
El acontecimiento de las nuevas *Obras completas* y el perfil filosófico de Ortega y Gasset

Jesús Conill Sancho*

1. Un acontecimiento

Constituye un auténtico acontecimiento que la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón y la editorial Taurus hayan culminado el importante proyecto de editar las nuevas *Obras completas* de José Ortega y Gasset, el maestro por antonomasia del pensamiento filosófico en la España contemporánea.

Como han destacado los editores en la presentación pública a los medios de comunicación, todo este trabajo de edición es fruto de una intensa investigación en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset y en bibliotecas y hemerotecas de varios países, que ha permitido recuperar muchos textos desconocidos, o bien que estaban desperdigados por revistas y periódicos de la época. El empeño de Soledad Ortega Spottorno de conservar y aumentar el legado de Ortega y Gasset en el Archivo ha prestado una plataforma para que una auténtica labor de equipo haya hecho realidad su propósito de unas “Obras completísimas”.

Lo más destacado de los seis primeros tomos es que en ellos se ha fijado el texto conforme a la última versión publicada por Ortega, haciendo constar las variantes entre las distintas versiones, cotejadas electrónicamente, en los Apéndices correspondientes. Llama la atención tanto la cantidad de textos inéditos que se publican en esta nueva edición como el buen número de textos de la obra póstuma que se incorpora por primera vez al *corpus* de las *Obras*

* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-01, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y con Fondos FEDER de la Unión Europea, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalitat Valenciana.

completas. Y de suma importancia, como fuente de información para el estudio de la obra de Ortega y Gasset, es el Aparato crítico que acompaña a cada volumen, pues en las Notas a la edición y en las Noticias bibliográficas se exponen con todo detalle las características de cada uno de los textos publicados.

Entre estos textos se encuentran –como han querido destacar los editores– el primer artículo que Ortega publicó, “Glosa.– A Ramón del Valle-Inclán” (1902), muchos de los artículos que envió desde Alemania a *El Imparcial* entre 1905 y 1907, y otros que quedaron inéditos; también uno de sus primeros textos filosóficos, “Descartes y el método transcendental”, su tesis doctoral *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda*, algunas de sus primeras lecciones universitarias y de sus primeras conferencias, algunos artículos publicados en *La Prensa*, de Buenos Aires, entre 1911 y 1914; algunos escritos que preparó en defensa de Unamuno cuando éste fue destituido de rector de la Universidad de Salamanca (1914); su discurso de ingreso –que nunca leyó– en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas; algunos artículos que la censura no permitió que se publicasen; especialmente relevantes son las conferencias de Buenos Aires de 1916 (*Introducción a los problemas actuales de la filosofía*) y las de 1928 (*Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*) y sus dos cursos inéditos en Buenos Aires: *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?* (1928) y *El hombre y la gente.*– [*Curso de 1959-1940*]; varios textos que quedaron fuera del proyecto definitivo de su libro *La rebelión de las masas*; una serie de artículos en que presenta la filosofía de la razón vital, expuesta en sus cursos de finales de los años veinte y comienzo de los treinta: “¿Qué es el conocimiento? (Trozos de un curso)”]; varios escritos y conferencias relacionados con su importante actuación en la política de la Segunda República; algunos de sus cursos universitarios de los años treinta, que impartió bajo el título de *Principios de metafísica según la razón vital* (que es el título original del conocido como *Unas lecciones de metafísica* y que, junto con los cursos de Buenos Aires, contribuyen a completar *¿Qué es filosofía?*); varios artículos publicados en Alemania en los años cincuenta y las versiones originales de las conferencias que en los últimos años de su vida dio en Estados Unidos, Alemania, Inglaterra, Suiza e Italia, además de España.

