

# CONOCIMIENTO CONCEPTUAL Y FILOSOFÍA EN ORTEGA

ALEJANDRO MARTÍNEZ CARRASCO  
Universidad de Navarra

RESUMEN: Posiblemente el problema del conocimiento sea el punto central de la filosofía orteguiana. Pero debido a la multiplicidad de elementos y perspectivas que entran en juego es fácil caer en simplificaciones, a las que invitan algunas afirmaciones del propio Ortega. Para evitarlo puede ser útil acudir a problemas nodales; concretamente, la pregunta sobre qué es la filosofía se revela como problema nodal especialmente esclarecedor. Ahí se manifiesta la razón como esencial esfuerzo crítico y autotranscendente, clave de su empresa filosófica, lo que le aleja de posturas devaluadoras de la racionalidad con las que en ocasiones se le emparenta.

PALABRAS CLAVE: Ortega y Gasset, conocimiento, filosofía, concepto, problemas nodales, interpretación, crítica, razón.

## *Conceptual Knowledge and Philosophy in Ortega*

ABSTRACT: The epistemological issue is probably the main point of Ortega's philosophy. But it is easy to make a reductionist interpretation due to the variety of elements and perspectives involved in his philosophical approach. In order to avoid this, it might be useful to look onto nodal problems. Particularly, the meaning of philosophy emerges as an especially enlightening nodal problem. In that way, the reason is seen as an effort of criticism and self-transcending, as a key concept in his thought. This makes him to be considered as a thinker far away from devaluing stances about rationality.

KEY WORDS: Ortega y Gasset, knowledge, philosophy, concept, nodal problems, interpretation, criticism, reason.

No es ningún secreto decir que la filosofía de Ortega es una filosofía abierta, siempre sugerente, sin última sistematización y con un notable grado de indefinición en algunos de sus conceptos centrales. Y eso no hay que verlo necesariamente como una carencia o defecto de su labor intelectual: además de a las concretas circunstancias de su producción escrita, ello responde a la gran riqueza y complejidad de sus análisis, en los que hace entrar en juego enfoques y perspectivas diferentes. De ahí que a veces pueda surgir de la lectura de los textos orteguianos una sensación de contradicciones no resueltas, de aspectos que no cuadran del todo, de vacilaciones y vaguedades. Esto explica también la numerosa bibliografía en torno a la filosofía orteguiana y las consiguientes discusiones interpretativas. Ciertamente el interés por la hermenéutica de esta filosofía no es un simple afán erudito o escolástico en el peor sentido: Ortega toca muchos aspectos centrales de la reflexión filosófica con una muy sugerente riqueza y profundidad, y seguir sus reflexiones con detalle y atención es una permanente invitación a no dar la espalda a la multiforme complejidad de la realidad y no contentarse con simplificaciones superficiales poco fértiles.

Aunque por supuesto son muchos los temas presentes en la obra orteguiana, hay quizá sobre todo uno donde la riqueza, la pluralidad de perspectivas y la consecuente dificultad interpretativa llegan a su máxima expresión: el análisis del conocimiento, cuestión absolutamente central en toda su reflexión y por la que de un modo u otro pasan todos los grandes temas de su filosofía. Sin apenas exageración se puede afirmar que esta gran cuestión es uno de los hilos conductores, si no el principal, de todo su pensamiento, el eje alrededor del cual gira en buena medida su proyecto filosófico. Como no podía ser menos, son muchos los intérpretes que se han ocupado de este asunto, pero se echa todavía en falta un esfuerzo por poner de relieve conjuntamente todos los múltiples ingredientes y dimensiones que están presentes, sin obviar sus tensiones internas, mostrando a la vez una vía de posible articulación sistemática que dé razón de todos ellos. Esto es lo que aquí me propongo brevemente llevar a cabo de un modo sintético y necesariamente esquemático; ello puede contribuir a clarificar algunos puntos claves de su planteamiento que cada vez más tienden a dejarse de lado.

Algunos autores, siguiendo el método aconsejado por el propio Ortega<sup>1</sup>, se han propuesto abordar esta misma empresa mediante la determinación de los problemas nodales del pensamiento orteguiano, especialmente en lo que hace referencia al conocimiento. Este procedimiento tiene un indudable interés. Los problemas nodales, concretos y más fácilmente abarcables, permiten, atendiendo a los presupuestos fundamentales que recorren todo el problema general planteado, articular unitariamente los múltiples enfoques y dimensiones de cuestiones muy amplias ofreciendo un mapa o esquema general que, sin agotar el problema, presente de un modo más o menos sistemático todos los elementos que hay que tener en cuenta. En cuanto a la concreta determinación de estos problemas nodales, hay variaciones entre los intérpretes. Así, Rodríguez Huéscar en el ya clásico libro *Perspectiva y verdad*<sup>2</sup> toma la perspectiva como problema nodal, mientras que González-Sandoval en el más reciente *La mirada de El Espectador*<sup>3</sup> se decanta, en cambio, por la intuición.

Ahora bien, a mi juicio, ninguno de estos dos aspectos, sin negar su efectiva importancia dentro del pensamiento orteguiano, son adecuados para articular toda la problemática que gira en torno al conocimiento, porque ninguno de ellos reúne con suficiente radicalidad todos los elementos que entran en juego

---

<sup>1</sup> Cfr. *Investigaciones Psicológicas*, en ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, Madrid, Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983, XII, p. 343. Salvo que se señale lo contrario, las referencias a las obras de Ortega, en las que se omite el nombre del autor, se hacen según esta edición, indicando el tomo en números romanos y el de página en arábigos.

<sup>2</sup> Cfr. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Perspectiva y verdad*, Madrid, Alianza Editorial, 1985. En esta obra no se plantea explícitamente la cuestión sobre el perspectivismo como problema nodal, pero sí puede ser de hecho entendido como tal, puesto que en torno a él se articula otra serie de problemas fundamentales y por medio de él se pretende indirectamente esclarecer el núcleo central del pensamiento orteguiano.

<sup>3</sup> Cfr. GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO, J., *La mirada de El Espectador. Conocimiento y método en Ortega*, Murcia, Ediciones Isabor, 2008.

en esta amplia cuestión. A mi modo de ver, el verdadero núcleo problemático radica en la dimensión más propiamente conceptual del conocimiento, es decir, en la razón o conocimiento como tal: es en este aspecto donde se pueden apreciar con mayor crudeza las dificultades y paradojas de la filosofía orteguiana. Más concretamente, en un esfuerzo por precisar al máximo el punto central desde el que plantear la cuestión, se podría hablar de dos problemas nodales encerrados en dos al menos aparentes contradicciones, a través de cuyo análisis, especialmente en el segundo, se reúnen todos los aspectos centrales del planteamiento orteguiano acerca del conocimiento.

La primera presunta contradicción hace referencia al carácter del conocimiento racional, del que Ortega afirma, por un lado, que es verdadera presencia en el pensamiento de la realidad originaria, desvelamiento de la verdad propia y real de las cosas, y, por otro, que no es sino construcción imaginativa, fabricación de ideas producidas por la fantasía y no extraídas de las cosas mismas, ideas que no son sino posibilidades de acción con las cosas. La segunda presunta contradicción tiene que ver con el carácter de la filosofía: Ortega señala, por un lado, que es una mera posibilidad histórica que el hombre ha encontrado movido por unas determinadas creencias y de la que, como toda situación histórica, saldrá y dejará atrás, una vez agotadas todas sus posibilidades; pero, a la vez, también indica que la filosofía es una tarea y deber inexcusable e ineludible para el hombre, algo que no puede dejar de ejercitar si no quiere perder su humanidad. Aunque el análisis detallado permitirá determinar si se trata de efectivas o sólo aparentes contradicciones, creo que no se han subrayado suficientemente estas dos dualidades o paradojas; esto ha llevado, en lugar de a intentar resolverlas abordando todos los aspectos de la cuestión, a quedarse sólo con algunos de sus elementos o sólo con algunas de las afirmaciones de Ortega, por lo que no siempre se ha sido lo suficientemente fiel a la riqueza de su pensamiento<sup>4</sup>.

Ante estas dos posibles contradicciones, lo primero que se podría pensar es que responden a una evolución cronológica dentro del pensamiento orteguiano<sup>5</sup>. Antes de avanzar, debo advertir que sólo voy a tener en cuenta la filosofía madura de Ortega, es decir, su producción a partir de los años 1928-29, donde cabría situar su definitiva maduración intelectual y a partir de donde ya se puede ver perfilado con notable consistencia su propio sistema filosófico. Desde esta fecha, y sin descartar una cierta evolución en algunos

---

<sup>4</sup> Algunos autores sí han señalado la dificultad de armonizar las afirmaciones que constituyen la segunda de estas al menos aparentes contradicciones, aunque sin analizarla a fondo ni solucionarla suficientemente (cfr. CEREZO GALÁN, P., *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 330; ÁLVAREZ GÓMEZ, M., *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, pp. 210-211, 357, o CRESPO SÁNCHEZ, J., «Ortega, el final de la filosofía y la tarea del pensamiento», *Revista de Estudios Ortegaianos*, 14-15, 2007, pp. 190-194).

