

escritos inéditos se ha iniciado en 1957 con su libro sociológico *El hombre y la gente, ¿Qué es filosofía?* (curso de 1929), el importantísimo y extenso libro *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (probablemente lo más importante de toda su obra), *Idea del teatro*, la *Meditación del pueblo joven*, además de un «Prólogo para alemanes» escrito en 1934 y aparecido en esta lengua, su primer curso del Instituto de Humanidades, *Una interpretación de la Historia universal*, *Meditación de Europa*, *Origen y Epílogo de la Filosofía*, *Vives-Goethe* y *Pasado y porvenir para el hombre actual*.

Tienen enorme importancia sus cursos universitarios, especialmente los de 1929 a 1936 y los recientes del Instituto de Humanidades, indispensables para conocer con precisión el pensamiento filosófico orteguiano, y a la luz de los cuales —algunos ya publicados en los últimos años— se revela la conexión sistemática y el alcance metafísico íntegro de sus otras obras impresas. En estos cursos ha tratado, sobre todo, el tema del idealismo y su crítica, la estructura de la vida histórica y social y la metafísica de la razón vital, primera versión del sistema filosófico de Ortega, cuya exposición completa no ha sido nunca publicada. Hasta que los escritos postumos de Ortega sean completamente utilizados, será imposible escribir un libro suficiente sobre la filosofía de Ortega; y ello condiciona la presente exposición que —a pesar de mi conocimiento de los cursos y de parte de la obra inédita de Ortega— tiene carácter fragmentario y provisional y solo tiende a facilitar la introducción a su estudio directo ².

2. La génesis de la filosofía orteguiana

A) LA CRÍTICA DEL IDEALISMO

REALISMO E IDEALISMO.—La primera formación de Ortega fue neokantiana; sus años de Marburgo le dieron un conocimiento minucioso de Kant, una disciplina intelectual rigurosa, la visión

² Se encontrarán precisiones y desarrollos sobre muchas cuestiones concretas en mi estudio citado en la nota anterior *La Escuela de Madrid* y en *Ortega y tres antipodas* (1950); especialmente —sobre todo para la primera etapa de su pensamiento— véase mi comentario a las *Meditaciones del Quijote* (Biblioteca de Cultura Básica de la Universidad de Puerto Rico, 1957). Aunque no se trata de una exposición de la filosofía orteguiana, remito por lo demás al lector a mi *Introducción a la Filosofía*, que tiene sus raíces más inmediatas en ella y donde hago un uso sistemático del método de la razón vital. Por lo demás, se encontrará un estudio a fondo de esta filosofía en mi libro *Ortega*, cuyo vol. I, *Circunstancia y vocación*, apareció en 1960.

interna de una última forma de «escolasticismo» y una inmersión en la actitud idealista. Pero muy pronto, como puede verse en sus primeros escritos, reaccionó de manera personal; poco tiempo después, Ortega había llegado a posiciones propias, determinadas, como veremos, por la superación de todo subjetivismo e idealismo —sin recaer en la vieja tesis realista—, la exigencia de sistema y el predominio absoluto de la metafísica. Estas ideas, en un proceso de maduración ininterrumpida, lo han llevado a su sistema *de metafísica según la razón vital*, y secundariamente han significado una crítica decisiva del idealismo.

El realismo, más que una *tesis*, es una actitud. En ella se supone que la verdadera realidad son las cosas; y el ser real quiere decir ser por sí, independiente de mí. Pero esta posición aparentemente tan obvia, que ha dominado al pensamiento filosófico durante veintidós centurias, no está libre de crítica. Desde Descartes hasta Husserl, la filosofía ha sostenido una nueva tesis, que corrige y rectifica la realista: es lo que se llama idealismo.