El tomo X, que fue presentado en Madrid el día 8 de febrero del presente año, es el último de esta nueva edición y aporta una gran novedad: un exhaustivo Índice de conceptos, onomástico y toponímico (elaborado por Domingo Hernández Sánchez), una completa Cronología del *corpus* textual del autor y un Índice alfabético de títulos. En este último se recogen todos los títulos, subtítulos y epígrafes de todo lo publicado en estas *Obras completas*, mientras que en la Cronología se indican las fechas de toda la obra publicada por el propio Ortega y también de los textos inéditos publicados en los tomos del VII al X (correspondientes a su obra póstuma). Este tomo X recoge los textos que

Ortega escribió entre 1949 y 1955, entre ellos seis rigurosamente inéditos: son partes desechadas del proyectado –pero no concluido– libro *El hombre y la gente*, en la versión preparada para el curso de 1949-1950, impartido en el Instituto de Humanidades de Madrid. Este libro, que estaba previsto que se publicase en Estados Unidos y que llegó a enviar casi por completo a su editor americano, es uno de los ensayos que ocupó a Ortega hasta el final de sus días. Había empezado a trabajar en él en los años treinta. Ahora, gracias a esta nueva edición, se puede conocer cómo evolucionó su estudio filosófico de la realidad social, desde la primera conferencia que sobre el tema pronunció en Valladolid en 1934 (publicada en el tomo IX) hasta la última versión, pasando por la conferencia que dio en Rotterdam en 1936 y el curso que impartió en Buenos Aires en 1939-1940 (estos últimos publicados también en el tomo IX).

En el tomo X se encuentran asimismo otros once textos que, ya sea por su composición o por parte de su contenido, son también inéditos o presentan aspectos novedosos en su configuración respecto a las ediciones anteriores¹. Y, además de los inéditos, se incorporan por primera vez a las *Obras completas* otros cinco escritos². Por último, cabe destacar las conferencias que Ortega impartió con ocasión de la celebración del bicentenario del nacimiento de Goethe en 1949 y su famosa conferencia *De Europa meditatio quaedam (Meditación de Europa)* –que pronunció en la Universidad libre de Berlín a principios de septiembre de 1949– y algunos manuscritos que Ortega preparó para las que fueron sus últimas conferencias³.

La nueva edición de *Obras completas* de José Ortega y Gasset se ha llevado a cabo gracias al Centro de Estudios Orteguianos (de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón), que fue dirigido primero por José Luis Molinuevo (1997-2001), luego por Ignacio Sánchez Cámara (2001-2002) y actualmente por Javier Zamora Bonilla, y que tuvo desde su fundación en mayo de 1997 como principal objetivo una nueva edición de las *Obras completas* de José Ortega y Gasset. La edición ha contado con un equipo interdisciplinar

¹ “Sobre un Goethe bicentenario.– [Conferencia en Aspen]”, “[Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen].– [Introducción]”, “Goethe sin Weimar”, “[Goethe y los Amigos del País]”, “[Notas para un brindis]”, “Alrededor de Goethe.– [Conferencia en la librería Buchholz]”, “Enviando a Domingo Ortega el retrato del primer toro.– [Borrador]”, “[Sobre *La rebelión de las masas*]”, “Discurso para el Primer Congreso de la Unión de Naciones Latinas”, “En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951».– III. [Borrador]” y “Vistas sobre el hombre gótico”.

² “[Conversación con Miguel Pérez Ferrero]”, “[Apuntes para una Escuela de Humanidades en Estados Unidos]”, “[Medio siglo de filosofía]”, “[Sobre *La rebelión de las masas*]” y “[El estímulo de la inseguridad]”.