<sup>5</sup> Así interpreta la segunda Pedro Cerezo (cfr. CEREZO GALÁN, P., *La voluntad de aventura*, ob. cit., p. 330).

detalles relativamente secundarios de su pensamiento, estas dos dualidades, así como las tesis centrales de su planteamiento en torno al conocimiento, se dan cronológicamente a la vez, no quedan sustituidas unas por otras; incluso a menudo conviven juntas en una misma obra. Paradigmáticamente esto se aprecia en *La idea de principio en Leibniz*, donde se pueden encontrar con toda claridad las cuatro afirmaciones que constituyen las dos aparentes contradicciones antes señaladas<sup>6</sup>.

El interés de abordar el problema del conocimiento a la luz de estas posibles contradicciones nace también de que el propio Ortega nunca las resolvió directamente, es decir, nunca se planteó expresamente su posible armonización o complementariedad. En último término, la razón de ser de ellas se halla en la cierta confusión y pluralidad de sentidos que entran en algunas de las nociones centrales, a la vez que en la complejidad de los análisis provocada por la propia complejidad de las realidades estudiadas. Para examinar todo ello y dado el carácter básicamente exegético de este trabajo será necesario, pues, atender a todos los textos de Ortega relevantes para esta problemática, sin dejar de lado ninguna de sus afirmaciones ni matices significativos, lo cual obliga a aducir gran número de referencias a su obra.

Por otra parte, para comprender los esfuerzos del filósofo madrileño conviene señalar dos puntos preliminares. En primer lugar, el planteamiento de Ortega nace con el objetivo de criticar el racionalismo que había predominado en buena parte de la cultura hasta los inicios del s. xx y cuya crisis e insuficiencia habían quedado patentes, aunque a la vez sin caer en el otro extremo, el irracionalismo. De ahí su constante esfuerzo en distinguir la realidad del conocimiento, en negar su mutua isomorfía que lleva a confundir la realidad misma con sus objetivaciones lógicas, pero sin rechazar el conocimiento conceptual ni negar su valor<sup>7</sup>: esfuerzo encaminado en definitiva a lograr una razón autoconsciente y responsable de sus límites que por ello pueda autotranscenderse. En último término, el objetivo de estas páginas es mostrar cómo la crítica al racionalismo no lleva a Ortega al menosprecio de la razón y del conocimiento racional en cuanto verdadero acceso a la realidad; aunque corrigiendo sus excesos y profundizando en sus motivos, supuestos y raíces, el modo de pensar racional, frente a lo que en ocasiones pueda parecer, sigue siendo para Ortega instancia, esperanza y criterio últimos.

El segundo punto preliminar es que para Ortega el conocimiento surge porque la vida lo necesita en su relación con el mundo; es decir, que la relación con la realidad que se encuentra en su vida inmediata no contenta al hombre, le es a todas luces insuficiente para vivir. Desde este punto de partida, cabe estructurar el análisis de los problemas nodales que articulan el planteamiento general

<sup>6</sup> Cfr. *La idea de principio en Leibniz*, VIII, pp. 81-82, 161, 235-236, 261, 268-270, 280-284, 314-315.

<sup>7</sup> Cfr. «La razón histórica (Buenos Aires, 1940)», XII, p. 227.

en torno al conocimiento siguiendo una serie de preguntas lógicamente correlativas que ponen sobre la mesa todos los elementos que desembocan en las dos cuestiones señaladas. Estas preguntas serían las siguientes: ¿en qué consiste el ser inmediato de la realidad? ¿Por qué este ser inmediato es problemático e insuficiente? ¿Por qué se puede hablar de un ser más allá del inmediato? ¿En qué consiste este ser más allá del inmediato? ¿Cómo se relacionan uno y otro? ¿Cuál es el sentido y misión de la filosofía?

### ¿EN QUÉ CONSISTE EL SER INMEDIATO DE LA REALIDAD?

Ortega caracteriza este ser inmediato, es decir, el modo inmediato en que se presenta la realidad con la que el hombre se encuentra, de múltiples formas, algunas de las cuales se entrecruzan y superponen entre sí: como lo puramente presente<sup>8</sup>; como el conjunto de lo captado por la percepción sensible inmediata<sup>9</sup>; como el ser-nos, es decir, el ser como ejecutividad, como lo que se reduce a ser pura actuación sobre mí<sup>10</sup>; como conjunto de facilidades y dificultades, como aquello que tiene una función pragmática en mi vida<sup>11</sup>; como conjunto de creencias o convicciones heredadas inconscientemente sobre lo que la realidad es, que constituyen lo que para mí es la realidad<sup>12</sup>; como *mundo objetivo*, es decir, como la construcción social de la realidad en la que viven y conviven todos los hombres<sup>13</sup>.

Entre estos múltiples sentidos de ser inmediato cabría hacer una distinción, no hecha expresamente por el propio Ortega. Los primeros tienen un sentido de intermediación u originariedad que se podría caracterizar como trascendental, es decir, se refieren a un momento que es real como condición explicativa o razón de ser del mecanismo interpretativo posterior, pero no forman parte en cuanto tales, especialmente los dos primeros, necesariamente de la concreta experiencia del hombre en su vida cotidiana. Por el contrario, los dos últimos sentidos no pueden ser considerados inmediatos o primarios desde este sentido trascendental, pero sí desde el punto de vista existencial. En cualquier caso, ambos niveles de inmediatez conducen a la

<sup>8</sup> Cfr. *¿Qué es conocimiento?*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1984, p. 155.

<sup>9</sup> Cfr. *En torno a Galileo*, V, pp. 15-16.

<sup>10</sup> Cfr. «Prólogo para alemanes», VIII, pp. 51-52; «Comentario al 'Banquete' de Platón», IX, p. 768; *Unas lecciones de metafísica*, XII, pp. 70-71; «La razón histórica (Buenos Aires, 1940)», XII, p. 202; *¿Qué es conocimiento?*, ob. cit., p. 122.

<sup>11</sup> Cfr. «Ideas y creencias», V, p. 400; *El hombre y la gente*, VII, pp. 109-110; *¿Qué es filosofía?*, VII, p. 428; *La idea de principio en Leibniz*, VIII, pp. 160, 234; *Unas lecciones de metafísica*, XII, p. 72; *¿Qué es conocimiento?*, ob. cit., pp. 86-88, 120-122, 149.

<sup>12</sup> Cfr. «Ideas y creencias», V, pp. 384-388, 399; *La idea de principio en Leibniz*, VIII, p. 288.

<sup>13</sup> Cfr. *El hombre y la gente*, VII, pp. 151-152, 176.

misma consecuencia, que es lo que a Ortega le interesa mostrar: su esencial problematismo que es necesario superar.

### ¿POR QUÉ ESTE SER INMEDIATO ES PROBLEMÁTICO E INSUFICIENTE?

El ser inmediato de la realidad es problemático e insuficiente porque la exigencia y necesidad fundamental de la vida humana es la autojustificación: el hombre necesita justificar todo lo que hace ante sí mismo, es decir, vivir no es un actuar ciego y arbitrario, sino hacer algo por algún motivo y persiguiendo alguna finalidad determinada. Para ello, para que cualquier acción del hombre sea inteligible y pueda ser verdaderamente decidida por él, necesita orientarse y saber a qué atenerse acerca de la realidad que le rodea y acerca de sí mismo<sup>14</sup>. Ahora bien, el carácter inmediato de la realidad por sí mismo niega esta posibilidad de orientación y atenuamiento. En cuanto puro presente, el hombre no puede prever cómo se comportará la realidad en el futuro, por lo que no sabe a qué atenerse, no le permite proyectar razonablemente<sup>15</sup>. En cuanto conjunto de lo captado por la percepción sensible inmediata, la realidad es un caos sin figura, del que no hay mapa general que nos dé razón de su comportamiento ni de lo que el hombre puede hacer<sup>16</sup>. En cuanto pura actuación sobre mí y funcionalidad para mi vida, además de lo anterior, a veces se experimenta el abandono, es decir, que lo que servía o se utilizaba de un determinado modo deja de servir o cambia su comportamiento, provocando inseguridad e interrupción de la relación inmediata<sup>17</sup>. En cuanto *mundo objetivo*, puesto que no es mi mundo propio sino el mundo *de todos* me es extraño y enigmático del mismo modo que los otros me son extraños y enigmáticos, deja de ser mera referencia a mí, modo inmediato que me es comprensible, para no ser referencia a nadie y poder así ser referencia a todos<sup>18</sup>.

