es la historia, y que adopta la forma de un progresivo descubrimiento de «verdades», los órganos de ese descubrimiento han de ser los individuos humanos —y ante todo los «genios»—, se advertirá que la idea de «perspectiva», pese a todo ese *pathos* de la despersonalización de los sujetos, está a solo un paso. Paso que dará Ortega, como veremos, solo unos meses después.

⁷⁹ «¿Qué es una cosa? Un pedazo del universo: nada hay señero, nada hay solitario ni estanco. Cada cosa es un pedazo de otra mayor, hace referencia a las demás, es lo que es merced a las limitaciones y confines que estas le imponen. Cada cosa es una relación entre varias.» (*O. C.*, I, 471.) «Una piedra al borde del camino necesita para existir del resto del Universo.» (*Ibid.*, 478.)

⁸⁰ Marías, muy acertadamente, muestra que las palabras «valores» y «valoración» no están aquí empleadas en su significación ordinaria, que lo que en realidad quiere expresar con ellas Ortega es «interpretaciones, y no solo mentales, sino vitales». Si usa aquellos términos es porque «todavía no sabía nombrar» lo que «estaba viendo» (J. Marías, *op. cit.*, p. 349).

⁸¹ Los ejemplos que pondrá Ortega en *Verdad y Perspectiva* son el de un «hombre moribundo» y el de un «paisaje».

⁸² O. C., I, 471.

⁸³ *Ibid.*, 478.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Ortega, en 1915, hace la siguiente observación, en nota al pie de página, sobre el párrafo que comentamos: «Este concepto leibniziano y kantiano del ser de las cosas me irrita ahora un poco.» Marías, en su *Ortega*, I (p. 348), comenta a su vez esta nota, diciendo: «No es menester gran perspicacia para descubrir que esta doctrina responde a las enseñanzas neokantianas.» La cosa es clara, en efecto, y más aún que en el contexto de la citada nota, en este, por ejemplo: «Históricamente, la palabra *idea* procede de Platón. Y Platón llamó ideas a los conceptos matemáticos. Y los llamó así pura y exclusivamente porque son como instrumentos mentales que sirven para construir las cosas concretas.» (O. C., I, 488.) Etc.

⁸⁶ O. C., I, 478-479.

⁸⁷ *Ibid.* 477.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, 478.

⁹⁰ *Ibid.*, 475.

⁹¹ *Ibid.*, 475-476.

⁹² Véase, en las *Meditaciones*: las cosas como «instancias».

⁹³ O. C., I, 476.

⁹⁴ Lo que Dios da al hombre, pues, lo que nos es *donado*, es solo la dimensión *problemática*. El sernos donada la «capacidad de saber» no ha de entenderse en el viejo sentido de que el hombre conoce *porque* es *racional*. Para Ortega ni siquiera esa capacidad nos es *segura*, sino solo la pura *necesidad* de saber. La vida será definida como «inseguridad», siendo precisamente esta inseguridad la más honda raíz del pensamiento.

⁹⁵ O. C., I, 476.

⁹⁶ La palabra «conciencia» está tomada aquí en el amplísimo sentido del mero *darse cuenta* o *tomar noticia* de algo, es decir, en el sentido de «conciencia primaria», «irreflexa», «ingenua», según los términos usados por Ortega en *Prólogo para alemanes* (1934). O sea que al hablar aquí de «conciencia de...» no nos referimos a la «*Bewusstsein von*» de la fenomenología, sino que, por el contrario, queremos acentuar el carácter de *realidad* y no meramente fenoménico o «intencional» de aquello a que ese *de* apunta. «Lo esencial, pues, de esa «conciencia primaria» es que para ella nada es solo objeto, sino que todo es realidad. En ella el darse cuenta no tiene un carácter contemplativo, sino que es encontrarse con las cosas mismas, con el mundo» (Ortega, *Prólogo para alemanes*). Ya en *Sobre el concepto de sensación* (1913) está expresa esta idea de Ortega, y más tarde, en las *Meditaciones del Quijote* (1914), en *Conciencia, objeto y las tres distancias de este* (1916), etc., a lo largo de toda su obra, hasta alcanzar su fórmula más enérgica y radical en *La idea de principio en Leibniz* (1947) (en una larga nota al pie de las páginas 332 a 334 de esta obra).

⁹⁷ O. C., I, 476.

⁹⁸ *Ibid.*, 477.

⁹⁹ Y «con las que tengo que hacer mi vida» —dirá Ortega más tarde—, pues

esta «no me es dada hecha», sino justamente como lo que «tengo que hacer», como un «quehacer» —y esta es la expresión más honda de su *problematismo*.

¹⁰⁰ O. C., I, 477.

¹⁰¹ *Ibid.*, 479

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Repito que estoy considerando estas ideas de Ortega a la luz que sobre ellas proyecta su pensamiento ulterior. Todavía aquí la noción de la «vida» aparece indecisa y vista más bien bajo aspectos *estáticos*. Pero muy pronto empezará Ortega a subrayar enérgicamente su esencial dinamismo.

¹⁰⁴ El existir de las cosas, que Ortega caracterizará como un *resistir* al yo —como Maine de Biran, Dilthey, etc.—, idea que le hará alzarse contra el «existencialismo» para oponerle que, propiamente, el hombre no *existe*; sólo *existe* lo que hace frente al yo, lo que le *re-siste*.

¹⁰⁵ El lenguaje, con aguda intuición, ha percibido este hecho radical, al designar el pasar o acontecer con verbos *im-personales*, que, en efecto, lo son porque su «sujeto» son siempre las cosas, nunca las personas; pero como las cosas son por excelencia lo que no es sujeto, de ahí su forma gramatical. El hombre, la persona nunca *ocurre*; las cosas, siempre; y siempre *le ocurren* precisamente al hombre.

¹⁰⁶ O. C., I, 477-478.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 484.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 488.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 481.

¹¹⁰ *Ibid.*, 479.

¹¹¹ *Ibid.*, 480.

¹¹² *Ibid.*, 488.

¹¹³ Para el estudio de las *Meditaciones del «Quijote»* he manejado la edición de la Universidad de Puerto Rico (San Juan, 1957), prologada y comentada por Julián Marías. Para evitar la enojosa multiplicación de las notas en este capítulo —donde las referencias al texto son muy numerosas—, me limitaré a indicar las páginas entre paréntesis, dentro de mi propio texto.

¹¹⁴ En el prólogo a la mencionada edición de las *Meditaciones*, y en el extenso comentario que acompaña a la misma, y, más recientemente, en su libro *Ortega, I. Circunstancia y vocación* —donde dedica a las *Meditaciones* la mayor parte de su sección III—, ha estudiado Marías esta obra con la extensión, profundidad y dominio del tema que le son peculiares. Mi propio comentario tiene en cuenta, naturalmente, el de Marías en la repetida edición —pues el de su *Ortega* me fue conocido después, y sólo *a posteriori* lo he utilizado para alguna anotación marginal—, pero se atiene directamente al texto de Ortega, que, como se verá, me interesaba seguir muy fielmente. Soy deudor, sin embargo, a Marías —tanto por lo que se refiere al repetido comentario como por su abundante bibliografía anterior sobre o en torno a Ortega— de muchas sugerencias, aclaraciones y precisiones acerca del pensamiento orteguiano. En este caso concreto, remitiré a él en el momento oportuno, especialmente para ciertos puntos de erudición, pues aunque Marías declara expresamente que no es el suyo «un comentario erudito» —y así es, efectivamente, en su conjunto—, sí

lo es en ciertos momentos, y de muy buena erudición, por cierto. Por lo demás, tenemos un breve, pero insustituible comentario del propio Ortega a sus *Meditaciones* —pieza importantísima, en varios aspectos, de su filosofía— en su *Prólogo para alemanes* (1934).