³ “[Apuntes sobre una educación para el futuro]”, “Individuo y organización”, “Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia”, “Las profesiones liberales” y “El fondo social del *management* europeo”.

de investigación, del que han formado parte Carmen Asenjo Pinilla (tomos I al X), Ignacio Blanco Alfonso (tomos I al VI), Cristina Blas Nistal (tomo VII), Enrique Cabrero Blasco (tomo X), José Ramón Carriazo Ruiz (tomos I al X), María Isabel Ferreiro Lavedán (tomos I al X), Iñaki Gabaráin Gaztelumendi (tomos I al X), Patricia Giménez Eguíbar (tomos VIII y IX), Alejandro de Haro Honrubia (tomo VIII), Felipe González Alcázar (tomo VII al X), Azucena López Cobo (tomos I al X), Juan Padilla Moreno (tomos I al VI), Mariana Urquijo Reguera (tomo IX) y Javier Zamora Bonilla (tomos I al X). Y al que hay que añadir a Juan Pablo Fusi como Director del Instituto Universitario Ortega y Gasset (tomos I-VI) y como Presidente de la Comisión Académica (tomos VII-X).

2. La trayectoria de la edición

Desde la aparición del primer tomo de las nuevas *Obras completas*, la *Revista de Estudios Orteguianos* ha ido dando cuenta del significado y del valor de este acontecimiento en la vida intelectual española mediante las contribuciones de destacados especialistas, como Fernando R. Lafuente, Francisco José Martín, Javier San Martín, Domingo Hernández, Jaime de Salas, Antonio Regalado, José A. Pascual, José Ramón Carriazo, Agustín Andreu y Béatrice Fonck.

Las diversas perspectivas aportadas por estos estudios han puesto de manifiesto los caminos del pensar orteguiano, recuperando del mejor modo posible las “huellas” de su vida intelectual. Por ejemplo, desde la Filología, entendida como “amor a la palabra”, se ha resaltado el valor innovador de esta edición como modélica y canónica, por cuanto amplía las posibilidades reales de comprensión e interpretación del pensamiento de Ortega. Partiendo de las anteriores *Obras completas* y de los trabajos de otros editores, se han incorporado nuevos textos, con un estricto criterio cronológico, hasta ofrecernos la trayectoria intelectual orteguiana, “la melodía de [su] destino personal”, como recuerda Fernando R. Lafuente⁴, citando al propio Ortega.

Ciertamente, no se puede prescindir de la Filología para ofrecer el *corpus* de las *Obras completas*, a través de cuyo estudio surgirá una imagen renovada de Ortega. Y esta edición se sustenta en el crecido caudal de investigaciones orteguianas con esmerado rigor filológico. Un ejemplo significativo es el que ofrece Francisco José Martín con su estudio sobre el proyecto general de las *Meditaciones orteguianas* y los avatares de la *Meditación* de Azorín⁵. Induda-

⁴ Vid. Fernando R. LAFUENTE, “La edición de las huellas de mi vida. *Obras completas* de José Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos* (= REO), 8/9 (2004), pp. 11-18.

⁵ Vid. Francisco José MARTÍN, “La meditación de Azorín (Filología y ética del texto)”, REO, 10/11 (2005), pp. 9-32.

blemente, la nueva edición de los textos permite reconstruir las aventuras editoriales mediante una lectura diacrónica de los mismos, y así, como en este caso, entender mejor las relaciones entre Azorín y Ortega.

Por su parte, Domingo Hernández ha destacado que la mayor contribución de la nueva edición radica en la fijación del texto del *corpus* orteguiano, de tal modo que permite una adecuada recepción de nuestro clásico contemporáneo⁶. Precisamente Ortega insistía en que la relación con el clásico no debe ser sólo de exposición, sino de utilización eficiente, para que podamos servirnos de él aplicándolo a nuestros problemas. La recepción del clásico ha de servir “para nuestra propia salvación”, para nuestro propio provecho. ¿Cómo? Actualizándolo, “contemporaneizándolo”, “re-sumergiéndolo en la existencia”⁷. He ahí una nueva forma de “objetividad”, en cuya raíz están la “iracundia” y el “entusiasmo” propios de una lectura pensativa⁸. Sólo saliendo del mero texto se puede llegar a la realidad vital que permite entenderlo. Esa será la labor también de una nueva filología, que tendrá como meta una interpretación en la que se entremezclan la razón vital y la razón histórica, por tanto, a mi juicio, más cercana a la consideración hermenéutica.