Por todo ello necesita inevitablemente el hombre una interpretación sobre la realidad que la convierta en una figura inteligible de la que podamos prever su comportamiento futuro y proyectar razonable e inteligiblemente nuestra acción, único modo de salvarse del naufragio en el mar indócil de la realidad inmediata<sup>19</sup>. Puesto que no hay vida humana que no esté de alguna manera

<sup>14</sup> Cfr. «Misión de la universidad», IV, pp. 341-342; «Pidiendo un Goethe desde dentro», IV, p. 414; «A una edición de sus obras», VI, p. 351; *Unas lecciones de metafísica*, XII, p. 98.

<sup>15</sup> Cfr. *¿Qué es conocimiento?*, ob. cit., pp. 151-155.

<sup>16</sup> Cfr. *En torno a Galileo*, V, pp. 15-16.

<sup>17</sup> Cfr. *Unas lecciones de metafísica*, XII, pp. 71-72, 80-83; *¿Qué es conocimiento?*, ob. cit., pp. 89, 150.

<sup>18</sup> Cfr. *El hombre y la gente*, VII, pp. 175-177.

<sup>19</sup> Cfr. *En torno a Galileo*, V, p. 85; *El hombre y la gente*, VII, p. 88; *La idea de principio en Leibniz*, VIII, pp. 266-268, 312; *Unas lecciones de metafísica*, XII, p. 99; «La razón histórica (Buenos Aires, 1940)», XII, pp. 158, 191. En muchos de los textos donde trata este punto se puede ver una cierta confusión o falta de precisión en la medida en que Ortega parece identificar la genérica actividad interpretativa del hombre, es decir, la actividad por la cual

sobre una interpretación de la realidad, normalmente el hombre de entrada se sitúa sobre alguna interpretación socialmente recibida; eso es, sin ir más lejos, la cultura<sup>20</sup>. Ahora bien, también la realidad inmediata en cuanto creencias en que uno se encuentra es problemática e insuficiente, en este caso por tres motivos. En primer lugar, porque cuando el hombre encuentra dos creencias incompatibles nace la duda, la pérdida de la fe en la creencia en la que estaba, y la realidad se le convierte en problemática, en un mar de dudas en el que, náufrago, se ahoga; y, de un modo u otro, el hombre está siempre en alguna duda<sup>21</sup>. En segundo lugar, y en estrecha relación con lo anterior, toda creencia es históricamente pasajera y termina por corroerse y destruirse a sí misma<sup>22</sup>. Y en tercer lugar, porque el afán de autenticidad le mueve a una permanente crítica a toda creencia, a huir del lugar común heredado, a no descansar en la mera convicción social.

En definitiva, la realidad inmediata es insuficiente al hombre porque ante ella se encuentra en ignorancia y en duda.

#### ¿POR QUÉ SE PUEDE HABLAR DE UN SER MÁS ALLÁ DEL INMEDIATO?

El hombre necesita interpretar la realidad para darse razón de lo que hace. Una interpretación es la creación de la seguridad de un mundo, que, formado por el conjunto de sus ideas y convicciones últimas, por el conjunto de soluciones que halla para el problema de su circunstancia, es instrumento para poder vivir<sup>23</sup>. Y el mundo aparece apoyado en dos ideas básicas que le son condición. En primer lugar, se apoya en la idea de la *sí-mismidad* de cada cosa, es decir, que cada realidad que en él se encuentra es un algo en sí mismo, con independencia de qué es para el hombre; la idea de *sí-mismidad* surge en el hombre cuando, por un lado, percibe la falla o ausencia de la funcionalidad dentro de su vida, cuando las cosas no satisfacen sus expectativas de servicialidad, por lo que descubre que lo real no se reduce a ello, y, por otro lado, cuando se esfuerza

---

construye una interpretación para poder vivir con la suficiente seguridad, con la razón, el conocimiento e incluso la filosofía o la metafísica; ahora bien, aunque el conocimiento sea una de estas actividades interpretativas y goce de un cierto carácter paradigmático, ni todas ellas son simplemente conocimiento ni la razón, especialmente la filosofía, se reduce propiamente a ser interpretación, como se irá señalando.

<sup>20</sup> Cfr. «Revés de almanaque», II, p. 720; «Misión de la universidad», IV, p. 341; «Pidiendo un Goethe desde dentro», IV, p. 397; *En torno a Galileo*, V, pp. 22-25, 123-124; «Ideas y creencias», V, p. 384; «Anejo: en torno al 'Coloquio de Darmstadt, 1951'», IX, pp. 628-629; *¿Qué es conocimiento?*, ob. cit., pp. 151-156.

<sup>21</sup> Cfr. «Ideas y creencias», V, p. 394; «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», V, p. 530; *La idea de principio en Leibniz*, VIII, pp. 288-292.

<sup>22</sup> Cfr. *La idea de principio en Leibniz*, VIII, p. 313.

<sup>23</sup> Cfr. *En torno a Galileo*, V, pp. 24, 32-33, 63, 81.

por prever el comportamiento futuro de las cosas que le son presentes<sup>24</sup>. La segunda idea sobre la que se apoya la construcción del mundo es la articulación unitaria de lo real, es decir, la conexión entre sí de todas las realidades que entran a formar parte del mundo. Por ello, el mundo no es una cosa más, sino la arquitectura unitaria que da figura y orden al conjunto y a cada cosa, el ámbito en el que el hombre halla las cosas que encuentra en su alrededor<sup>25</sup>. En este sentido Ortega distingue entre mundo y circunstancia: mundo es esta arquitectura construida y definida, mientras que la circunstancia es la realidad en su aparecer inmediato, todavía caótica y problemática<sup>26</sup>.

Cuando el hombre interpreta la realidad lo que hace es referir las cosas que encuentra a esa unidad arquitectural de un mundo, a la vez que referir este mundo a las cosas que lo forman. De este modo, las cosas adquieren un modo de ser, una consistencia acorde al mundo al que se refieren, que en último término estaría constituido por el modo como se define o entiende la *si-mismidad* de las cosas que lo integran. Puesto que la creación de un mundo, apoyada en la capacidad del hombre de desligarse del contorno y atender a su rica y llena intimidad, es obra de la imaginación, que se separa de la inmediatez de la realidad simplemente presente para configurarla arquitecturalmente con libertad, el hombre puede crear múltiples mundos posibles, es decir, puede entender la *si-mismidad* de las cosas de modos diversos, con un criterio de validez siempre interno a cada mundo. Atendiendo posteriormente a lo que percibe de la realidad inmediata, rechazará unos y se quedará con otros, o dará distinto valor a unos y a otros, según su solidez, aunque desde el punto de vista psicológico no haya diferencias entre ellos<sup>27</sup>.

### ¿EN QUÉ CONSISTE ESTE SER MÁS ALLÁ DEL INMEDIATO?

Históricamente, una de estas posibles interpretaciones de la realidad ha gozado de especial predilección en el hombre occidental, que le ha concedido el máximo valor. Ésta es la interpretación lógica o racional, la propia del conocimiento racional, en la que hay que incluir juntas, en cuanto interpretaciones racionales de la realidad y especialmente desde el punto de vista de su nacimiento, tanto a las ciencias como a la filosofía. La predilección por esta interpretación no es algo del todo arbitrario; aunque Ortega no aclare expresamente

<sup>24</sup> Cfr. *Unas lecciones de metafísica*, XII, p. 83; *¿Qué es conocimiento?*, ob. cit., pp. 151-155.

<sup>25</sup> Cfr. «Revés de almanaque», II, p. 721; *La idea de principio en Leibniz*, VIII, pp. 160-161, 235.

<sup>26</sup> Cfr. *En torno a Galileo*, V, p. 24; «Comentario al 'Banquete' de Platón», IX, pp. 768, 781; *Unas lecciones de metafísica*, XII, pp. 98-99.

<sup>27</sup> Cfr. «Ideas y creencias», V, pp. 388-391, 394, 400-402; *El hombre y la gente*, VII, pp. 84-85; *La idea de principio en Leibniz*, VIII, pp. 160-161, 289, 305-308; «El mito del hombre allende la técnica», IX, p. 623; «La razón histórica (Buenos Aires, 1940)», XII, p. 157.

las razones de esta primacía, sí cabe de algún modo adivinarlas. Por un lado, es la que otorga una mayor seguridad y certeza al hombre, porque ofrece una imagen del mundo más estable, predecible y controlable que el resto; de hecho ha permitido los inapreciables desarrollos modernos de la técnica, elemento absolutamente fundamental para la vida humana. Además, si toda interpretación, toda creación de mundo, es labor de fantasía, y la historia humana, señala Ortega, es el esfuerzo de domar la fantasía, la razón parece que es el mayor logro alcanzado en este esfuerzo de doma, es el intelecto la fantasía en su mayor forma<sup>28</sup>. Por otra parte, esta interpretación parece que es la que mejor responde a la experiencia de la *sí-mismidad* de las cosas, a su consistencia independiente de su referencia a la vida humana. Y, por último, al sustentarse en el propio ejercicio de la razón, aparece revestida de una especial eficacia para hacer frente a la duda y al conflicto entre creencias, como se aprecia en la hora histórica de su nacimiento<sup>29</sup>.