¹¹⁵ O. C., VI, 349. (La cita pertenece al *Prólogo* de Ortega a la primera edición de sus *Obras*, en 1932).

¹¹⁶ No último, porque, como veremos, el pensamiento, aún el verdadero, no se justifica por sí mismo, sino por su *servicio* a la vida.

¹¹⁷ En el mismo *Prólogo* a sus *Obras*, sin ir más lejos, dice: «Mi incesante batalla contra el utopismo no es sino la consecuencia de haber sorprendido estas dos verdades: que la vida»... «es el hecho radical, y que la vida es circunstancia» (O. C., VI, 350).

¹¹⁸ No podemos entrar aquí en los antecedentes históricos que, desde Platón, jalonan en la historia de la filosofía la honda vinculación entre ésta y el amor.

¹¹⁹ Vid. *Estética en el tranvía, Ideas sobre Pío Baroja*, etc.

¹²⁰ Esta idea interpretativa permitirá quizá explicar a una nueva luz ciertos aspectos del interés de Ortega por los temas artísticos y del propio sesgo «literario» de sus escritos. (Sobre las ideas estéticas de Ortega, vid. E. Lafuente Ferrari, *Las artes visuales y su historia en el pensamiento de Ortega*, en «La Torre», Rev. de la Universidad de Puerto Rico, julio-diciembre de 1956, números 15-16).

¹²¹ Sobre la significación de la comprensión —*Verstehen, Verständnis*— en la filosofía contemporánea, su origen en Dilthey y su lenta repercusión a través de Beno Erdmann, A. Stein, Heinrich Meier, Spranger, Volkelt, así como sus modificaciones en Ortega, véase el documentado comentario de Marías en la citada edición de las *Meditaciones*, pp. 234-239.

¹²² Ortega comenta en 1934: «El sentido de la vida no es, pues, otro que *aceptar* cada cual su inexorable circunstancia y, al aceptarla, convertirla en una creación nuestra. El hombre es el ser condenado a traducir la necesidad en libertad» (*Prólogo para alemanes*, p. 61). Más adelante se verán las decisivas implicaciones que, para la teoría orteguiana de la verdad, encierra esta frase.

¹²³ Ortega insiste en ello hasta sus últimos escritos. Así en *Origen y epílogo de la filosofía*, donde este hecho fundamental se traduce en su importante idea de las «series dialécticas»; así también en *El hombre y la gente* —«ver una manzana».

¹²⁴ Marías, en su comentario a las *Meditaciones* (pp. 296 y ss.) y en su *Ortega* (pp. 465 y ss.), hace un documentadísimo examen de la «Historia y prehistoria de la interpretación de la verdad como *alétheia*», al cual me remito. Muestra en él, con profusión de datos, la precedencia de Ortega con respecto a Heidegger en cuanto al uso «filosófico» de dicha interpretación, y cómo ni Heidegger ni ninguno de los autores que, tras él, han vuelto a usar dicha interpretación, agregan nada nuevo a lo ya visto por Ortega. Muestra también cómo hay un precedente de Ortega en el libro de N. Hartmann, de 1909, *Platons Logik des Seins*, pero en el que faltan «la conexión de *alétheia* con la noción de *apocalipsis*» y, sobre todo, «la referencia a la *luz*», al carácter de «ilumina-

ción subitánea». Pero, además, falta en Hartmann «toda interpretación filosófica» del término, el cual le interesa solo etimológicamente. (Por cierto que también Marías aporta datos personales a esta cuestión, entre ellos «un texto de extraordinario interés»..., «un verso de Critias en que aparecen juntas las raíces de las palabras *alétheia*, *apokalypsis* y *pseûdos*). Vid. también: Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 1.ª edic., p. 30. (Zubiri subraya tres momentos en la noción de *alétheia* o verdad: *ser*, *patencia* y *seguridad*.)

¹²⁵ La noción de «compresencia» (o «copresencia», como traduce J. Gaos) es usada por Husserl en las *Ideas* al describir la «actitud natural» ante el mundo, pero falta en ella toda referencia a su carácter *interpretativo*. Falta igualmente el importante aspecto de lo latente o *compresente* como «una suma de posibles actos nuestros».

¹²⁶ Ortega recoge aquí, evidentemente, las ideas de la «psicología descriptiva» de inspiración fenomenológica, que estaban empezando a manifestarse por aquellas fechas. Concretamente, las de Heinrich Hoffmann, discípulo de Husserl, en su libro *Untersuchungen über dem Empfindungsbegriff*, que el propio Ortega comentó ampliamente en varios artículos: *Sobre el concepto de sensación* (O. C., I, 245-261). Pero lo importante no es eso, sino la transformación de esa idea en Ortega inmediatamente de ser absorbida, como se revela en las *Meditaciones* y en el *Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914).

¹²⁷ Comentario a las *Meditaciones*. p. 306.

¹²⁸ Esta imposibilidad de un *presente* «puro» no quiere decir, por supuesto, que la realidad —sobre todo la «radical», la vida humana— no sea precisamente «presencia». Por el contrario, Ortega dirá que es esta su «primera categoría» (de ello nos ocupamos en la *Segunda Parte* de este estudio). Lo que pasa es que, para Ortega, el «presente» lleva en sí, en forma de «escorzo», la *realidad* del pasado y del futuro.

¹²⁹ La «profundidad» de un libro, por lo demás, ya fue descubierta por Averroes con su doctrina de los tres niveles posibles de intelección o interpretación de los textos alcoránicos, que dio lugar, en el averroísmo latino, a la famosa y batallona cuestión de la «doble verdad». Es curioso el paralelismo porque también en Averroes el plano interpretativo «superficial» corresponde a las «imágenes», y el más profundo, al intelecto.

¹³⁰ Cf. *Ensimismamiento y alteración* (O. C., IV).

¹³¹ Recuérdese que la *Gestalttheorie* sólo adquiere consistencia hacia 1920 —Wertheimer, Koffka y Köhler son coetáneos de Ortega.

¹³² Cf. *Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914) (O. C., VI, 247 y ss.).

¹³³ (Véase a este respecto el agudísimo análisis que hace Ortega del «movimiento» aristotélico y su interpretación del tipo de movimiento que es el pensar como «regreso hacia sí mismo», en el *Prólogo a «Historia de la Filosofía» de E. Brehier* (O. C., VI, 410 y ss.)) Por supuesto, cada una de las *formas* parciales en que se va desplegando —y enriqueciendo— la *estructura* es en sí —es decir, separada o *abstraída* de la totalidad— estática e idéntica: es una «esencia»; pero la estructura misma es *dinámica*, gracias al «movimiento» de las formas dentro de ella. Las cosas son estructuras *cambiantes*, y esta movilidad

les es comunicada, precisamente, por su inserción esencial en la *vida*, que es la gran estructura dinámica por excelencia.