Descartes descubre que las cosas no son seguras; que yo puedo estar en un error: que existen el sueño y la alucinación, en que tengo por verdaderas realidades que no lo son. Lo único cierto e indubitable es el *yo*. Por otra parte, yo no sé nada del mundo de las cosas más que en tanto en cuanto estoy presente, en cuanto *soy testigo* de ellas. Yo sé de la habitación porque estoy en ella; si me voy, ¿sigue existiendo? No puedo saberlo, en último rigor. Solo sé que existe mientras estoy en ella, mientras está *conmigo*. Por tanto, las cosas solas, independientes de mí, me son ajenas y desconocidas; nada sé de ellas, ni siquiera si existen. Las cosas, por lo pronto, son *para mí* o *en mí*, son *ideas mías*. La mesa o la pared son *algo que yo percibo*. La realidad radical y primaria es el yo; las cosas tienen un ser derivado y dependiente, fundado en el del yo. La sustancia fundamental es el yo, Descartes dice que yo puedo existir sin mundo, sin cosas. Esta es la tesis idealista, que ha culminado, en su forma más perfecta, en el idealismo de la conciencia pura de Husserl, estudiado antes. A esto se va a oponer rigurosamente Ortega.

EL YO Y LAS COSAS.—El idealismo tiene perfecta razón al afirmar que yo no puedo saber de las cosas más que en tanto en cuanto estoy presente a ellas. Las cosas —al menos en cuanto yo las sé y tiene sentido hablar de su realidad— no pueden ser independientes de mí. Pero en lo que no tiene razón es en afirmar la independiencia del sujeto. No puedo hablar de cosas sin yo; pero tampoco de un yo *sin cosas*. Yo no me encuentro nun-

ca solo, sino siempre con las cosas, haciendo algo con ellas; soy inseparable de las cosas, y si estas me necesitan, yo las necesito a mi vez para ser. De un modo igualmente originario y primitivo, me encuentro con mi yo y con las cosas. La verdadera realidad primaria —la *realidad radical*— es la del yo con las cosas. *Yo soy yo y mi circunstancia* —escribía ya Ortega en su primer libro, en 1914—. Y no se trata de dos elementos —yo y cosas— separables, al menos en principio, que se encuentren juntos por azar, sino que la realidad radical es ese quehacer del yo con las cosas, que llamamos la *vida*. Lo que el **hombre** hace con las cosas es *vivir*. Ese hacer es la realidad con que originariamente nos encontramos, la cual no es ahora ninguna *cosa* —material o espiritual, porque también el *ego* cartesiano es una *res*, si bien *cogitans*—, sino actividad, algo que propiamente no es, sino que se *hace*. *La realidad radical es nuestra vida. Y la vida es lo que hacemos y lo que nos pasa. Vivir es tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él*. Por tanto, no hay prioridad de las cosas, como creía el realismo, ni tampoco prioridad del yo sobre ellas, como opinó el idealismo. La realidad primaria y radical, de la que el yo y las cosas solo son momentos abstractos, es el dinámico quehacer que llamamos *nuestra vida*.

LA CONCIENCIA.—Pero tenemos que examinar el momento culminante del **idealismo**, su forma más depurada: la fenomenología de Husserl. Esta no es un idealismo subjetivo; no habla de ideas o vivencias de un yo empírico, sino de las vivencias de la conciencia pura. Para rehuir la metafísica —y a la vez haciéndola— Husserl se encierra en la *conciencia*.

Sin embargo, ocurre que el pensamiento —eso que se llama **conciencia**— consiste en *poner algo*. Pensar es poner algo como verdadero, como existente. Ahora bien, la fenomenología dice que sobre ese acto ponente viene un segundo acto que consiste en practicar la *epokhé*, en invalidar el primero y ponerlo entre paréntesis. Pero esto no es tan claro ni tan fácil.