¿Cómo se entiende la *sí-mismidad* de las cosas según la interpretación racional? Como un modo de ser siempre idéntico a sí mismo, invariable, lógicamente compatible sin contradicción con el resto de cosas del mundo y perfectamente cognoscible por la razón, es decir, que tiene el mismo modo de ser de la razón. En último término, esta *sí-mismidad* se configura como proyección del modo de ser propio del conocimiento lógico-conceptual sobre las cosas, es decir, entiende este modo de ser como idéntico al modo de ser de los conceptos, de los esquemas interpretativos propios de este modo de ver el mundo. Este modo de ver la realidad consiste en definitiva en ver las cosas reales como entes, esto es, en ver detrás de su inmediatez el trasfondo de su ser invariable; ésta es pues la *interpretación ontológica* de la realidad, que inicialmente nace en Grecia con la filosofía, de la que posteriormente se desgajan todas las ciencias particulares<sup>30</sup>.

Este peculiar modo de ser que se aplica a lo real no surge, pues, de ello, sino que le es algo previo, construido, por así decir, a sus espaldas: igual que sucede con cualquier otra construcción de mundo, siempre en último término fantasmiosa, lo que la filosofía y las ciencias hacen, como se aprecia paradigmáticamente en Platón, es dar la espalda a la realidad inmediata, enigmática, y buscar un trasmundo que proyectar en ella, que le sirva de molde y modelo<sup>31</sup>. Por todo ello, Ortega señala en múltiples ocasiones que las cosas no tienen por sí mismas ser, el ser que esta *interpretación ontológica* les descubre, éste no es más que un hacer o menester puramente humano, un esquema intelectual, la proyección del pensamiento, del concepto, sobre la realidad primaria, es decir,

<sup>28</sup> Cfr. *Una interpretación de la historia universal*, IX, p. 190; «El mito del hombre allende la técnica», IX, p. 623.

<sup>29</sup> Cfr. «Ideas y creencias», V, p. 407.

<sup>30</sup> Cfr. «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», V, pp. 530-532; «Historia como sistema», VI, pp. 23-24, 31; *La idea de principio en Leibniz*, VIII, p. 161; «Tesis para un sistema de filosofía», XII, p. 134.

<sup>31</sup> Cfr. *En torno a Galileo*, V, p. 16; *Una interpretación de la historia universal*, IX, p. 184; *¿Qué es conocimiento?*, ob. cit., pp. 178-182.

el carácter que ellas adquieren a la luz del mundo o arquitectura general que surge de esta peculiar interpretación<sup>32</sup>. Hay que tener en cuenta que Ortega entiende por ser el modo de ser, esencia o consistencia de las cosas, es decir, lo que expresa o describe su carácter y modo de comportamiento más allá de toda posible variación.

Para Ortega, esta concreta *interpretación ontológica* de la realidad no es del todo satisfactoria, no se solidariza con ella. Ahora bien, el problema que en ella denuncia es en último término su ingenuidad, es decir, la infundada pretensión de que es la realidad misma la que obedece a este esquema, la que por sí misma se estructura ontológicamente según este modo de ser estable, fijo y racional; de este modo, desconoce, por un lado, la diferencia entre la realidad primaria y la realidad construida y superpuesta y, por otro, el origen y fundamento psicológico y vital de esta interpretación y de la necesidad interpretativa general. Pero eso no significa que Ortega rechace la interpretación racional o el modo racional de orientarse ante la realidad: en último término Ortega asume esta interpretación, en cuya tradición se inserta, a la vez que dirige su esfuerzo a rectificar esta ingenuidad, a profundizar y comprender mejor este mecanismo interpretativo racional para poder corregir sus excesos y desajustes.

#### ¿CÓMO SE RELACIONAN UNO Y OTRO?

Así pues, el mundo del que se ocupa el conocimiento racional es un mundo construido, inventado, fruto de la fantasía, y el supuesto ser de la realidad no es sino una proyección o fabricación humana, una cuestión intrahumana que sin el hombre no existiría<sup>33</sup>. Ahora bien, para Ortega es también indudable que el conocimiento, al menos en su forma más propia y perfecta, es presencia de la realidad primaria en su alteridad, y en él se puede hacer en principio presente la verdad propia de esta realidad. Comprender cómo estas dos dimensiones se dan a la par toca uno de los puntos más centrales y quizá también más difíciles de no olvidar del pensamiento orteguiano: sin duda aquí se plantea en toda su complejidad el problema central de la verdad y el conocimiento.

La cuestión sobre la verdad o sobre la relación entre el conocimiento y la realidad primaria más allá de toda interpretación debe verse en dos niveles que entran en juego. En primer lugar, todo el mecanismo de la imaginación interpretativa y por tanto del conocimiento surge a raíz de una previa e inmediata relación del hombre con la realidad: la realidad primaria le es de entrada inmediatamente presente al hombre, si bien se le da como un enigma problemático

<sup>32</sup> *En torno a Galileo*, V, pp. 84-85; *La idea de principio en Leibniz*, VIII, pp. 235-236; «Comentario al 'Banquete' de Platón», IX, p. 773; *Unas lecciones de metafísica*, XII, p. 69; *¿Qué es conocimiento?*, ob. cit., pp. 68-71, 75, 78-79, 152-158.

<sup>33</sup> Cfr. *Unas lecciones de metafísica*, XII, pp. 84-85; *¿Qué es conocimiento?*, ob. cit., p. 153.

que tiene que resolver<sup>34</sup>. Pero esta presencia primigenia de la realidad es el ancla, criterio o referencia ineludible e inabandonable de todo mecanismo interpretativo posterior. De ahí que el criterio último de verdad, como Ortega repite a menudo sin abandonar jamás esta postura, sea la evidencia, la realidad que se ve, que se hace presente de modo inmediato en el trato primario del hombre con las cosas reales<sup>35</sup>. Dejando de lado la cierta vaguedad de esta noción de visión, intuición, evidencia o presencia inmediata de lo real, éste es el fundamento absolutamente necesario que funciona en todo esfuerzo interpretativo o cognoscitivo. De hecho, los conceptos, ideas o nociones, es decir, los elementos que la inteligencia crea al reaccionar ante la realidad y con los que el hombre elabora las posibles interpretaciones de la realidad, especialmente en la *interpretación ontológica* propia del conocimiento racional, no son sino esquemas que sintetizan y organizan esta experiencia primaria, que en último término, movidos por la necesidad que el hombre tiene de orientarse, no son sino caminos que el hombre encuentra o guías o planos topográficos posibles de esta realidad que diseñan los posibles modos de actuar el hombre ante ella<sup>36</sup>. La influencia del constructivismo de tradición neokantiana, que Ortega nunca abandonó del todo, se hace aquí patente.

De todos modos, Ortega tiene interés en matizar el constructivismo de su teoría del conocimiento, que podría correr el peligro de acercarse a posiciones de idealismo subjetivista e incluso pragmatistas que acabarían con la idea de verdad en su sentido más radical<sup>37</sup>. Por ello, insiste en que el conocimiento racional, y en último término toda interpretación del mundo, tiene una doble dimensión: por un lado es construcción, actividad creadora de un sujeto sin el que no habría conocimiento posible, sin el que no habría conceptos ni ser; pero por otro, y no menos importante, es también presencia originaria de la realidad más allá de esa construcción. Olvidar esta segunda dimensión conduce a entender la actividad conceptual como mera actividad del intelecto y frívolo juego, y las ideas como simples utensilios privados y sometidos a nuestro capricho; esta devaluación, siempre posible y fundamentada en aquella primera dimensión, implica olvidar lo más profundo y valioso de esta actividad, que es sobre todo actividad cognoscitiva, revelación de realidad<sup>38</sup>: las ideas, hechas para facilitar

<sup>34</sup> Cfr. *¿Qué es filosofía?*, VII, p. 425; *¿Qué es conocimiento?*, ob. cit., p. 156.

<sup>35</sup> Cfr. *¿Qué es filosofía?*, VII, pp. 350-356, 431-432; *Unas lecciones de metafísica*, XII, pp. 46-47.

<sup>36</sup> Cfr. *La rebelión de las masas*, IV, p. 236; «Misión de la universidad», IV pp. 321, 344; *La idea de principio en Leibniz*, VIII, pp. 100-101; «De Europa Meditatio Quaedam», IX, p. 296.

<sup>37</sup> Cfr. «Prólogo para alemanes», VIII, p. 39.