¹³⁴ Recuérdese cómo la unicidad del ente en Parménides y su homogeneidad vienen exigidas —entre otras razones— por la imposibilidad de poder hallar límites dentro de *lo que es*. Por eso las cosas, multiplicadas en sus límites, *definidas* por ellos —espacial y temporalmente— no tienen *verdadero ser*. El Ente se congela así en la inmovilidad y unicidad de su eterna presencia, en la que el *νοῦς* lo aprehende. La misión del *νοῦς*, del pensamiento, del «concepto» sería, pues, en Parménides, la opuesta a la que aquí —y de un modo u otro, en toda la tradición filosófica desde Sócrates— se le atribuye: en vez de ser el «órgano de los límites», en Parménides sería el órgano de la destrucción de los límites. Ortega alude a Hegel, para quien «donde está el límite de una cosa no está la cosa», y atribuye a los límites, por tanto, una realidad meramente *virtual*. Pero no se olvide que, para Ortega, lo *virtual* es un modo riguroso de lo *real*.

¹³⁵ Interesantes observaciones sobre el concepto de *forma*, entendido desde la *vida humana* como realidad radical en: Paulino Garagorri: «*La forma es una huella*» (*Revista de Ideas Estéticas*, núm. 72).

¹³⁶ Comenta Marías: «Sólo, pues, podemos percibir porque a la impresión se agrega el concepto. Necesitaremos llegar al libro póstumo de Husserl, *Erfahrung und Urteil* (1939) para leer que hay que partir en los análisis de la percepción externa y del juicio de percepción (Cf. s. 14. «Die Notwendigkeit des Analysen von der äusseren Wahrnehmung und dem Wahrnehmungs Urteil und Begrenzung des Untersuchung»), y que «el percibir, la orientación percipiente hacia objetos individuales, su consideración y explicación es ya una *función activa del yo*». Etc. (Comentario de las *Meditaciones*, p. 348). En realidad, que en la percepción de cosas u objetos entren ya como elementos constitutivos, no sólo imágenes mnemónicas, sino también pensamientos o conceptos, es una idea aceptada desde mucho antes por la psicología. Claro que lo que dice Ortega tiene un alcance que no es meramente psicológico sino metafísico, y que los términos «concepto» y «percepción» no tienen tampoco en él el mismo significado que en la psicología.

¹³⁷ No hay contradicción entre esta función posesoria y lo que se dijo acerca del *amor intellectualis*. Se trata aquí de la «tranquila posesión espiritual», que es la «claridad» (p. 122).

¹³⁸ Todo intento de referir a Kant, buscando un paralelismo demasiado estrecho, esta idea de la cooperación necesaria de *intuición* y *concepto* en el conocimiento (intuiciones sin concepto, «ciegas», y conceptos sin intuición. «vacíos») queda a *limine* desvirtuada por esta última frase —aparte de la significación técnica que en la filosofía de Kant tienen estos términos, que no es la de Ortega—, la cual nos sitúa a cien leguas de todo idealismo trascendental. Ortega está ya en el terreno desde el cual podrá afirmar más tarde: «pensamos con las cosas».

¹³⁹ Es el primer brote explícito de toda la dialéctica orteguiana contra el racionalismo y el intelectualismo.

¹⁴⁰ No podemos entrar aquí en el larguísimo comentario que estos dos pará-

grafos exigirían. Marías lo ha hecho, en el lugar tantas veces citado (*Meditaciones*, ed. de Puerto Rico, pp. 351 a 361), y, más ampliamente aún, acerca de los puntos que ahora nos interesan, en su *Ortega I*. (Sobre todo en pp. 474 y ss.). A este comentario haremos alguna referencia en lo que sigue.

¹⁴¹ Marías coteja esta idea orteguiana de la *claridad* con el papel de la *Lichtung* o iluminación y de la *Erschlossenheit* (apertura) en la doctrina de la verdad de Heidegger en *Sein und Zeit*, para hacer ver que, pese a su proximidad «marchan en direcciones divergentes», fundándose en el carácter de *misión* que la *claridad* tiene en Ortega. En efecto, «la claridad no es algo que vaya *dado* automáticamente con el hombre, como una nueva «facultad» o «dote», sino que es *misión*, algo que el hombre *tiene que hacer*, en suma, un *quehacer*» (Marías: *Ortega*, p. 484). Hay que tener en cuenta, sin embargo, que, en tanto en cuanto el hombre no puede estar totalmente en el error, siempre participa en alguna medida de la *claridad*. En cuanto se supera el estadio de la mera animalidad, es decir, en cuanto se ingresa en el dominio de lo humano, se entra también en la zona de la claridad. Si *claridad* es *profundidad*, en cuanto hay hombre hay algún modo de ella. Marías tiene razón, sin embargo, al decir que no es una *dote*, pues en la concepción orteguiana del hombre, a éste nada le es *dado* en su vida, salvo ésta misma, pero precisamente como algo no *hecho*, sino que *hay que hacer*, que él *tiene* que hacerse. La *apertura*, empero, sí le es dada al hombre originariamente, al serle dada la vida, pues vivir es *ya* un encontrarme yo entre las cosas y en un mundo, en múltiple trato con ellas y con él. Y aunque la esencia del espontáneo vivir sea problematidad —a la que responde la *claridad*, la cultura, como *seguridad*— el mismo serme *problema* la vida implica ya una cierta claridad —en cuanto implica apertura—, aunque sólo fuese la «claridad» mínima de que todo me es oscuro, arcano o enigmático.

¹⁴² En el comentario del propio Ortega a sus *Meditaciones* (en *Prólogo para alemanes*, pp. 59 y ss.) afirma haber llegado ya en ellas a esta idea del *naufregio vital*, puesto que había llegado a la de la *vida* como realidad radical: «Me encontré, pues, desde luego, con esta doble averiguación fundamental: que la vida personal es la realidad radical y que la vida es circunstancia. Cada cual existe *náufregio* en su circunstancia. En ella tiene, quiera o no, que bracear para mantenerse a flote» (p. 62). (Subrayado mío). Por otra parte vimos que la idea de la vida como naufragio estaba ya en el *Renan*, referida al hombre. Solo que allí, aunque se trataba de salvarse en las cosas, el naufragio era «íntimo».

¹⁴³ Entiéndase bien: no estamos aludiendo a ningún concepto sustancialista de las cosas, de linaje aristotélico, en virtud del cual cada una tendrí­a ya en potencia, en una especie de *physis* dada de una vez para siempre, el *principio* de su pleno desarrollo ulterior, que se iría *actualizando* misteriosamente, y en cuyo desarrollo participaría yo solo como una suerte de «causa eficiente». Lo veremos en seguida.

¹⁴⁴ Por eso, dirá Ortega, los conceptos son *leere Stelle*, lugares vacíos que hay que *llenar* en cada acto de pensamiento con un contenido siempre distinto, porque el pensar es circunstancial, es decir, se ejecuta siempre desde una

determinada *situación*, y no hay dos situaciones rigurosamente iguales (Vid.). En el *Leibniz* caracteriza Ortega el concepto como una realidad «*cosoide*».

¹⁴⁵ ...«las cosas todas desde su inerte materialidad hacen como señas que nosotros interpretamos. Estas interpretaciones se condensan hasta formar una objetividad que viene a ser una duplicación de la primaria, de la llamada real» (*Meditaciones*, p. 179). (Todavía en el último ciclo de su vida intelectual —en *El hombre y la gente*— vuelve Ortega sobre esta idea de las cosas como «señales». Vid. *Apéndice*, 8.^a *Etapas*).

¹⁴⁶ En la *Segunda Parte* veremos que este es el fundamento del «*ser-cómo*», categoría básica de la «ontología» orteguiana, así como de las relaciones entre verdad e interpretación.

¹⁴⁷ *Prólogo para alemanes*, p. 60.