Cuando yo vivo el acto, no hay conciencia. Ante mí no hay más que *lo visto* o *lo pensado*; no me encuentro ni con el *ver* ni con el *pensar*, con lo que se llama *conciencia*. Lo que hay es: *yo con la cosa*. Cuando puedo decir que hay conciencia es que caigo en la cuenta de que *he visto* una cosa hace un momento, pero no la *veo*. Cuando tengo conciencia de mis vivencias, no las vivo, sino que las hago objeto de reflexión. Practico la «abstención» sobre un objeto que es el *recuerdo* de mi visión anterior. Y lo que hago ahora es vivir *otro* acto: el poner entre paréntesis mi acto anterior. Y en este segundo acto tampoco practico la «abstención», sino que lo *vivo*; tampoco hay en él conciencia, y es también *ponente*. Solo puedo practicar, pues,

la reducción fenomenológica sobre recuerdos de actos, no sobre los actos *vividos*. La conciencia pura, con todas sus vivencias reducidas, lejos de ser la realidad, es simplemente el resultado de una operación mental que yo hago; es decir, todo lo contrario: una **construcción** intelectual, una hipótesis. Y la reducción fenomenológica, por tanto, es imposible.

Acto quiere decir *actualidad*, ser ahora; es la pura presencialidad. Y entre el acto y la reducción fenomenológica de ese acto se interpone el *tiempo*. El tiempo, que es justamente la forma de la vida humana.

Resulta, por tanto, que no me encuentro con el yo puro, ni con la conciencia, ni con las vivencias reducidas; todo esto es el resultado de una manipulación mental mía con actos míos anteriores: justamente lo contrario de lo que es *la realidad*. A la esencia de los actos le pertenece el ser *vividos* simplemente y el no poderse ejercer la reflexión sobre ellos sino desde otro acto; por tanto, cuando no son ya presentes y *vividos*, sino solo en el recuerdo. La fenomenología lleva en sí una interpretación radicalmente falsa de la **realidad** primaria.

La verdad es que yo vivo actos; y estos son **intencionales**: yo veo *algo*, pienso *algo*, quiero *algo*, en suma, me encuentro con *algo*. Y con ese *algo* me encuentro de un modo real y efectivo, sin «abstención» alguna: *en la vida*. La fenomenología, al pensarla a fondo, nos descubre su última raíz errónea y nos deja fuera de ella, más allá de ella: instalados, no en la conciencia, porque *en rigor no la hay*, sino en la realidad radical que es la vida.

Esta es la crítica **orteguiana** del idealismo. Recoge lo que la tesis idealista tenía de justificado, al afirmar la necesidad del yo como ingrediente de la realidad, pero corrige su exceso al tomar a ese yo como la realidad primaria. Ni las cosas solas, ni el yo **solo**, sino el quehacer del yo con las cosas, o sea la vida.

B) LAS ETAPAS DEL DESCUBRIMIENTO

Interesa recoger muy brevemente los momentos por los que ha pasado el pensamiento de Ortega hasta llegar a la forma madura de su filosofía; esto ilumina el sentido de las fórmulas en que se expresan las tesis capitales de su metafísica.

Yo Y **CIRCUNSTANCIA**.—La primera aparición del punto de vista personal de Ortega se encuentra en un ensayo publicado en 1910 y titulado *Adán en el Paraíso* (*O. C.*, I, p. 469-498). Allí, en primer lugar, se emplea el término vida, rigurosamente, en el sentido de vida humana, de vida biográfica; en segundo lugar

se insiste en lo que está en torno al hombre, todo lo que lo *rodea*, no solo lo **inmediato**, sino lo remoto; no solo lo físico, sino lo histórico, lo espiritual. El hombre, dice Ortega, es el problema de la vida, y entiende por vida algo concreto, incomparable, único: «la vida es lo individual». Y la define, con mayor rigor, como *coexistencia*: «Vida es cambio de sustancias; por tanto, *con-vivir, coexistir*» (p. 488). «Adán en el Paraíso —**agrega**—. ¿Quién es Adán? Cualquiera y nadie particularmente: la vida. ¿Dónde está el Paraíso? ¿El paisaje del Norte o del Mediodía? No importa: es el escenario ubicuo para la tragedia inmensa del vivir» (p. 489). Adán en el Paraíso significa: yo en el mundo; y ese mundo no es propiamente una cosa o una suma de ellas, sino un *escenario*, porque la vida es *tragedia* o drama, algo que el hombre hace y le pasa con las cosas.