<sup>38</sup> Cfr. «Filosofía pura. Anejo a mi folleto 'Kant'», IV, p. 49; «Pidiendo un Goethe desde dentro», IV, p. 416; «Historia como sistema», VI, pp. 45-47. A esta doble dimensión del concepto responde también la distinción que Ortega señala en *La idea de principio en Leibniz* entre los atributos de veracidad y de logicidad (cfr. *La idea de principio en Leibniz*, VIII, pp. 103-104).

la clara percepción de las cosas, pueden convertirse también en una pantalla opaca<sup>39</sup>.

De ahí que el ser de la realidad, o lo que de ella nos dice el conocimiento conceptual, no depende sólo del sujeto, sino del sujeto y de la realidad, es un peloteo o diálogo de ambos<sup>40</sup>. Por ello, el ser de las cosas no es una simple construcción arbitraria, una superposición que las oculta, sino una construcción en vista de esas cosas, una respuesta de las cosas inmediatas al esfuerzo conceptualizador o esquematizador del hombre; así, cabe entender el ser que proyecta la razón, y que por tanto remite a ella, como una pregunta dirigida a la realidad, y que por consiguiente remite también a ésta: la mutua remisión de lo objetivo y lo subjetivo configura las dos caras del conocimiento conceptual<sup>41</sup>. Esto es lo que permite hablar a Ortega de una dialéctica *real* como modo de pensar, radicalmente distinta de una dialéctica meramente lógica: una dialéctica en la que es la propia realidad tal como se presenta al conocimiento la que dirige y es maestro del pensar; la que funciona como su criterio, guía e instancia última<sup>42</sup>. Por ello, en último término, la verdad que descubre este conocimiento es una verdad *de* las cosas, un atributo que pertenece a ellas y no meramente algo propio del juicio sobre ellas<sup>43</sup>.

No hay que olvidar que las cosas tienen su modo de ser propio originario, sus propios límites y modo de actuar, su estructura permanente que limita la libertad de la imaginación y voluntad del hombre, aunque no se le presente a éste directamente<sup>44</sup>, y que el hombre al intentar conocerlo no lo conoce pasivamente, sino que lo conoce siempre a través de sus propias construcciones o proyecciones, cuya consistencia, siempre lógica, es radicalmente divergente del modo de ser de la realidad<sup>45</sup>. Pero éstas en último término viven de los dos supuestos siguientes: esa consistencia propia de la realidad, a la que el hombre no puede sin más dar la espalda, y el afán o deseo de conocerla. De ahí que en último término la misión del intelecto no sea adaptar la realidad a las formas

<sup>39</sup> Cfr. «De Europa Meditatio Quaedam», IX, p. 296. Esta misma dimensión constructiva y subjetiva es el fundamento de la advertencia de Ortega de que las ideas sólo son plenamente comprensibles a la luz de la realidad biográfica de quien las pensó, es decir, de sus concretas circunstancias y finalidades (cfr. «A 'Historia de la Filosofía', de Émile Bréhier», VI, p. 391; «Prólogo para alemanes», VIII, p. 17; «Goethe sin Weimar», IX, pp. 578-579).

<sup>40</sup> Cfr. «A 'Historia de la Filosofía', de Émile Bréhier», VI, p. 391; *Unas lecciones de metafísica*, XII, p. 95.

<sup>41</sup> Cfr. «Filosofía pura. Anejo a mi folleto 'Kant'», IV, pp. 56-58; «La 'Filosofía de la Historia' de Hegel y la Historiología», IV, p. 531; *Origen y epílogo de la filosofía*, IX, pp. 370-372; *¿Qué es conocimiento?*, ob. cit., pp. 156, 173-174.

<sup>42</sup> Cfr. «Idea del teatro», VII, p. 453; *Origen y epílogo de la filosofía*, IX, p. 368.

<sup>43</sup> Cfr. *¿Qué es conocimiento?*, ob. cit., p. 82.

<sup>44</sup> Cfr. «La 'Filosofía de la Historia' de Hegel y la Historiología», IV, p. 538; «A 'Veinte años de caza mayor', del conde de Yebes», VI, p. 467; «Idea del teatro», VII, p. 446; «La razón histórica (Buenos Aires, 1940)», XII, p. 169. Cfr. también ÁLVAREZ GÓMEZ, M., *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad*, ob. cit., pp. 379-383.

<sup>45</sup> Cfr. *La rebelión de las masas*, IV, p. 235; *En torno a Galileo*, V, p. 21; «La razón histórica (Buenos Aires, 1940)», XII, pp. 233-234.

racionales, sino, inversamente, adoptar la forma original de lo real, tomarlo como norma y criterio<sup>46</sup>. Ciertamente las ideas o elaboración conceptual de la realidad tienen una clara finalidad instrumental, pues son el instrumento fundamental para luchar contra las dificultades que encuentra, tanto materiales como espirituales, para crear la seguridad que la vida necesita<sup>47</sup>; ahora bien, la consecución más alta de esta finalidad pasa en último término por el más pleno y adecuado conocimiento de la realidad, por un conocimiento que se puede catalogar como verdadero, para el cual, a su vez, cabe decir que estorba la directa finalidad instrumental y práctica, nace de una preocupación y afán muy distintos.

Si bien el conocimiento es tanto la filosofía como las ciencias, en estos niveles se fundamenta la divergencia esencial de ambas, que Ortega señala con frecuencia. Ambas son construcción racional, conceptual, de un mundo, de un esquema general partiendo de esa experiencia primaria de la realidad que permita al hombre situarse y orientarse ante su circunstancia. Ahora bien, ese esfuerzo en el caso de la filosofía nace en toda su radicalidad, es decir, con la intención última de orientarse a través del conocimiento del modo de ser propio de lo real; pero las ciencias, al desgajarse de ella, abandonan la radicalidad de este esfuerzo y se reducen a buscar meras interpretaciones adecuadas para su utilización técnica<sup>48</sup>. Sólo en la filosofía sigue alentando, por tanto, aquel originario afán de verdadero conocimiento, de presencia de la realidad, que es su origen e inspirador último, que no queda nublado, aunque esto tampoco desaparezca del todo, por su posible utilidad vital<sup>49</sup>; de ahí el contemplar sorprendido y maravillado y el respeto o amor que le son requisito, esa ruptura respecto a toda finalidad utilitaria, al menos en sentido directo e inmediato, que busca dejar a las cosas presentarse en su mayor pureza y autenticidad sin deformarlas con otros intereses y apariencias: único modo de saber de verdad lo que son<sup>50</sup>.

Pero no hay que olvidar que, a pesar de este afán de verdad y transparencia, el conocimiento es siempre construcción, no es la realidad misma. Y, además, no puede dejar de serlo, porque sin esa construcción racional, sin esa traducción a que somete la realidad desde su muda inmediatez al decir o lenguaje, no puede haber conocimiento posible, la realidad no puede hablar, la presencia de la realidad al hombre seguiría siendo insuperablemente enigmática y

<sup>46</sup> Cfr. «La 'Filosofía de la Historia' de Hegel y la Historiología», IV, p. 538; «La razón histórica (Buenos Aires, 1940)», XII, p. 233.

<sup>47</sup> Cfr. «Misión del bibliotecario», V, p. 222.

<sup>48</sup> Cfr. «Historia como sistema», VI, pp. 48-49; *El hombre y la gente*, VII, p. 145; *¿Qué es filosofía?*, VII, p. 300; *La idea de principio en Leibniz*, VIII, pp. 81-83, 282-284; «Comentario al 'Banquete' de Platón», IX, p. 770.

<sup>49</sup> Cfr. «Historia como sistema», VI, p. 29.

<sup>50</sup> Cfr. *La rebelión de las masas*, IV, p. 144; «Bronca en la física», IV, p. 278; «El intelectual y el otro», V, pp. 514-515; *¿Qué es filosofía?*, VII, pp. 303, 323-324, 344, 429; «De Europa Meditatio Quaedam», IX, p. 267; «Goethe sin Weimar», IX, p. 589.

problemática<sup>51</sup>. Esto mismo, el esencial componente constructivo o subjetivo del conocimiento, hace que toda idea, todo conocimiento racional, sea siempre limitado, parcialmente erróneo, insuficiente, pues no puede abarcar o identificarse plenamente con la realidad; y por ello tiene que ser siempre superado, ampliado, lo que explica la permanente dinámica dialéctica del conocimiento y el mismo movimiento que conforma la historia de la filosofía: jamás cabe alcanzar el estadio del conocimiento definitivo y total<sup>52</sup>.