¹⁴⁸ La libertad es, efectivamente, para Ortega una «forzosidad» o *necesidad* metafísica del hombre, su *necesidad* radical; pero, por serlo, transfiere, por decirlo así, algo de su sustancia al resto de las necesidades humanas, que, por eso, se pueden llamar, con paradoja, pero con rigor, *necesidades libres*. En efecto, es libre todo aquello que es susceptible de ser aceptado o rechazado. Ahora bien, el hombre puede aceptar o no sus propias necesidades, porque siempre tiene ante ellas una última instancia u opción, que es dejar de vivir. Las necesidades humanas son, pues, *libres*, porque son, en efecto, libremente aceptadas, al aceptar la vida («todo lo que nos pasa en la vida —dirá Ortega— nos pasa porque *queremos*»). Todas, menos una: la de la libertad misma; porque, aunque decidamos renunciar a ella también, renunciando a la vida, en esa misma renuncia estamos afirmándola y ejercitándola. La libertad es, pues, la *necesidad* humana *sensu strictissimo*, la única entre todas en que no cabe elección, la única constitutivamente irrenunciable. Habrá que decir, por tanto, que así como las necesidades son *libres*, la libertad es *necesaria*, «forzosa». Y esto, como se ve, no es un juego de palabras. Expresa, por el contrario, esa estructura metafísica, la más radical de la *vida humana*, que puede permitirnos hablar de un «apriorismo de la libertad». Sería la libertad el «absoluto *a priori*» de la vida. (Más adelante volveremos sobre esta idea que, como se ve, fue pensada plenamente en español muchos años antes de que fuese pensada y expuesta en francés como una «novedad».)

¹⁴⁹ *Prólogo para alemanes*, p. 61.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 60.

¹⁵¹ *El hombre y la gente*, pp. 124-125.

¹⁵² *Prólogo para alemanes*, p. 59.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 62.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 63.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 65.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 75.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 62-63.

¹⁵⁸ Los antecedentes de influjo positivo en la idea orteguiana de *perspectiva* nos los da el propio Ortega en *Verdad y Perspectiva* (1916), y, en rigor, se reducen a uno: Leibniz. Cita allí, a este propósito, el siguiente pasaje de la *Monadología*: «comme une même ville regardée de différents côtés parait toute

autre et est comme multiplée *perspectivement*, il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples —es decir, de conciencias—, il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque Monade». (Transcribo la cita del texto de Ortega con los subrayados y el intercalado suyos). Y en nota al pie de página, agrega: «Como ha de hablarse en estos tomos» —se refiere a los de *El Espectador*, al primero de los cuales pertenece este texto, que es el pórtico mismo que abre la serie— «muy frecuentemente del *perspectivismo*, me importa advertir que nada tiene que ver esta doctrina con la que bajo el mismo nombre piensa Nietzsche en su obra póstuma *La Voluntad de Poderío*, ni con lo que, siguiéndole, ha sustentado Vaihinger en su libro reciente *La Filosofía del como si*. Es más, del párrafo transcrito de Leibniz apártese cuanto en él hay de referencias a un idealismo monadológico» (*O. C.*, II, 18). Pero la obra de Vaihinger es de 1911, y la idea de perspectiva está ya en Ortega plenamente presente —como hemos visto— en «*Adán en el Paraíso*», en 1910. Quedan, pues, Leibniz y Nietzsche. Ahora bien, el «perspectivismo» de Nietzsche, como dice Ortega, «nada tiene que ver», o tiene que ver muy poco, con el suyo. Antes bien, es de signo contrario —lo mismo que el «ficcionalismo» de Vaihinger—. Queda, por tanto, Leibniz como único antecedente cuya influencia positiva en su idea —con la importante restricción señalada por él— acepte Ortega. No creo que tenga mucho sentido en este tipo de estudio, ponerse a buscar los antecedentes de la idea de perspectiva en Ortega, ni siquiera las «influencias», aún dando por buena la hipótesis —gratuita, en principio, pero, con todo, posible— de que hubiera otras que las que él confiesa, y que pudiera no haber tenido presentes en el momento de redactar su nota. ¿A qué pensador no pueden encontrársele «influencias» en el pasado filosófico si nos ponemos a buscárselas? Por lo demás esta búsqueda ya ha sido hecha, en formato mínimo, pero más que suficiente a los efectos del enfoque e intención del presente estudio. El ampliarla con nuevos datos —que por fuerza habrían de resultar inesenciales— sería un empeño de vacua erudición, que rayaría en prurito; y el ahondar en ella con propósitos más «filosóficos» —por ejemplo, con vistas a estudiar el entronque y la génesis profundos del pensamiento orteguiano en la Historia de la filosofía— constituiría ya la materia de un nuevo y extenso trabajo especial, que no es el nuestro. En efecto, Marías ha mostrado —primero en su comentario a las *Meditaciones*, y después, con más extensión, en su *Ortega*— esos antecedentes o influencias; y Ferrater Mora, en su libro *Ortega y Gasset* (y —aunque ya no con este propósito— en su *Diccionario de Filosofía*) ha agregado algunos. Pero, después de todo, el resultado a que ambos llegan, cada uno por su camino, es en sustancia el mismo que el propio Ortega nos confió, a saber, que el único antecedente —positivo— y la única influencia eficiente en la idea orteguiana de *perspectiva* hay que buscarlos en Leibniz, y ello, por lo que respecta a la «influencia», con restricciones. Marías amplía la cita de Leibniz dada por Ortega y añade otras. Explica también el «perspectivismo» de Nietzsche —no solo en *La Voluntad de Poderío*, sino además en *La gaya ciencia*— para mostrar su sentido opuesto al de Ortega, y agrega otro antecedente (aunque no con la pretensión de que

influyese, ni aun de que fuese conocido por Ortega): el de Teichmüller, ilustrándolo igualmente con citas de su libro *Die wirkliche und die scheinbare Welt, Neue Grundlegung der Metaphysik*. Y también aquí el «perspectivismo» resulta, a efectos de la doctrina de la verdad, contrario al de Ortega, como en Nietzsche y como en Vaihinger (Cf. Marías; Ortega, pp. 392 y ss.). Siempre se trata de que la perspectiva es visión engañosa, ficticia o *illusoria*, mera «creación» subjetiva que, en el mejor de los casos —Nietzsche—, tiene un sentido utilitario que está «más allá de lo verdadero y de lo falso». Todo esto —por lo que respecta a Nietzsche y a Vaihinger— es bien conocido. Por su parte, Ferrater Mora, refiriéndose al mencionado testimonio de Ortega, dice: «No ignora, por supuesto —Ortega—, que semejante doctrina tiene antecedentes en la historia de la filosofía. A este respecto cita a Leibniz, a Nietzsche y a Vaihinger —y hubiera podido mencionar también, entre otros, a Teichmüller, a Simmel y a Russell. Pero declara que aunque sus predecesores tuvieron propósitos similares al suyo, partieron de muy distintos supuestos. Esta declaración parece muy justa en lo que toca a Nietzsche o a Vaihinger. Parece, sin embargo, menos aceptable en lo que se refiere a Leibniz. ¿Deberemos, pues, concluir que la doctrina orteguiana es, en última instancia, una reformulación moderna de la teoría leibniziana? Esto sería ir demasiado lejos. Pues hay, a pesar de todo, una diferencia fundamental entre el perspectivismo de Leibniz y el de Ortega (*Op. cit.*, pp. 58-59). Etc.