En las *Meditaciones del Quijote* (1914) aparece en forma *conceptual* la idea que metafóricamente expresa el título *Adán en el Paraíso: yo soy yo y mi circunstancia*. La realidad circunstante «forma la otra mitad de mi persona». Y «la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre». Desde este punto de vista, Ortega hace una interpretación de lo que es un bosque, evitando tanto el supuesto realista como el idealista, es **decir**, pone en marcha la comprensión de una realidad *desde la vida*. Y esta doctrina culmina en una teoría de la verdad como *patencia* o *desvelación* —**alétheia**—, de la cultura como seguridad y de la luz o claridad como raíz de la constitución del hombre (*O. C.*, I, p. 322-358).

PERSPECTIVISMO.—En la misma obra aparece también la idea de que la perspectiva es un ingrediente constitutivo de la realidad: «el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva» (p. 321). Esta doctrina se encuentra constituida ya como tal, incluso con el nombre **perspectivismo** —al que Ortega ha preferido después otros menos **intelectualistas**—, en 1916 («Verdad y perspectiva», *El Espectador*, I.—*O. C.*, II, p. 15-20). «El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad.» «La realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, solo puede llegar a estas multiplicándose en mil caras o haces.» 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, y como no se puede inventar la realidad, tampoco puede fingirse el punto de vista.» «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 la otra. Somos insustituibles, somos necesarios.» Y en 1923 agrega, en forma aún más precisa

y formal: «*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.*» «Esta manera de pensar lleva a una reforma radical de la filosofía y, lo que importa más, de nuestra sensación cósmica.» «*Cada vida es un punto de vista sobre el universo.*» (*El tema de nuestro tiempo.*—O. C., III, p. 199-200).

RAZÓN Y VIDA.—En las mismas *Meditaciones del Quijote*—la fecha de 1914 es decisiva para el pensamiento de Ortega—se inicia un tercer tema, íntimamente conexo con los anteriores y que reobrará sobre ambos al alcanzar su plenitud: el de la relación entre la razón y la vida. «La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida. Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!» «Al destronar la razón, cuidemos de ponerla en su lugar» (O. C., p. 353-354). En forma mucho más precisa y rigurosa reaparece esta idea en *El tema de nuestro tiempo*, convertida en doctrina de la razón vital: «*La razón es solo una forma y función de la vida.*» «*La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital*» (O. C., III, p. 178). Y después: «*La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación.*» La filosofía necesita desterrar su carácter utópico, «*evitando que lo que es blando y dilatible horizonte se anquilese en mundo*». «Ahora bien: la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquel; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital» (p. 201-202). El tema de nuestro tiempo es, según Ortega, la conversión de la razón pura en razón vital: su filosofía, desde entonces, es la realización sistemática de esa faena.

3. *La razón vital*

LA REALIDAD RADICAL.—Ortega dice una vez y otra que la realidad radical es nuestra vida. Pero es menester entender rigurosamente esta expresión. *Radical* no quiere decir «única», ni «la más importante»; quiere decir simplemente lo que significa: realidad en que *radican* o arraigan todas las demás. La realidad de las cosas o la del yo se da *en la vida*, como un momento de ella. «La vida humana —escribe Ortega (*Historia como sistema.* O. C., VI, p. 13)— es una realidad extraña de la cual lo primero

que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella.» La realidad como tal —según he escrito en otro lugar³—, la realidad en cuanto realidad, se constituye en mi vida; *ser* real significa, precisamente, radicar en mi vida, y a esta hay que referir toda realidad, aunque *lo que* es real pueda trascender, en cualquier modo, de mi vida. En otros términos, mi vida es el supuesto de la noción y el sentido mismo de la realidad, y esta solo resulta inteligible desde ella: esto quiere decir que solo dentro de mi vida se puede comprender en su radicalidad, en su sentido último, el término *real*. Pero no se olvide que cuando hablamos de *algo real* y derivamos su momento de «realidad» de mi vida, queda en pie la cuestión de la relación con ella de ese «algo»; dicho con otras palabras, decir que yo soy un ingrediente de la realidad no significa en modo alguno que yo sea parte o componente de las cosas o entes reales, sino que en su «haberlos para mí», en su «radicar en mi vida» se funda el carácter efectivo de su «realidad», entendida como dimensión o carácter de eso que es real. Aun en el caso de que *lo que* es real sea anterior, superior y trascendente a mi vida, independiente de ella e incluso origen y fundamento de ella misma —así en el caso de Dios—, su *realidad* como tal —si queremos dar algún sentido efectivo a este término y no reducirlo a un nombre vano o a un equívoco— es *radicada* en la realidad radical de mi vida, a la cual queda «referida» en cuanto es «encontrada» en ella.