Pero justamente la inteligencia, especialmente en su más alto uso, la filosofía, tiene un rasgo peculiar: se hace conciente de sí misma, de su modo de proceder y, por tanto, de sus límites<sup>53</sup>, lo que constituiría el segundo nivel desde el que analizar la relación entre el ser inmediato de la realidad y el ser ulterior del conocimiento. Es decir, la razón puede darse cuenta de que su modo de proceder, su proyección o construcción racional es radicalmente distinta del modo de ser de la realidad misma. Y precisamente esta crítica autoconciencia abre la posibilidad de un acceso racional, único posible para el hombre, a la realidad misma más allá de la racionalidad, más allá de la interpretación. Es en este sentido en el que Ortega habla de la des-subjetivación de la razón como clave para alcanzar un conocimiento más adecuado a la verdadera consistencia de las cosas, de la desintelectualización de lo real para serle fieles o de la ironía sobre la que debe ir montado todo concepto para evitar una imprecisa identificación con lo real<sup>54</sup>. A ello responde el modo *ponendo tollens* como método que permita mirar la realidad a través de las construcciones racionales pero sin confundirla con ellas<sup>55</sup>; y también el valor cognoscitivo de la *teoría general de la vida humana*, formada por afirmaciones que son ecuaciones con *lugares vacíos*, y de los conceptos ocasionales, afirmaciones y conceptos que, sin dejar de ser racionales, se adaptan mejor a la individualidad cambiante de la realidad inmediata, y, por tanto, aptos para entender la realidad biográfica e histórica del hombre y de todo lo humano<sup>56</sup>.

Justamente por ello, por este conocimiento racional que sin embargo supera, siendo consciente de él, el constructivismo racional para llegar, sin abandonarlo, a la realidad, Ortega puede afirmar que la realidad es en sí misma siempre móvil

<sup>51</sup> Cfr. *En torno a Galileo*, V, pp. 15-16; *¿Qué es filosofía?*, VII, p. 342; *Origen y epílogo de la filosofía*, IX, p. 372; *Unas lecciones de metafísica*, XII, pp. 80-81; «La razón histórica (Lisboa, 1944)», XII, pp. 268-269; *¿Qué es conocimiento?*, ob. cit., pp. 80-84.

<sup>52</sup> Cfr. «A 'Historia de la Filosofía', de Émile Bréhier», VI, pp. 407-409, 417-418; *La idea de principio en Leibniz*, VIII, p. 284; *Origen y epílogo de la filosofía*, IX, pp. 358-361, 373; «Juan Vives y su mundo», IX, p. 519.

<sup>53</sup> Cfr. «Misión de la universidad», IV, pp. 350-351.

<sup>54</sup> Cfr. *La rebelión de las masas*, IV, p. 235; «La 'Filosofía de la Historia' de Hegel y la Historiología», IV, p. 539; «Historia como sistema», VI, p. 30.

<sup>55</sup> Cfr. «Historia como sistema», VI, pp. 29-30; «La razón histórica (Buenos Aires, 1940)», XII, p. 234.

<sup>56</sup> Cfr. «Historia como sistema», VI, pp. 35-36; *El hombre y la gente*, VII, p. 137; *Origen y epílogo de la filosofía*, IX, pp. 396-397; «Pasado y porvenir para el hombre actual», IX, pp. 649-650; *¿Qué es conocimiento?*, ob. cit., p. 62.

y concreta, es decir, caracterizada precisamente por el modo de ser opuesto al de las construcciones racionales, y en consecuencia reivindicar un modo no eleático de entender el ser, a diferencia de la tradición filosófica<sup>57</sup>; esta percepción de la inadecuación es también lo que permite a la razón corregirse a sí misma, cambiar de orientación y exigencias para autocomprenderse como razón vital o razón histórica, en último término para adaptarse lo más posible a la forma original de lo real. No hay que olvidar, al fin y al cabo, que las ideas o conceptos no son sino instrumentos ópticos para poder ver la realidad del mejor modo posible, y que pensar no es sino un modo de ver, un ver más pleno, profundo y verdadero que el mero ver sensible: es afán de claridad, un ver activo que desnuda, lava y da brillo y plenitud a las cosas y que pone en contacto con la realidad misma en su autenticidad más allá de ocultaciones y falsificaciones<sup>58</sup>.

De ahí el difícil equilibrio y unidad que constantemente se presenta entre la construcción racional y el verdadero conocer y desvelar la realidad: sólo porque el conocimiento proyecta sobre ésta un modo de ser construido puede ella, sin separarse de esta proyección, hacerse presente sin ser puro enigma y caos y huyendo de falsas apariencias. He ahí la doble faz constitutiva del conocimiento: construcción y presencia originaria, la primera siendo la condición de la segunda y la segunda siendo la finalidad de la primera. La construcción es, en definitiva, el medio o instrumento necesario para esa presencia distinta de la pura inmediatez sin figura.

Por todo ello, el conocimiento racional, al menos en su forma de filosofía, parece ser algo más, sin dejar tampoco de serlo, que una mera interpretación de la realidad entre otras, y aún menos se compromete necesariamente con la ingenuidad de la *interpretación ontológica* tal como la denuncia Ortega. Complejidad histórica y práctica de la filosofía que se refleja en la propia complejidad de sentidos que adquiere en el pensamiento orteguiano.

### ¿CUÁL ES EL SENTIDO Y MISIÓN DE LA FILOSOFÍA?

Para Ortega, dos son los rasgos distintivos que tiene la filosofía como tal: la universalidad y la radicalidad de su método y de los problemas de que se ocupa<sup>59</sup>. Esto a su vez se traduce en tres modos de entender el ejercicio filosó-

<sup>57</sup> Cfr. «Vives», V, p. 498; «Historia como sistema», VI, p. 34; «La razón histórica (Buenos Aires, 1940)», XII, p. 234.

<sup>58</sup> Cfr. «Misión de la universidad», IV, p. 330; «Ideas y creencias», V, p. 401; «El intelectual y el otro», V, p. 514; «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», V, p. 525; «A una edición de sus obras», VI, pp. 350-351; «A 'Veinte años de caza mayor', del conde de Yebes», VI, p. 462; *El hombre y la gente*, VII, p. 145; «Idea del teatro», VII, p. 447; *La idea de principio en Leibniz*, VIII, p. 308; *Origen y epílogo de la filosofía*, IX, pp. 369, 372, 386; *¿Qué es conocimiento?*, ob. cit., pp. 82-83.

<sup>59</sup> Cfr. *La idea de principio en Leibniz*, VIII, pp. 283, 304; «La razón histórica (Lisboa, 1944)», XII, pp. 308-309. En ocasiones nombra diversamente estos rasgos propios de la

fico, no explícitamente diferenciados por Ortega, que, sin ser contradictorios o incompatibles entre sí, tampoco son mutuamente asimilables. En primer lugar, la filosofía es un modo concreto de interpretar imaginativamente el mundo, de lograr un mapa cierto y seguro que permita proyectar con garantías la acción; en este sentido, la filosofía es el modo de entender la realidad a la luz de la *interpretación ontológica*, una más entre todas las interpretaciones posibles. En segundo lugar, la filosofía es afán de conocimiento en su sentido más amplio y radical, en sentido de presencia de la realidad al pensamiento más allá de toda interpretación; en este sentido, la filosofía se alimenta de esa autoconciencia de la razón, de esa posibilidad siempre abierta de que la razón se trascienda a sí misma, de que vaya más allá de toda interpretación, incluso de la *interpretación ontológica*, para contrastarla con sus propios límites y con el modo en que la realidad se hace presente al hombre<sup>60</sup>. Por último, en tercer lugar, la filosofía es crítica permanente e incansable de los principios y presupuestos de toda visión del mundo, sea nacida de las creencias aceptadas o de otra teoría; en este sentido, la filosofía no es acumulación ni construcción positiva o dogmática, sino ejercicio de escepticismo, profundización y aquilatamiento, búsqueda de las raíces ocultas, crítica a toda creencia y teoría de la teoría en persecución de una mayor autenticidad y veracidad de la propia vida<sup>61</sup>. Por ello, la filosofía en su complejidad real es a la vez dogmatismo y escepticismo, construcción o interpretación positiva e incansable reflexión crítica<sup>62</sup>.

Los dos primeros sentidos del ejercicio filosófico responden sobre todo a la universalidad de la filosofía, es decir, al esfuerzo por ofrecer una interpretación absolutamente universal sobre la realidad. Por ello, es también la filosofía una interpretación positiva, y en esa medida una mera interpretación posible entre otras, especialmente en lo que hace referencia a la *interpretación ontológica* de la realidad. A este aspecto parece referirse la conocida distinción orteguiana entre *conocimiento* y *pensamiento* y en las afirmaciones sobre el carácter histórico y perecedero de la filosofía. El *pensamiento* no sería sino el esfuerzo perenne y esencial del hombre por salir de la duda, por ponerse en claro sobre la realidad que le rodea, sea por el método que sea. En cambio, el *conocimiento* sería simplemente uno de esos métodos o procedimientos posibles; concretamente, el método que se basa en la doble creencia de la substantividad independiente y estable del ser de las cosas y en que este ser tiene exactamente el mismo modo de ser que el conocimiento racional, y por eso perfectamente apresable por él. Por tanto, rechazar esta doble creencia, tal y como el propio

---

filosofía, como al hablar de los principios de autonomía y pantonomía en *¿Qué es filosofía?* (cfr. *¿Qué es filosofía?*, VII, pp. 335-337); pero en última instancia se trata de términos equivalentes.