Se podría seguir acumulando citas —sin ir más lejos, tengo una a la mano de *La genealogía de la Moral (Tercera Disertación, parágrafo 12)*, que completaría las de Marías con un nuevo aspecto del perspectivismo nietzscheano, por cierto muy próximo a otro aspecto correlativo del orteguiano (aunque siempre en otras coordenadas filosóficas) puesto que va concretamente contra el concepto de «razón pura» y destaca el carácter afectivo de la perspectiva—. Se podría seguir rastreando antecedentes más antiguos —por ejemplo, ¿por qué no referir a Ortega el de Spinoza (que Ferrater cita en el artículo *Perspectivismo* de su *Diccionario*, pero sin mención alguna de tal posible referencia), puesto que, como advertimos comentando el *Renan*, en el origen de su idea de «conexión universal» —de tan claro abolengo leibniziano— y, por tanto, en la de «perspectiva», no era Leibniz, sin embargo, en aquel texto el que aparecía como antecesor, sino precisamente Spinoza? Pero todo esto no nos conduciría a ninguna parte. La idea de «perspectiva» tiene en Ortega una significación filosófica y un campo de aplicación inequívocos con los de esta misma idea, no sólo en cualquiera de sus predecesores, sino también en cualquiera de los que después de él la han utilizado —lo que espero se hará patente, sin más, después de nuestro examen—. Sobre todo, repito, nuestra misión aquí no es buscar tales relaciones, sino intentar desentrañar el sentido de la idea misma en el propio Ortega, que es más complejo de lo que a primera vista puede parecer. Esta sería, además, la condición previa para emprender con fruto esa otra investigación de tipo comparativo.

¹⁵⁹ Cf. *Apéndice, Séptima Etapa: Corazón y Cabeza; Goethe desde dentro*. (En lo sucesivo daremos la referencia al *Apéndice* en esta forma abreviada: *Ap.*, 7.^a et.)

¹⁶⁰ Ap. 6.^a et.: *Vitalidad, alma, espíritu; La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela.*

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² Ap., 7.^a et.: *Corazón y cabeza; Goethe desde dentro.*

¹⁶³ Ap., 7.^a et.: *Origen y epílogo de la filosofía.*

¹⁶⁴ Ap., 5.^a et.: *Sobre el punto de vista en las artes.*

¹⁶⁵ Ap., 8.^a et.: *Meditación de Europa; El hombre y la gente.*

¹⁶⁶ Ap., 7.^a et.: *Goethe desde dentro.*

¹⁶⁷ O. C., III, 363. (Estas citas, y las anteriores, corresponden a los siguientes textos, expuestos o transcritos en el Apéndice: *Vitalidad, alma, espíritu; Las Atlántidas; La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela; Corazón y cabeza.* Véanse, además, allí: *Dios a la vista; Goethe desde dentro y Meditación de Europa.*)

¹⁶⁸ La teoría de los «modos de pensar» y la de sus variaciones en la historia del pensamiento occidental ha sido minuciosamente expuesta por Ortega en su obra póstuma *La idea de principio en Leibniz*. La de que el «conocimiento» es sólo una de las múltiples formas históricas posibles de pensamiento, en *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*.

¹⁶⁹ La tercera «gran metáfora», según el propio Ortega, sería la de los *dii consentes*, pero es perfectamente reductible a la de la «perspectiva» —que yo prefiero, por ser más «directa» y más expresiva en lo que concierne al conocimiento y a la verdad.

¹⁷⁰ *¿Qué es filosofía?*, p. 76.

¹⁷¹ O. C., V, 21-22.

¹⁷² *Ibid.*, 22-24.

¹⁷³ *Ibid.*, 23.

¹⁷⁴ *Ibid.*, IV, 342.

¹⁷⁵ *Ibid.*, V, 468.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 24.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 25.

¹⁷⁸ Son, además, obras muy importantes para la idea de mundo: *En torno a Galileo e Ideas y Creencias*. Algunos otros lugares donde Ortega se ocupa de ella son: O. C., IV, 165, 180, 333, 338 y 339; *Idea del teatro*, p. 66; *La idea de principio en Leibniz*, pp. 52, 171, 267, 363-364, 419-420; *Una interpretación de la Historia Universal*, pp. 27, 104, 121-123, 312, 314.

¹⁷⁹ Todas las citas dadas hasta aquí en este epígrafe pertenecen al capítulo I de *Ideas y creencias* (1934) (O. C., V, 379-382).

¹⁸⁰ *La idea de principio en Leibniz*, p. 352.

¹⁸¹ O. C., V, 393.

¹⁸² *Ibid.*, 496.

¹⁸³ *Ibid.*, II, 18.

¹⁸⁴ *¿Qué es Filosofía?*, p. 32. (Las citas anteriores pertenecen al mismo contexto.)

¹⁸⁵ *Ibid.*, 33.

^{185 bis} O. C., VI, 15-16.

¹⁸⁶ *Ibid.*, III, 274.

- 187 *Ibid.*, 275.
 188 *Ibid.*, 277.
 189 *Ibid.*, 163.
 190 *Ibid.*, VI, 22.
 191 *Ibid.*, II, 15-16.
 192 *Ibid.*, III, 165.
 193 *Ibid.*, 166.
 194 *Ibid.*
 195 *Meditación de Europa*, p. 118.
 195 bis *O. C.*, V, 526.
 196 Vid. *La idea de principio en Leibniz*, p. 351.
 197 *La idea de principio en Leibniz*, p. 27.
 198 *Ibid.*
 199 Vid. José Luis L. Aranguren, *Ética*, p. 18.
 200 *Origen y epílogo de la filosofía*, p. 106.
 201 *La idea de principio en Leibniz*, pp. 315-316.
 202 *Ibid.*, p. 388.
 203 Vid. Prólogo a la «*Historia de la Filosofía*» de E. Brehier, *O. C.*, VI, 406-408.
 204 *O. C.*, V, 517.
 205 Vid. Julián Marías, *Obras*, tomo V, pp. 361-376.
 206 Ortega resume los caracteres de la verdad filosófica, frente a otros modos de teoría, en la doble condición de ser una verdad a la vez *autónoma* y *pan-tónoma*.
 207 Véase en el *Apéndice* todo lo referente a las «perspectivas mutiladas», y especialmente al «agnosticismo». (6.^a *Etap*a: «*Pleamar filosófico*»; 7.^a *Etap*a: «*Dios a la vista*»; «*Revés de almanaque*», etc.)
 208 Algunos lugares donde Ortega habla del «método de Jericó»: *O. C.*, IV, 44; II, 25, 40, 49, 81, 197, 288; *Meditación de Europa*, p. 61; *La idea de principio en Leibniz*, p. 349, etc.
 209 *La caza y los toros*, pp. 164-165. Ortega afirma en el *Leibniz* que el origen de la filosofía no es el asombro, sino la duda, pero esta es otra cuestión.
 209 bis Vid. *Apéndice*, final de la *Cuarta Etap*a.
 210 Vid. *Ideas y creencias*: *O. C.*, V, 387 a 397.
 211 *La idea de principio en Leibniz*, pp. 170-172.
 212 *Ibid.*, p. 353.
 213 *Una interpretación de la Historia Universal*, p. 284.
 214 *O. C.*, VI, 29-30.
 214 bis La imagen del pintor —del movimiento de la mirada del pintor— que retrata a su modelo, puede servir como metáfora para entender esa incesante actividad del pensamiento. La mirada va y viene constantemente del modelo al cuadro y del cuadro al modelo: hace presa en la «realidad» (el modelo), retorna inmediatamente al lienzo para *interpretar* allí lo captado, y vuelve otra vez a lo real para comprobar si la interpretación ha sido justa.
 215 *Ibid.*, V, 309.
 216 Véanse las partes del *Apéndice* a que se refieren las siguientes *Notas*

esenciales del mismo: 9, 10, 12, 17 (1.º, 2.º, 3.º, 5.º), 18, 34, 51, 52, 59, 67, 68, 71, 77, 78, 83, 89 y 92.