RAZÓN VITAL Y RAZÓN HISTÓRICA.—La razón se ha entendido durante siglos, desde Grecia, como algo que capta lo inmutable, la esencia «eterna» de las cosas. Se ha buscado la consideración de las cosas *sub specie aeternitatis*, aparte del tiempo. Esta razón culmina en la razón matemática de los racionalistas del siglo XVII, que produce las ciencias físicas, y en la «razón pura» de Kant. Pero esta razón matemática, que tan bien sirve para conocer la naturaleza, es decir, las cosas que tienen un ser fijo, una realidad ya hecha, no funciona tanto en los asuntos humanos. Las ciencias de lo humano —sociología, política, historia— muestran una extraña imperfección frente a la maravilla de las ciencias de la naturaleza y sus técnicas correspondientes. La razón matemática no es *capaz* de pensar la realidad cambiante y *temporal* de la vida humana. Aquí no podemos pensar *sub specie aeterni*, sino en el tiempo.

Esta evidencia, que más o menos se ha ido imponiendo al

³ *Introducción a la Filosofía*, VII, 66. Cf. también XI, 86.

pensamiento filosófico desde el siglo XIX, ha sido la fuente de los irracionalismos que han irrumpido en la filosofía durante los últimos cien años. Pero Ortega, nada «racionalista», se opone a todo irracionalismo. «Para mí —ha escrito—, razón y teoría son **sinónimos...** Mi **ideología** no va contra la razón, puesto **que no** admite otro modo de conocimiento teórico que ella; va solo contra el racionalismo» (*Ni vitalismo ni racionalismo.*—O. C., III, p. 237). **El significado más auténtico y es el de «dar razón de algo»;** ahora bien, el racionalismo no se da cuenta de la irracionalidad de los materiales que la razón maneja, y cree que las cosas se comportan como nuestras ideas. Este error mutila esencialmente la razón y la reduce a algo parcial y secundario. «Todas las definiciones de la razón, que hacían consistir lo esencial de esta en ciertos modos particulares de operar con el intelecto, además de ser estrechas, la han esterilizado, amputándole o embotando su dimensión decisiva. 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» (*Historia como sistema.*—O. C., VI, p. 46).

Y, en efecto, Ortega repara en que la razón matemática, la **razón pura**, no es más que una especie o forma particular de la razón. Entenderla como la razón sin más es tomar la parte por el I todo: una falsedad. Junto a la razón matemática y «eterna», y por encima de esta, está la **razón vital**. Esta razón no es menos razón que la otra, sino al contrario. Ortega, como hemos visto, es cualquier cosa menos un «vitalista» propenso al irracionalismo. Se trata de una razón rigurosa, capaz de aprehender la realidad temporal de la vida. La razón vital es *ratio*, *lógos*, riguroso concepto. **¿En qué consiste propiamente?**

La razón vital «**es una y misma cosa con vivir**»; la vida misma es la razón **vital**, porque «vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia» (*En torno a Galileo.*—O. C., V, p. 67). ¿Qué significa esto? Vivir es ya entender; la forma primaria y radical de intelección es el hacer vital humano. Entender significa referir algo a la totalidad de mi vida en marcha, es decir, de mi vida haciéndose, *viviendo*. Es la vida misma la que, al poner a una cosa en su perspectiva, al insertarla en su contexto y hacerla *funcionar* en él, la hace inteligible. **La vida es, por tanto, el órgano mismo de la comprensión.** Por esto se puede decir que *la razón es la vida humana*. Una realidad humana solo resulta inteligible desde la vida, referida a esa totalidad en que está radicada. Solo cuando *la misma vida funciona como razón* conseguimos entender **algo humano**. Esto es, dicho en última **abreviatura**, lo que quiere decir *razón vital*.