<sup>60</sup> Cfr. «Comentario al 'Banquete' de Platón», IX, pp. 781-782.

<sup>61</sup> Cfr. *La idea de principio en Leibniz*, VIII, pp. 130-131, 261, 282; «Anejo: en torno al 'Coloquio de Darmstadt, 1951'», IX, p. 631; «La razón histórica (Buenos Aires, 1940)», XII, pp. 160-161, 167.

<sup>62</sup> Cfr. *La idea de principio en Leibniz*, VIII, p. 267.

Ortega pretende hacer, implicaría abandonar esa peculiar ocupación llamada conocimiento o filosofía, después de haber agotado sus posibilidades y chocado irremisiblemente contra sus límites<sup>63</sup>.

Pero en cuanto actividad de máxima radicalidad, la filosofía presenta un aspecto algo diferente, al que responden el segundo, en el que se dan la mano la universalidad y la radicalidad, y tercer modo de ejercicio filosófico antes señalados. En ellos, la filosofía no aparece adscrita necesariamente a ninguna interpretación concreta sobre la realidad, ni siquiera a la *interpretación ontológica*, sino que, en su esfuerzo de trascender lo que es mera interpretación, puede criticar, corregir y rechazar toda interpretación<sup>64</sup>. En este sentido, la distinción entre *pensamiento* y *conocimiento* se orienta a criticar y rectificar las visiones ingenuas del racionalismo moderno; pero el objetivo último de esta crítica y de esta distinción no es otro que la reflexiva recuperación de la racionalidad, su ejercicio más amplio, pleno y maduro, que por fin se hace cargo de sus límites y modo de ser, más allá de formas estrechas e insuficientes de comprenderla y de excesos ciegos e injustificados que la han sumido en una profunda crisis<sup>65</sup>. De ahí también que la filosofía sea la única actitud que nazca de la duda y que puede sostenerse en ella, con la riqueza y aumento de posibilidades que ello implica, la única a la que el hombre puede echar mano en caso de conflicto de interpretaciones o creencias o de pérdida de fe, su última tabla de salvación; actitud tan inevitable como inevitable es el riesgo de la duda y el sentirse perdido en la circunstancia<sup>66</sup>.

Desde esta perspectiva quedaría sobre todo subrayado el carácter fundamentalmente crítico, cognoscitivo e incluso contemplativo de la razón frente a un excesivo constructivismo. Sólo en este sentido la filosofía puede constituirse como búsqueda o teoría de la realidad radical, de la realidad pre-teórica como tal, sólo así puede intentar investigar o abordar las condiciones pre-lógicas del conocimiento y de la realidad, empresa de corte fenomenológico que, como se señaló, es parte esencial del empeño filosófico orteguiano<sup>67</sup>. Esto posibilita que la filosofía también pueda ser, y necesariamente sea, una crítica a la historia de la filosofía, a los supuestos de las filosofías anteriores, tal como la

<sup>63</sup> Cfr. «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», V, pp. 530-533, 537-540; *La idea de principio en Leibniz*, VIII, pp. 268-270; *Origen y epílogo de la filosofía*, IX, p. 397; «Comentario al 'Banquete' de Platón», IX, p. 782; «Tesis para un sistema de filosofía», XII, p. 134.

<sup>64</sup> Cfr. «Comentario al 'Banquete' de Platón», IX, pp. 781-782; *¿Qué es conocimiento?*, ob. cit., p. 117.

<sup>65</sup> Cfr. «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», V, pp. 520, 523, 538-539; *La idea de principio en Leibniz*, VIII, p. 270.

<sup>66</sup> Cfr. «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», V, p. 530; *La idea de principio en Leibniz*, VIII, pp. 261-265, 293, 312, 314-315; *Una interpretación de la historia universal*, IX, p. 136; «La razón histórica (Buenos Aires, 1940)», XII, p. 193.

<sup>67</sup> Cfr. «La razón histórica (Buenos Aires, 1940)», XII, p. 170; *¿Qué es conocimiento?*, ob. cit., pp. 50-51. Cfr. también GUTIÉRREZ POZO, A., *La aurora de la razón vital: fenomenología y vitalismo en el origen de la filosofía de Ortega y Gasset*, Madrid, Miletó, 2003, esp. p. 499.

practica el propio Ortega<sup>68</sup>; y por eso mismo, como ya se señaló, puede anunciar como meta de su propia filosofía una reforma radical de la idea de ser y de conocimiento, puede anunciar la razón histórica y el ser como inquietud y permanente movimiento como nuevo horizonte metafísico, en último término racional aunque no racionalista, frente a todo el pasado filosófico<sup>69</sup>. Al fin y al cabo, él mismo afirma que toda verdadera filosofía implica una innovación en el pensar y en el ser, por lo que la actividad filosófica en general no puede estar sujeta a ninguna concepción determinada y fija sobre el pensar y el ser, sino abierta a la crítica y la novedad<sup>70</sup>. De hecho, esta labor crítica apunta al corazón imperecedero de la actividad filosófica, cuya finalidad más radical es trabajar para la mayor autenticidad de la vida humana, es decir, para combatir todo engaño y falsedad en que el hombre pueda vivir: porque una vida no apoyada en el afán de verdad, la necesidad más imprescindible para el hombre, una vida que se sustenta sobre una imagen del mundo falsa, engañosa o incierta se vacía y aniquila a sí misma, pierde su autenticidad, que es el valor máximo al que la vida humana puede aspirar<sup>71</sup>.

En este sentido, la crítica a las creencias recibidas cobra especial importancia. Aunque las creencias son un elemento esencial de la vida humana, especialmente en cuanto vida socialmente constituida, el automatismo, ceguera e inconsciencia de su aceptación hacen que una vida sólo sustentada en ellas sea una vida pobre e inauténtica: una vida alimentada del engaño esencial que es lo impersonal, el lugar común, lo ciega e irreflexivamente aceptado<sup>72</sup>. Sin duda la instalación del hombre en unas determinadas creencias es profunda, en un nivel psicológicamente mucho más decisivo que las convicciones o motivaciones más puramente racionales, son cimiento de su existencia particular y siempre va a estar en algunas<sup>73</sup>; pero, a su vez, la posibilidad existente que el hombre tiene de pensarlas o hacerse consciente de ellas, por ejemplo a través de la historia, le da cierto control, cierta posibilidad de criticarlas, de poner de manifiesto sus raíces e incluso de llegar a sustituirlas por otras ideas o interpretaciones diversas, que con el tiempo pueden volver a convertirse en creencias ciegamente aceptadas<sup>74</sup>. Por ello cabe afirmar una cierta centralidad y supremacía de la inteligencia en la vida humana: una fuerza cognoscitiva,

<sup>68</sup> Cfr. «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», V, p. 534.

<sup>69</sup> Cfr. «Historia como sistema», VI, pp. 49-50; *¿Qué es filosofía?*, VII, p. 394.

<sup>70</sup> Cfr. *La idea de principio en Leibniz*, VIII, p. 70.

<sup>71</sup> Cfr. *En torno a Galileo*, V, p. 70; «Historia como sistema», VI, pp. 47-48; «Prólogo para alemanes», VIII, p. 40; *La idea de principio en Leibniz*, VIII, pp. 295, 316.

<sup>72</sup> Cfr. *En torno a Galileo*, V, p. 63; «A 'Historia de la Filosofía', de Émile Bréhier», VI, p. 404; *El hombre y la gente*, VII, p. 144; *La idea de principio en Leibniz*, VIII, pp. 246, 250.

<sup>73</sup> Cfr. «Ideas y creencias», V, pp. 387-388; «Vives», V, p. 500; «Historia como sistema», VI, p. 18; *¿Qué es filosofía?*, VII, p. 345; «Juan Vives y su mundo», IX, p. 516; «La razón histórica (Buenos Aires, 1940)», XII, pp. 155-156.

<sup>74</sup> Cfr. «Ideas y creencias», V, p. 388; «Vives», V, p. 500; «Alrededor de Goethe», IX, pp. 606-607; «La razón histórica (Buenos Aires, 1940)», XII, pp. 155, 178.

crítica y liberadora ni siquiera, en su dimensión constitutiva o esencial, atada o subordinada a las creencias<sup>75</sup>.