²¹⁷ Véanse, además, las partes del *Apéndice* a que se refieren las *Notas esenciales* 10, 17 (5.º y 6.º), 23, 32, 33, 46, 47, 48, 53, 62, 63, 64, 65, 69, 70, 80, 84, 86 y 91.

²¹⁸ Véase la parte del *Apéndice* (6.ª Etapa) dedicada a *La deshumanización del arte*.

²¹⁹ *¿Qué es filosofía?*, p. 252.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ *O. C.*, VI, 320.

²²² Hay que advertir que, para Ortega, el amor es ya una cuasi razón. Si no es *logos* plenamente, es «*logoide*». Hay una «razón de amor», porque, lo mismo que el pensamiento, el amor exige *justificación*. El uso más amplio del término «*razón*» incluye «todo lo que tiene *sentido*, *nous*», y «todo amor normal tiene *sentido*» (*O. C.*, IV, 479). De la *justificación* hablamos a continuación.

²²³ *Ibid.*, V, 536.

²²⁴ *Ibid.*, III, 201.

²²⁵ *Ibid.*, V, 536.

²²⁶ *Ibid.*, 537.

²²⁷ *Ibid.*, 539-540.

²²⁸ *Ibid.*, 538.

²²⁹ Véanse en el *Apéndice* las partes a que aluden las «*Notas esenciales*» 27 y 66 del mismo.

²³⁰ Ortega afirma, incluso, que la justificación es el núcleo mismo de todo pensar racional: «En esta propiedad de sentirse justificado y vivir precisamente de su justificación, alimentándose en todo instante de ella, corroborándose en la *evidencia de su motivo*, consiste el carácter lógico del pensamiento» (*O. C.*, IV, 479) (Subrayado mío). Es la razón como «dar razón», el *lógon didónai*.

²³¹ *O. C.*, VI, 391.

²³² *Ibid.*, 392.

²³³ *Ibid.*, 393.

²³⁴ *El hombre y la gente*, p. 67.

²³⁵ Sobre las diversas dimensiones y problemas del dinamismo de la perspectiva, véanse en el *Apéndice* las partes que resumen las *Notas esenciales* 16, 35, 73, 74, 75, 76, 77 y 93.

²³⁶ *O. C.*, VI, 39.

²³⁷ *Ibid.*, 37.

²³⁸ *Ibid.*, V, 534.

²³⁹ *Una interpretación de la Historia Universal*, p. 119. Sobre el concepto de «humanidades» en Ortega, vid. M. Granell: *El humanismo como responsabilidad*, Madrid, 1959, pp. 19-32.

²⁴⁰ *O. C.*, IV, 532.

²⁴¹ He aquí los principales textos para este tema: *El tema de nuestro tiempo* (1923), *Abejas milenarias* (1924), *Ni vitalismo ni racionalismo* (1924), *Las Atlántidas* (1924), *Sobre el sentido histórico* (1924), *La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la historiología* (1928), *La rebelión de las masas* (1930).

En torno a Galileo (1933), *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (1933-1934), *Historia como sistema* (1935), *Discurso en la Institución Cultural Española de Buenos Aires* (1939), *Apuntes sobre el pensamiento* (1941), *Prólogo a la «Historia de la filosofía» de E. Brehier* (1942), *Origen y epílogo de la filosofía* (1943-1945), *Una interpretación de la Historia Universal (En torno a Toynbee)* (1948-1949) y *El hombre y la gente* (1949-1950).

^{241 bis} O. C., VI, 35.

²⁴² *Ibid.*, 35-36.

²⁴³ *Ibid.*, V, 535.

²⁴⁴ *Ibid.*, IV, 37.

²⁴⁵ *Ibid.*, IV, 537.

²⁴⁶ *Origen y epílogo de la filosofía*, p. 36.

²⁴⁷ O. C., V, 135.

²⁴⁸ *Ibid.*, VI, 40.

²⁴⁹ *Ibid.*, 41.

²⁵⁰ *Ibid.*, 41-42.

²⁵¹ *Ibid.*, 41.

²⁵² *Ibid.*, 43.

²⁵³ *Ibid.*, 43-44.

²⁵⁴ *Ibid.*, 46.

²⁵⁵ *Ibid.*, 49.

²⁵⁶ *Ibid.*, 49-50.

²⁵⁷ *Origen y epílogo de la filosofía*, p. 73.

²⁵⁸ *Una interpretación de la Historia Universal*, p. 132.

²⁵⁹ *Ibid.*, 131-132.

²⁶⁰ *Ibid.*, 194.

²⁶¹ *Ibid.*, 217-218.

²⁶² *El hombre y la gente*, 242.

²⁶³ *Una interpretación de la Historia Universal*, p. 126.

²⁶⁴ *La idea de principio en Leibniz*, pp. 306-307.

²⁶⁵ O. C., VI, 55.

²⁶⁶ *¿Qué es filosofía?*, p. 77.

²⁶⁷ O. C., V, 323-325.

²⁶⁸ *Ibid.*, 385.

²⁶⁹ *La idea de principio en Leibniz*, p. 20.

²⁷⁰ *Ibid.*, 21-22.

²⁷¹ *Ibid.*, 112.

²⁷² *Ibid.*, 224-225.

²⁷³ *Ibid.*, 223.

²⁷⁴ *Ibid.*, 233.

²⁷⁵ *Ibid.*, 233-234.

²⁷⁶ *Ibid.*, 393.

²⁷⁷ *Ibid.*, 294-295.

²⁷⁸ *Ibid.*, 296.

²⁷⁹ *Ibid.*, 300.

²⁸⁰ *Ibid.*, 350.

281 *Ibid.*, 354.

282 *¿Qué es filosofía?*, p. 111.

283 *Ibid.*, 133.

284 *Ibid.*

285 *O. C.*, V, 385.

286 *La idea de principio en Leibniz*, p. 298.

287 *¿Qué es filosofía?*, p. 134.

288 *Ibid.*, 136.

289 *Ibid.*, 144.

289 bis Recuérdese lo dicho sobre la vida como «conciencia de problema» —la temprana intuición de Ortega— en el comentario a *Adán en el Paraíso* (Capítulo III de la *Primera Parte*.)

290 *¿Qué es filosofía?*, p. 223.

291 *Ibid.*, 223-224.

292 *Ibid.*, 228-229.

293 *Ibid.*, 246.

294 *Ibid.*, 243.

295 *Ibid.*, 210.

296 Véase la nota 124.

297 *La idea de principio en Leibniz*, p. 230.