Pero el horizonte de la vida humana es histórico; el hombre está definido por el nivel histórico en que le ha tocado vivir; lo que el hombre ha sido es un componente esencial de lo que es; es hoy lo que es, justamente por haber sido antes otras cosas; el ámbito de la vida humana incluye la historia. La vida que funciona como *ratio* es en su misma sustancia histórica, y la historia funciona en todo acto de intelección real. **La razón vital es constitutivamente razón histórica**⁴.

«Se trata —escribe Ortega— de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión 'razón histórica'. 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 no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: *ve cómo se hace el hecho*» (*Historia como sistema*.—O. C., VI, p. 49-50).

Esto supone, claro es, la elaboración de una serie de categorías y formas mentales que puedan apresar la realidad histórica y vital; el hábito de la mente de pensar *cosas*, sustancias en sentido «eleático», como dice Ortega, hace sumamente difícil llegar al concepto suficiente de lo que no es «cosa» sino *hacer*, vida temporal. Ortega pide la superación del sustancialismo, del eleatismo en todas sus formas, para llegar a pensar esta realidad que se hace a sí misma. «Para hablar del ser-hombre tenemos que elaborar un concepto **no-eleático** del ser, como se ha elaborado una geometría **no-euclidiana**. Ha llegado la hora en que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha.» Como lo vital es siempre singular y único, determinado por una circunstancia, los conceptos que aprehenden la vida tienen que ser «ocasionales» —**como** «yo», «tú», «esto», «aquello», «aquí», «ahora», incluso, y sobre todo, «vida», que es siempre «la de cada **cual**»—; es decir, se trata de conceptos que **no significan siempre lo mismo, sino que su sentido depende, con todo rigor, de la circunstancia**. La razón histórica y vital es, pues, **narrativa**; pero supone a su vez una **analítica** o teoría abstracta de la vida humana, universal y válida para toda vida, que se llena de concreción circunstancial en cada caso.

LA FILOSOFÍA.—El hombre no consiste primariamente en **conocer**. El conocimiento es una de las cosas que el hombre **hace**; no se puede definir al hombre —**como** hacía el **racionalismo**—

⁴ Véase una investigación detenida del problema de la razón en el cap. V de mi *Introducción a la Filosofía*, sobre todo ap. 47-49, de donde están tomadas las fórmulas anteriores.

por su dimensión cognoscente. El conocimiento se da en la vida y ha de ser derivado de ella. No se puede partir del conocimiento como algo natural, sino que hay que explicar *por qué y para qué* conoce el hombre. En el hombre no hay nada humano que sea *natural*, sino que todo en él hay que derivarlo de su vida.

Esta vida es algo que tenemos que hacer. Es, por tanto, problema, inseguridad, *nafragio*, dice Ortega, con expresiva metáfora. En esta inseguridad, el hombre busca una certeza; necesita *saber*, en el sentido primario de *saber a qué atenerse*. La vida se apoya siempre en un sistema de *creencias* en que «se está» y de las que puede muy bien no tenerse siquiera conciencia; cuando estas fallan, el hombre tiene que hacer algo para saber a qué atenerse, y a eso que el hombre hace, *sea lo que quiera*, se llama *pensamiento*. Entonces el hombre llega a tener *ideas* sobre las cosas. Ahora bien, no todo pensamiento es *conocimiento* en sentido estricto, que consiste en averiguar *lo que las cosas son*, lo cual supone la *creencia previa* de que las cosas tienen un ser y que este es cognoscible para el hombre. (Véase *Apuntes sobre el pensamiento* —un breve estudio decisivo, que encierra **germinalmente** una transformación de la filosofía.—O. C., V, páginas 513-542).