En último término, sólo se puede vivir de verdad humanamente en el permanente ejercicio de la reflexión crítica, de la autoconciencia, del dominio sobre sí, sobre la propia vida y los propios actos, que sólo el ejercicio de la inteligencia y la filosofía, no empañado por otros intereses instrumentales o utilitarios, permite y tiene como misión: esta «razón insomne»<sup>76</sup>, esta despierta claridad sobre sí parece condición necesaria para la autenticidad, para ser sí mismo, el imperativo más fundamental y decisivo para el hombre, y es ya salvación en la medida en que existe la voluntad de no vivir sobre la falsedad<sup>77</sup>. Ello explica, por su parte, la esencial superioridad de la filosofía respecto de otros modos de orientarse ante el mundo en su conjunto, como la religión, el mito o la poesía antes de la aparición del pensamiento racional, que no son sino tres modos de creencia<sup>78</sup>. De ahí que desde esta perspectiva la filosofía no sea simplemente una posible actividad humana perecedera, sino la actitud más profunda y radical de que es capaz, un verdadero imperativo que responde a lo más humano y permanentemente decisivo del hombre: es una actividad ineludible e inexorable, como lo son sus problemas, una ardua responsabilidad irrenunciable por ser un destino y un imperativo para el hombre, pues es el único modo de vencer la ignorancia y la duda que a la vez le permite ser dueño de sí y estar en perpetuo alerta<sup>79</sup>. Es cierto que Ortega, por otra parte, también señala que la razón no es una dote natural, por tanto algo de posesión asegurada, sino que se

<sup>75</sup> Cfr. a este respecto los argumentos de Mariano Álvarez contra la subordinación radical de la filosofía a las creencias (ÁLVAREZ GÓMEZ, M., *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad*, ob. cit., pp. 196-198). Esto no significa que no tenga que ver en absoluto con ellas. La filosofía, que no puede ser creencia, que es lo opuesto a ella y crítica de la creencia y de la tradición, y por ello lucidez, es también, especialmente en cuanto *interpretación ontológica*, el primero de los sentidos aquí distinguidos, creencia y tradición, y por tanto ceguera, a la vez que toda filosofía tiene bajo sí las creencias sobre las que se asienta la concreta existencia de su autor; de ahí que Ortega afirme que a pesar de todo la filosofía es una mezcla de ceguera y lucidez (cfr. «A 'Historia de la Filosofía', de Émile Bréhier», VI, pp. 406-407; *La idea de principio en Leibniz*, VIII, pp. 246-247, 259).

<sup>76</sup> «Comentario al 'Banquete' de Platón», IX, p. 775.

<sup>77</sup> «La filosofía, que es la vida auténtica, la vida poseyéndose a sí misma, no es útil para nada ajeno a ella misma. En ella el hombre es sólo siervo de sí mismo, lo cual quiere decir que sólo en ella el hombre es señor de sí mismo [...]. Queda usted en entera libertad de elegir entre estas dos cosas: o ser filósofo o ser sonámbulo» («Bronca en la física», IV, p. 278). Cfr. también «Pidiendo un Goethe desde dentro», IV, pp. 397-398; «Historia como sistema», VI, p. 30; «A una edición de sus obras», VI, p. 352; *El hombre y la gente*, VII, pp. 144-146; *La idea de principio en Leibniz*, VIII, p. 284; «Juan Vives y su mundo», IX, p. 514; «La razón histórica (Lisboa, 1944)», XII, p. 303.

<sup>78</sup> Cfr. *La idea de principio en Leibniz*, VIII, p. 309.

<sup>79</sup> Cfr. *La idea de principio en Leibniz*, VIII, pp. 83, 261, 280, 283-284, 314-315; «La razón histórica (Lisboa, 1944)», XII, pp. 309, 324. Desde esta perspectiva se entiende que Ortega en ocasiones identifique la filosofía con el pensamiento humano, con lo más central e irrenunciable de él o con su expresión más plena: «La filosofía, pues, que es el centro del pensamiento y, por tanto, el centro humano de la humana vida» [«La razón histórica (Buenos Aires,

la ha forjado a base de esfuerzo continuo, por lo que cabe regresión, pérdida de esta capacidad; pero esta pérdida no sería sino una vuelta a la animalidad, una abdicación de lo propiamente humano del hombre<sup>80</sup>.

Bien es cierto que este ejercicio nunca será perfectamente cumplido y realizado, nunca la filosofía podrá alcanzar su propia plenitud porque sus fuerzas y capacidades son insuficientes para aquello que no puede dejar de necesitar y anhelar: jamás se puede llegar a eliminar totalmente la duda y la ignorancia, no se alcanzará el definitivo y pleno conocimiento de la realidad, nunca la transparente autoconciencia y auténtica claridad serán efectivas<sup>81</sup>. Pero el fracaso y, en general, el modo de ser de la filosofía no responden sino al modo de ser propio del hombre: una utopía siempre fracasada, pero que no puede dejar de intentar, no puede dejar de luchar por ser lo que irremediamente tiene que ser<sup>82</sup>. Aspecto que, a su vez, es inseparable del carácter lujoso y deportivo de la vida humana, que el uso de la inteligencia, también lujo y deporte, refleja perfectamente: el hombre es un permanente, positivo y libre esfuerzo de auto-superación, de crecimiento, de avance, sin que jamás haya una línea de meta que haga inútil continuar el esfuerzo<sup>83</sup>.

En definitiva, el modo de entender la filosofía en Ortega no puede ser simplemente reducido a la *interpretación ontológica* de la realidad, es decir, a una concreta y contingente interpretación de la realidad, aunque algunas de sus explícitas afirmaciones puedan llevar a pensarlo: en su obra también comparecen otras dimensiones de la filosofía, que además responden más exactamente a la actividad filosófica que en su vida realizó el propio pensador madrileño, por lo que pueden juzgarse como más profundas y decisivas. Del mismo modo, tampoco el conocimiento conceptual cabe reducirlo a la mera proyección de un esquema mental sobre la realidad, sino que es necesario subrayar esa autotranscendencia de la razón, la posibilidad de reflexionar críticamente sobre sus límites y modos, lo que permite hablar de un verdadero conocimiento de lo real y poder juzgar la adecuación o inadecuación de estas proyecciones. De otro modo sería incomprensible todo el esfuerzo intelectual de Ortega, íntimamente comprometido siempre con la razón y el conocimiento racional.

---

1940)», XII, p. 167]; cfr. también «A una edición de sus obras», VI, p. 351; «La razón histórica (Buenos Aires, 1940)», XII, p. 161.

<sup>80</sup> Cfr. «Vives», V, p. 498; «A 'Veinte años de caza mayor', del conde de Yeves», VI, pp. 471-472; *El hombre y la gente*, VII, pp. 88-90; *La idea de principio en Leibniz*, VIII, p. 314.

<sup>81</sup> Cfr. *¿Qué es filosofía?*, VII, p. 314.

<sup>82</sup> Cfr. «Miseria y esplendor de la traducción», V, pp. 433-434, 438-439; «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», V, pp. 526-527; «A 'Historia de la Filosofía', de Émile Bréhier», VI, p. 418; *La idea de principio en Leibniz*, VIII, pp. 280, 282-284, 314; *Una interpretación de la historia universal*, IX, p. 136.

<sup>83</sup> Cfr. «Sobre el vuelo de las aves anilladas», IV, pp. 15-16; *La rebelión de las masas*, IV, p. 144; *¿Qué es filosofía?*, VII, pp. 330, 349; *La idea de principio en Leibniz*, VIII, pp. 305-308; «La razón histórica (Buenos Aires, 1940)», XII, p. 158.

Por todo ello, en el análisis de en qué consiste la filosofía para Ortega se ponen de manifiesto todos los elementos que intervienen en sus análisis sobre el conocimiento, y aparece así como cuestión privilegiada para comprender en profundidad los aspectos nucleares de la empresa filosófica orteguiana. Y de modo especial quedan subrayados dos aspectos absolutamente centrales que a menudo son olvidados en algunas de las interpretaciones habituales<sup>84</sup>: la constante y siempre en vía autotrascendencia de la razón hacia la realidad y la labor crítica de la inteligencia. Por eso, en última instancia la cuestión acerca de qué es la filosofía puede tomarse como un problema nodal especialmente fructífero para entender el pensamiento orteguiano.

Universidad de Navarra  
amcarrasco@unau.es

ALEJANDRO MARTÍNEZ CARRASCO

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2012]

---

<sup>84</sup> Así por ejemplo en las interpretaciones que acentúan el carácter puramente construccionista del conocimiento, para las que la noción de verdad deja de tener importancia y que hacen caer a Ortega en posiciones de radical relativismo, como se aprecia en Anastasio Ovejero (cfr. OVEJERO BERNAL, A., *Ortega y la posmodernidad. Elementos para la construcción de una psicología postpositivista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, esp. pp. 131-142, 161-164, u OVEJERO BERNAL, A., «Aspectos construccionistas en *La idea de principio en Leibniz*, de Ortega y Gasset», en ÁLVAREZ, Ll. X, y SALAS, J., (eds.), *La última filosofía de Ortega y Gasset en torno a La idea de principio en Leibniz*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2003, p. 221).