298 Werner Jaeger, en su obra *La teología de los primeros filósofos griegos*, destaca las raíces y elementos religiosos que mueven e informan la especulación de Parménides, contra la interpretación de Reinhardt, para quien este es «un pensador que no conoce otro deseo que el de conocer, ni siente otra fuerza que la de la lógica y al que dejan indiferente Dios y el sentimiento» (Karl Reinhardt: *Parménides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, p. 256 —citado por Jaeger). Ortega, en *Origen y epílogo de la filosofía* (p. 86), llama también a Parménides «un racionalista a cero grados». Sin embargo, la interpretación de Ortega está mucho más cerca de la de Jaeger que de la de Reinhardt, pues si bien, según Ortega, Parménides ya no creía en los dioses —como tampoco «los grupos sociales a que se dirigía»— no obstante, «sus averiguaciones»... «le habían producido una sorpresa tal, una emoción tan exaltada, que tenían para él un valor místico» (p. 85). En esta obra, Ortega considera la forma arcaizante del «poema mitológico-místico» de Parménides como deliberada y «fríamente» elegida por este como «mero instrumento de expresión, en suma, como vocabulario», pero la elección de esta «imaginaria religiosa» tiene como razón que él sentía la experiencia de su descubrimiento «como un hecho, en algún sentido, trascendente» (p. 86). Y en el *Leibniz* escribe: «La acumulación de expresiones místicas en el comienzo del poema nos manifiesta aquella emoción extática» (p. 231). Para Jaeger, «la elección hecha por Parménides del poema épico-didáctico» —cuyo modelo preciso cree encontrar en la *Teogonía* de Hesíodo— lo es también «con plena conciencia» y representa una «innovación audaz» destinada a oponerse a la prosa jónica de Anaximandro (sobre cuyo decir «positivista» sopla, según Ortega, de vez en cuando, «un vendaval emotivo, casi mitológico»). Pero, en cambio, Jaeger cree —al revés que Ortega— que no hay «convencionalismos de estilo» en Parménides,

sino que su expresión —en el *Proemio*— traduce una «auténtica experiencia religiosa», una revelación «de origen divino» dirigida «a él, el único mortal destinado a ser favorecido de ese modo». Etcétera.

²⁹⁹ *Origen y epílogo de la filosofía*, pp. 73-74.

³⁰⁰ *La idea de principio en Leibniz*, p. 231.

³⁰¹ *Ibid.*, 232.

³⁰² He aquí otro texto corroborativo: «toda filosofía deliberada y expresa se mueve en el ámbito de una prefilosofía o convicción que queda muda de puro ser para el individuo la «realidad misma». Sólo después de elucidar esa «pre-filosofía», es decir, esa creencia radical e irrazonada, resultan claras las limitaciones de las filosofías formuladas» (*O. C.*, V, 260).

^{302 bis} *Origen y epílogo de la filosofía*, pp. 62, 64 y 65.

³⁰³ *Ibid.*, 63.

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ *O. C.*, I, 158.

³⁰⁶ ¿Qué es filosofía?, p. 120. Heidegger, en el párrafo 7 de *Sein und Zeit* (pp. 33 y ss. de la edición de México-Buenos Aires, traducc. de Gaos), explicando el sentido de su método «fenomenológico», pone en relación las nociones de λόγος, φαινόμενον, φαίνεσθαι ἀποφαίνεσθαι («manifestar»), con las de ἀληθές y ψευδές (p. 38) (Véase el comentario de Marías: *locs. cit.* en la nota 124). Por lo demás, ya en el propio Parménides la pareja εἶναι-νοεῖν se completa en terna con el λέγειν (fragmento I, 4). Aristóteles caracterizará después la función declarativa, enunciativa, del λόγος como ἀπόφασις.

³⁰⁷ *Origen y epílogo de la filosofía*, pp. 63-64.

³⁰⁸ *Ibid.*, 85-86.

³⁰⁹ *Ibid.*, 128.

³¹⁰ *O. C.*, VI, 45-48.

³¹¹ *Ibid.*, V, 521.

³¹² *Ibid.*, 530.

³¹³ *Ibid.*, 510.

³¹⁴ *Ibid.*, 16.

³¹⁵ *Ibid.*, 395-396.

³¹⁶ *El hombre y la gente*, pp. 128-129.

³¹⁷ *O. C.*, VI, 177.

³¹⁸ *La idea de principio en Leibniz*, p. 362. Una vez más, el socrático saber del no saber.

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ Ya se advierte que esto tiene poco que ver, si algo, con la explicación heideggeriana de la *adaequatio* por el «como» o el «así-como» de la cosa «representada» en la enunciación (en el cap. II de «*Sobre la esencia de la verdad*»), pues Heidegger se está moviendo dentro de la interpretación de la realidad *como ser*.

³²¹ *O. C.*, V, 395.

³²² *Ibid.*, 396.

³²³ *Ibid.*, IV, 499-500.

³²⁴ *O. C.*, V, 74.

NOTAS AL «APENDICE»

- 1 O. C., I, 14.
- 2 *Ibid.*, 137.
- 3 *Ibid.*, 419-420.
- 4 *Ibid.*, 471.
- 5 *Ibid.*
- 6 *Ibid.*, 482.
- 7 *Ibid.*, 476-477.
- 8 *Ibid.*, 476.
- 9 *Ibid.*, 477.
- 10 *Ibid.*, 100.
- 11 *Ibid.*, 426.
- 12 *Ibid.*, 431.
- 13 *Ibid.*, 14.
- 14 *Ibid.*, 100.
- 15 *Ibid.*, 143.
- 16 *Ibid.*, 143.
- 17 *Ibid.*, I, 116.
- 18 *Ibid.*, 240.
- 19 *Ibid.*, 241.
- 20 *Ibid.*, 259.
- 21 *Ibid.*, 259-260.
- 22 *Ibid.*, 260.
- 23 *Ibid.*
- 24 *Ibid.*

24-bis La paginación que va entre paréntesis corresponde, como la del texto principal, a la edición de las *Meditaciones* de la Universidad de Puerto Rico (San Juan, 1957).

- 25 *Ibid.*, 261.
- 26 *Ibid.*, II, 251.
- 27 *Ibid.*, 18.
- 28 *Ibid.*
- 29 *Ibid.*

- 30 *Ibid.*, 18-19.
- 31 *Ibid.*, 20.
- 32 *Ibid.*, 98.
- 33 *Ibid.*, 139.
- 34 *Ibid.*, 141.
- 35 *Ibid.*, 139.
- 36 *Ibid.*, 141.
- 37 *Ibid.*, VI, 133.
- 38 *Ibid.*
- 39 *Ibid.*, 135.
- 40 *Ibid.*, III, 178.
- 41 *Ibid.*, 146.
- 42 *Ibid.*, 155.
- 43 *Ibid.*, 179.
- 44 *Ibid.*, 178.
- 45 *Ibid.*, 192-193.
- 46 *Ibid.*, 196.
- 47 *Ibid.*, 197.
- 48 *Ibid.*, II, 16.
- 49 *Ibid.*, 17.
- 50 *Ibid.*, III, 197.
- 51 *Ibid.*, 199.
- 52 *Ibid.*, 198-199.
- 53 *Ibid.*, 199.
- 54 *Ibid.*
- 55 *Ibid.*, 200.
- 56 *Ibid.*, 201.
- 57 *Ibid.*
- 58 *Ibid.*, 147.
- 59 *Ibid.*, 202.
- 60 *Ibid.*, 202-203.
- 61 *Ibid.*, 203.
- 62 *Ibid.*, 210.
- 63 *Ibid.*, 235.
- 64 *Ibid.*
- 65 *Ibid.*, 236
- 66 *Ibid.*, 242
- 67 J. Ferrater Mora, *Op. cit.*, p. 60.
- 68 *O. C.*, VI, 320.
- 69 *Ibid.*, II, 698.
- 70 *Ibid.*, IV, 461.
- 71 *Ibid.*, 462-465.
- 72 *Ibid.*, 444.
- 73 *Ibid.*
- 74 *Ibid.*, 445.
- 75 *Ibid.*, 446.
- 76 *Ibid.*, 447.