También José A. Pascual ha insistido en el especial valor de la nueva edición, debido a que “conjuga su carácter de crítica con el de resultar accesible para el gran público”⁹. El rigor filológico y los criterios bien claros han sido “fruto de una verdadera investigación” por parte de un equipo interdisciplinar de Historia, Filosofía y Filología, movido por el común afán de ser fieles al proceder del propio Ortega. En su labor los editores han sido explícitos y transparentes en sus opciones, siguiendo los pasos de editores anteriores (como Garagorri, Molinuevo y Hernández). Mediante la información que ofrecen las Notas a la edición y las Noticias bibliográficas es posible reconstruir el proceso de elaboración de cada texto. Con esta información es posible responder a la presunta objeción de Regalado con su lector imaginario¹⁰, que hubiera preferido no separar las circunstancias de los textos, la del contexto de originación y la del de publicación, pero, a mi juicio, justamente ahora, con la nueva edición, es cuando se puede tener constancia y ser consciente de esas dos circunstancias, puesto que se cuenta con la información apropiada para incluso

⁶ *Vid.* Domingo HERNÁNDEZ, “Los clásicos de nuestros clásicos. Ortega y el arte de la recepción”, REO, 12/13 (2006), pp. 9-30.

⁷ José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010 (citaremos por esta nueva edición, indicando el tomo y la página): V, 142.

⁸ I, 772.

⁹ *Vid.* José A. PASCUAL, “Logos y perspectivas”, REO, 16/17 (2008), pp. 9-21.

¹⁰ *Vid.* Antonio REGALADO, “Un selecto lector”, REO, 12/13 (2006), pp. 279-285 (reseña de los tomos IV y V de las nuevas *Obras completas*).

reconstruir el proceso entre ambas situaciones en la evolución intelectual de Ortega. El “circulo ambulante” de ediciones que propició Ortega, según Regalado, seguramente no refleja el auténtico proceso cronológico de la evolución del pensamiento de Ortega, pero el Aparato crítico que aporta esta edición proporciona un medio de reconstruirlo con rigor filológico y fiabilidad documental. A pesar de las sugerentes alternativas en la ordenación de algunos textos, propuestas por su “lector selecto” en busca del “lugar natural” de dichos textos, Regalado deja constancia al final de que la edición “nos agrada, satisface y contenta”, ya que “esta meticulosa, atractiva y bien cuidada edición” impulsa a aumentar –¿dicho con cierta ironía?– “selectos lectores”.

Del mismo modo, José Ramón Carriazo ha insistido en la importancia del cuerpo del texto y del Aparato crítico, recuperando textos perdidos, así como en el aprovechamiento de la investigación de Ricardo Senabre para comprender el estilo de Ortega y para detectar algunos textos sin firmar que cabe atribuir a Ortega y que han sido incluidos en esta edición¹¹, aunque en los correspondientes Anexos.

Todas estas investigaciones, que están en la base de la nueva edición, son de suma importancia para comprender la posición de Ortega en los más diversos asuntos. Por ejemplo, es muy significativo el estudio que ofrece Béatrice Fonck sobre los artículos inéditos que aclaran la postura de Ortega en relación con la época de la dictadura de Primo de Rivera, sobre lo que se habían producido algunos equívocos¹².

Aceptado en principio que esta edición se ha convertido en una obra “insustituible” para la investigación rigurosa del pensamiento de Ortega y Gasset, por haber fijado el texto con estrictos criterios cronológicos y filológicos, y separando la obra publicada en vida del autor y la póstuma, los principales trazos que me ha parecido ver más destacados hasta ahora en los diversos comentarios de estas nuevas *Obras completas* han sido los siguientes.