El conocimiento es, pues, una de las formas esenciales de superar la incertidumbre, y nos hace poseer, no las cosas —estas las tengo ya ahí delante y por eso me son cuestión—, sino su *ser*. El ser es algo que *yo hago*; pero entiéndase bien, *con las cosas*; es una interpretación de la *realidad*, mi plan de atenuamiento respecto a ellas. Ese ser —y no las cosas— es lo que pasa a mi mente en el conocimiento: el ser de la montaña, y no la montaña misma. Por tanto, el conocimiento es una manipulación, mejor una «mentefactura», de la realidad, que la deforma o transforma; pero esto no es una deficiencia del conocimiento, sino su esencia, y en eso consiste precisamente su interés.

El hombre no está nunca en puro saber, pero tampoco en el puro no saber. Su estado es el de ignorancia o verdad insuficiente. El hombre posee muchas certidumbres, pero sin un último fundamento y en colisión unas con otras. Necesita una certidumbre radical, una instancia suprema que dirima los antagonismos; esta certidumbre es la filosofía. La filosofía es, pues, la verdad radical, que no suponga otras instancias o verdades; además, tiene que ser la instancia superior para todas las demás verdades particulares. Ha de ser, por tanto, una certidumbre *autónoma* y *universal*. Esto la diferencia de las ciencias, que son parciales y dependientes de supuestos previos. Pero, además, la filosofía es *prueba de sí misma*, es responsable y *hecha por el hombre*, lo cual la distingue de la religión, que se funda en la revelación

y viene, por tanto, de Dios, y de la poesía o la experiencia de la vida, que son «irresponsables» y no consisten en prueba, aunque tengan universalidad. La filosofía es, pues, el quehacer del hombre que se encuentra perdido, para lograr una certidumbre radical que le permita saber a qué atenerse en su vida. Esta es la razón de por qué y para qué filosofa el hombre.

4. *La vida humana*

Yo Y EL MUNDO.—La realidad radical, aquella con que me encuentro aparte de toda interpretación o teoría, es *mi vida*. Y la vida es lo que hacemos y lo que nos pasa. En otros términos, yo me encuentro con las cosas, en una circunstancia determinada, teniendo que hacer algo con ellas para vivir. Me encuentro, pues, en la vida, que es anterior a las cosas y a mí; la vida me es dada, pero no me es dada hecha, sino como quehacer. La vida, en efecto, dice Ortega, da mucho quehacer.

La fórmula más apretada de la filosofía de Ortega es aquella frase de las *Meditaciones del Quijote*, ya citada: *Yo soy yo y mi circunstancia*. Las cosas aparecen interpretadas como *circunstancia*, como lo que está *alrededor* del yo, referidas, por tanto, a él. Se trata, pues, de un *mundo*, que no es la suma de las cosas, sino el *horizonte* de totalidad sobre las cosas y distinto de ellas; las cosas están —*como yo*— *en el mundo*; pero ese mundo es mi mundo, es decir, mi circunstancia.

Vivir es estar en el mundo, actuar en él, estar haciendo algo con las cosas. Circunstancia es, pues, *todo lo que no soy yo*, todo aquello con que me encuentro, *incluso mi cuerpo y mi psique*. Yo puedo estar descontento de mi figura corporal o igualmente de mi humor, mi inteligencia o mi memoria; por tanto, son cosas recibidas, con las que me encuentro como con la pared de enfrente; esas realidades son las más próximas a mí, pero no son yo. La circunstancia, que por una parte llega hasta mi cuerpo y mi psique, por otra comprende también toda la sociedad, es decir, los demás hombres, los usos sociales, todo el repertorio de creencias, ideas y opiniones que encuentro en mi *tiempo*; es, pues, también la circunstancia histórica. Y como yo no tengo sin más realidad, y mi vida se hace esencialmente *con* la circunstancia, soy inseparable de ella y conmigo integra mi vida. Por ello dice Ortega: yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo.

Este hondo análisis remite a un núcleo de graves problemas: los que se refieren al *quién* que es cada cual, al *yo* que hace su vida con su circunstancia o mundo; en suma, a la cuestión capital de la persona.