- 77 *Ibid.*, 448.
78 *Ibid.*, 449.
79 *Ibid.*, 450.
80 *Ibid.*, 451.
81 *Ibid.*, 452-453.
82 *Ibid.*, 454-455.
83 *Ibid.*, 456.
84 *Ibid.*, 28.
85 *Ibid.*, 29 y ss.
86 *Ibid.*, 33.
87 *Ibid.*, 36.
88 *Ibid.*, II, 465.
89 *Ibid.*, 461.
90 *Ibid.*, III, 289.
91 *Ibid.*, 290.
92 *Ibid.*, 291.
93 *Ibid.*, 291-292.
94 *Ibid.*, 292.
95 *Ibid.*, 293.
96 *Ibid.*
97 *Ibid.*, 305.
98 *Ibid.*, 308.
99 *Ibid.*, 311.
100 *Ibid.*, 310.
101 *Ibid.*, 312-313.
102 *Ibid.*, 313.
103 *Ibid.*, 347.
104 *Ibid.*, 361.
105 *Ibid.*
106 *Ibid.*, 362.
107 *Ibid.*, 363.
108 *Ibid.*, 374.
109 *Ibid.*, 375.
110 *Ibid.*, 376.
111 *Ibid.*, 385.
112 *Ibid.*, 405.
113 *Ibid.*
114 *Ibid.*
115 *Ibid.*, 406.
116 *Ibid.*, 407.
117 *Ibid.*, 427.
118 *Ibid.*, IV, 469.
119 *Ibid.*, II, 573-574.
120 *Ibid.*, 422.
121 *Ibid.*, III, 440.
122 *Ibid.*, II, 486.
123 *Ibid.*, VI, 151.

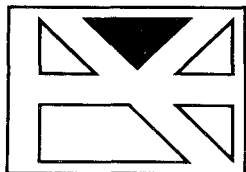
- 124 *Ibid.*, 152.
- 125 *Ibid.*, III, 586.
- 126 *Ibid.*, 589-591.
- 127 *Ibid.*, IV, 539.
- 128 *¿Qué es filosofía?*, pp. 34-35.
- 129 *Ibid.*, 105-107.
- 130 *Ibid.*, 107-108.
- 131 *Ibid.*, 74-75.
- 132 *Ibid.*, 250 y ss.
- 133 *O. C.*, VI, 159.
- 134 *Ibid.*, II, 629.
- 135 *Ibid.*, 631.
- 136 *Ibid.*, 623.
- 137 *Ibid.*, 715.
- 138 *Ibid.*, IV, 390.
- 139 *Ibid.*, 401.
- 140 *Ibid.*, 400.
- 141 *Ibid.*, 402.
- 142 *Ibid.*, 416.
- 143 *Ibid.*, 423.
- 144 *Ibid.*, VI, 347.
- 145 *Ibid.*, V, 26.
- 146 *Ibid.*, 33.
- 147 *Ibid.*, 31.
- 148 *Ibid.*, 53.
- 149 *Ibid.*, 86.
- 150 *Ibid.*, 118.
- 151 *Ibid.*, 118-119.
- 152 *Ibid.*, 136.
- 153 *Ibid.*, VI, 179.
- 154 *Prólogo para alemanes*, p. 61.
- 155 *O. C.*, V, 381.
- 156 *Ibid.*, 402.
- 157 *Ibid.*, 187.
- 158 *Ibid.*, VI, 394.
- 159 *Ibid.*, 418.
- 160 *Papeles sobre Velázquez y Goya*, p. 43.
- 161 *Origen y epílogo de la filosofía*, pp. 37-38.
- 162 *Ibid.*, 39-40.
- 163 *Ibid.*, 40-41.
- 164 *Ibid.*, 41 a 44.
- 165 *Ibid.*, 45.
- 166 *Ibid.*, 47-48.
- 167 *Ibid.*, 48.
- 168 *Ibid.*, 16.
- 169 *Ibid.*, 16-17.
- 170 *Ibid.*, 52.

- 171 *Ibid.*, 53.
 172 *Ibid.*, 69.
 173 *Ibid.*, 92-93.
 174 *Ibid.*, 56.
 175 *Ibid.*, 57.
 176 *Ibid.*, 57-58.
 177 *Ibid.*, 59.
 178 *Ibid.*, 63.
 179 *Idea del teatro*, p. 33.
 180 *La idea de principio en Leibniz*, pp. 171-172.
 181 *Ibid.*, 344.
 182 *Ibid.*, 375.
 183 *Ibid.*, 414-415.
 184 *Una interpretación de la Historia Universal*, p. 27.
 185 *Ibid.*, 27-28.
 186 *Ibid.*, 28.
 187 *Ibid.*, 82.
 188 *Ibid.*, 57.
 189 *Ibid.*
 190 *Ibid.*, 132.
 191 *Meditación de Europa*, pp. 145-147.
 192 En el índice primitivo del curso se preveían ocho más que no fueron desarrollados.
 193 *El hombre y la gente*, p. 75.
 194 *Ibid.*, 89.
 195 *Ibid.*, 88.
 196 *Ibid.*, 89.
 197 *Ibid.*, 90.
 198 *Ibid.*, 91.
 199 *Ibid.*, 91 a 94.
 200 *Ibid.*, 94-95.
 201 *Ibid.*, 102.
 202 *Ibid.*, 100.
 203 *Ibid.*, 99.
 204 *Ibid.*, 100.
 205 *Ibid.*, 101.
 206 *Ibid.*, 102-103.
 207 *Ibid.*, 107.
 208 *Ibid.*, 108.
 209 *Ibid.*, 108-109.
 210 *Ibid.*, 123.
 211 *Ibid.*, 126-127.
 212 *Ibid.*, 136-137.
 213 *Ibid.*, 150-151.
 214 *Ibid.*, 173-176.
 215 *Ibid.*, 177.
 216 *Ibid.*, 179.



0000316339

El propósito de ANTONIO RODRÍGUEZ es que su obra ha sido estudiar —desde un punto de vista sistemático y antológico— el tema de la verdad en el pensamiento orteguiano. La primera parte —«Planteamiento general del problema de la verdad en Ortega»— examina el proceso intelectual iniciado con sus escritos juveniles y culmina en 1914 con la publicación de «Meditaciones del Quijote». La segunda parte —«Verdad y perspectiva»— analiza el pensamiento maduro de Ortega sin atenerse ya a un orden cronológico. Un extenso apéndice reúne los textos orteguianos que permiten reconstruir la trayectoria y la problemática de su idea de perspectiva. El prólogo a esta segunda edición de *PERSPECTIVA Y VERDAD* llama la atención sobre el relevo generacional ocurrido desde la publicación —en 1966— del libro original: «Es impredecible todavía si en el cambio de sensibilidad y perspectiva de las generaciones emergentes se darán o no las condiciones propicias para una mayor receptividad y, por tanto, para también una mayor reactividad ante el pensamiento de Ortega». Unos nuevos addenda incorporan los textos póstumos orteguianos aparecidos en los últimos dieciocho años. Además de las «Obras Completas» en doce tomos y de la colección de volúmenes sueltos de José Ortega y Gasset, Alianza Editorial ha publicado: «Ortega. Circunstancia y vocación» (AU 373) y «Ortega. Las trayectorias» (AU 374), de Julián Marías; «Introducción a Ortega» (LB 231), de Paulino Garagorri; «Fenomenología y razón vital. Génesis de 'Meditaciones del Quijote' de Ortega y Gasset» (AU 213), de Philip W. Silver.



Alianza Editorial