En primer lugar, en varias ocasiones se ha hecho notar la especial contribución de estas nuevas *Obras completas* a una lectura de conjunto de los escritos de Ortega, al hilo de las diversas circunstancias de la vida. Así, por ejemplo, cabe leer al unísono los escritos políticos y los filosóficos. Ortega expresa sus ideas como “comentarista político” en *El Imparcial* y luego en *El Sol*, pero estas ideas toman cuerpo también en sus libros filosóficos. A diferencia de la edición anterior, en que los escritos políticos estaban concentrados en dos volúmenes

¹¹ *Viñ.* José Ramón CARRIAZO, “Historia de un texto. Las *Obras completas* de José Ortega y Gasset”, REO, 18 (2009), pp. 9-48.

¹² *Viñ.* Béatrice FONCK, “Ortega y el poder bajo la dictadura de Primo de Rivera a la luz de los inéditos del tomo VII de las *Obras completas*”, REO, 20 (2010), pp. 5-19.

separados del resto, la nueva edición tiene la ventaja de poner de manifiesto que la reflexión filosófica no estaba desvinculada de la acción política, ni la política al margen de la filosofía¹³. Por tanto, para leer bien los textos filosóficos hay que tener muy en cuenta las preocupaciones vitales en la biografía de Ortega, como ya expuso con gran destreza y documentación Javier Zamora en su biografía de Ortega¹⁴. La cercanía de los escritos políticos y filosóficos en esta nueva edición permiten descubrir un peculiar perfil orteguiano –como ha resaltado Regalado– entre la alteración política y el ensimismamiento filosófico.

En segundo lugar, va quedando más claro el proceso de formación de su concepción de la razón vital e histórica; por ejemplo, se detecta la emergencia de la razón histórica en relación con la razón vital en sentido biográfico, al ponerse de manifiesto desde muy pronto que “el fenómeno histórico está formado por sentido”¹⁵. Debe, pues, destacarse la importancia al respecto del tomo III –como ha señalado San Martín– por el significado de la época que va del año 1917 al 1925, ya que es la época en que se conforma y asienta su concepción fundamental de la razón vital e histórica, que perdura hasta sus últimas producciones.

En tercer lugar, se ha destacado la inclinación fenomenológica de Ortega frente al positivismo y el pragmatismo, pero tal vez se haya descuidado insistir en la especificidad de su transformación de la fenomenología y en su búsqueda de una nueva metafísica a la altura de los tiempos, contando con los conocimientos científicos, pero sin someterse a la tiranía cientificista, tal como expondremos más adelante. Ortega estaba urgido por la búsqueda de la realidad vital e histórica, más allá de la lógica, por un lado, pero también del frívolo relativismo. De todos modos, esta superación del positivismo y del empirismo en dirección a la metafísica ha sido puesta de manifiesto por Agustín Andreu¹⁶, quien conecta la crítica orteguiana de la modernidad –de un modo bien peculiar– con Leibniz y su noción de infinito. “La resurrección de la mónada” como “punto metafísico” y fuerza originaria le sirve a Agustín Andreu para descubrir el “nuevo mundo” de los “fenómenos mentales”, nuestro dentro o “intimidad”, que en último término constituye la “interioridad esencial” de nuestra “vida”. A esa intimidad y “unidad de vivencia”, a ese fondo íntimo lo considera Ortega, según recuerda Agustín Andreu, de carácter “lírico”. Un aspecto sumamente característico y significativo, a mi juicio, para delinear el auténtico perfil del pensamiento filosófico de Ortega.

¹³ *Vid.* Javier SAN MARTÍN, “Un tono fundamental”, *REO*, 10/11 (2005), pp. 311-317 (reseña del volumen III de las nuevas *Obras completas*).

¹⁴ *Vid.* Javier ZAMORA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002.

¹⁵ III, 675.

¹⁶ *Vid.* Agustín ANDREU, “Ortega: mística, lírica y metafísica”, *REO*, 19 (2009), pp. 5-31.

En cuarto lugar, se ha destacado la relevancia de los “últimos escritos de Ortega”, una expresión que tiene un doble significado¹⁷: por un lado, los últimos escritos editados por el propio Ortega, pero, por otro, también los últimos escritos no publicados en vida y, por tanto, inéditos y que se publican como obra póstuma¹⁸. Los tomos del I al VI ofrecen la obra publicada y los tomos del VII al X, la obra póstuma. De ahí que en el tomo VI no se ofrezcan las obras más importantes de la época correspondiente a los últimos años de su vida, como comenta Jaime de Salas¹⁹, sino que lo más importante de la producción de Ortega de este periodo aparezca en los tomos correspondientes a dicha época, pero de la obra póstuma, es decir, en los tomos IX (1933-1948) y X (1949-1955). Una distribución entre la obra publicada y la póstuma que es fruto de la decisión de los editores de separar los textos conforme a un criterio establecido con toda nitidez, junto al criterio cronológico.

3. Perfil filosófico de Ortega

1) Noología como filosofía fundamental

Ortega asume el proceso moderno como instancia crítica del realismo antiguo, pero no acepta su solución idealista. Porque el idealismo y el subjetivismo modernos nos mantienen desvinculados de la realidad, cerrados en el ámbito de la conciencia y de la objetividad (aun en su sentido de intersubjetividad). La tragedia de la pérdida de la realidad se agrava con la desorientación respecto a la verdad, el desarraigo y la inautenticidad. De ahí que Ortega se enfrente al modo moderno de entender la vida, que acaba agotándose en una remisión infinita de pensamientos de pensamientos, de representación de representaciones y de interpretación de interpretaciones. ¿Cómo salir del régimen carcelario y de la “condición trágica de la subjetividad moderna”? ¿Hay algún fenómeno más radical que el orden de la objetividad y un escenario más profundo que el de la conciencia? ¿Cómo llegar a la realidad? Ortega pensó que indagando las bases pre-rationales del conocimiento y, correlativamente, una forma de realidad pre-teórica, para lo cual creyó encontrar en el método fenomenológico un buen aliado, puesto que la lógica y la psicología no bastan

¹⁷ *Id.* Jaime de SALAS, “Últimos escritos de Ortega”, REO, 12/13 (2006), pp. 275-278 (reseña del tomo VI de las nuevas *Obras completas*).

¹⁸ *Id.* Javier SAN MARTÍN, “Ortega inédito”, REO, 14/15 (2007), pp. 13-21 (comentario al tomo VII, primero de la obra póstuma).

¹⁹ *Id.* Jaime de SALAS, “Segunda navegación de extraordinaria importancia”, REO, 19 (2009), pp. 205-209 (reseña del tomo IX de las nuevas *Obras completas*); “El último Ortega”, REO, 21 (2010), pp. 187-189 (reseña del tomo X de las nuevas *Obras completas*).

para sacar a la luz el trasfondo vital de la propia razón²⁰. Pero tampoco le resultó suficiente la fenomenología, de ahí que tuviera que corregirla en la forma en que se afanaba por atenerse a las cosas mismas y llegar de modo inmediato a los datos radicales y últimos. Pues la fenomenología no es plenamente aprovechable en cualquiera de sus formas, sino que hay que rectificarla o corregirla en aquellos aspectos que nos hacen caer de nuevo en excesos idealistas, por ejemplo, la reducción y el modo cartesiano de entender la conciencia; de la fenomenología interesa muy especialmente su afán por atenerse a las cosas mismas, es decir, el dejar que los fenómenos se manifiesten de modo inmediato y, por tanto, llegar a los datos radicales y últimos, superando todo estorbo o construcción²¹. La fenomenología presta el servicio de conducirnos a la captación inmediata de los datos radicales y primarios, que se pueden expresar por vía descriptiva. De este modo, podemos superar las interpretaciones y/o explicaciones filosóficas realistas e idealistas de la razón filosófica. El afán de radicalidad de Ortega estaba dirigido a responder a estos interrogantes de fondo. ¿Cuál va a ser la respuesta de Ortega?

Si reparamos en el anuncio impreso del curso dado en otoño de 1915 y comienzo de 1916, según Paulino Garagorri²², podía leerse: “Curso público sobre Sistema de Psicología.– Primera parte: Los fundamentos de la Psicología: Noología, Ontología, Semasiología.– Determinación de lo psíquico.– Teoría de la sensibilidad e insensibilidad de los fenómenos.– Teoría de las zonas atencionales. Teoría de la percepción íntima y de la introspección.”²³. Aparece el término “noología” para designar la primera parte de los fundamentos de la psicología y, en un primer momento, se considera la noología como una ciencia que se ocupa “del pensamiento en su forma más pura y primaria”²⁴, a diferencia de la psicología. La noología no es psicología sino filosofía, la primera parte de la filosofía que podrá servir de auténtico fundamento a la psicología.

Y no olvidemos que el propósito del curso es “la superación del idealismo o subjetivismo”, es decir, aquella modificación en la concepción del ser, intro-

²⁰ José ORTEGA Y GASSET, *Qué es conocimiento* (= QC). Madrid: Revista de Occidente / Alianza, 1984, p. 144; cfr. “¿Qué es conocimiento? (Trozos de un curso)” (1931), IV, 584.

²¹ *Vid.* Javier SAN MARTÍN, “Tres análisis fenomenológicos orteguianos”, REO, 21 (2010), pp. 9-26.

²² “Nota preliminar” de Paulino GARAGORRI, en José ORTEGA Y GASSET, *Investigaciones psicológicas* (= IP). Madrid: Revista de Occidente / Alianza, 1979, p. 9.

²³ *Vid.* la correspondiente Nota a la edición del texto “Sistema de la Psicología” en VII, 885-889, donde se explica la intrahistoria del texto, su configuración y las oportunas variantes. Por ejemplo, aunque se anunció con el título “Sistema de Psicología”, en el manuscrito de la primera lección en el Archivo se puede leer de mano de Ortega “Sistema de la Psicología”; o, asimismo, tras “Semasiología” se encuentra el siguiente paréntesis: “(Filosofía del lenguaje)” (VII, 886 y 429).

²⁴ IP, p. 45; VII, 452.

ducida por Descartes, en que –dice Ortega– “se desconfía de la realidad”²⁵, porque “antes que la cosa” se ve “el sujeto que la piensa” y, por consiguiente, el problema central es el de la objetividad (cómo lo subjetivo llega a ser objetivo). El idealismo es el modo moderno (subjetivista) de enfrentarse con la vida. Su superación implica nuevos modos de vida y una nueva relación entre ser y pensar²⁶.

La noología constituye una de las “partes primeras de la filosofía”, que indaga hasta los “supuestos no sólo racionales”; junto con la “semasiología” y la ontología, la noología es una ciencia “primera y fundamental” que trata del pensamiento “en su forma más pura y primera” y que no supone ninguna otra y es supuesta por todas. Sin embargo, el significado de la noología oscila en el desarrollo del pensamiento de Ortega a lo largo de la misma obra *Sistema de la Psicología*. En un primer momento, la “ciencia primera y fundamental” de la filosofía parece que nace, según Ortega, ante el problema de la verdad; por otra parte, la noología como ciencia filosófica fenomenológica, puramente descriptiva, se plasmaría en “el «sistema de la razón vital»”, aun cuando se movería todavía en el ámbito de la “relación de conciencia” como fenómeno fundamental, como elemento universal donde flotan todos los demás fenómenos²⁷. Y por relación de conciencia se entiende la “intencionalidad” (“conciencia de...”), “el referirse mismo, el llevar en sí lo otro que sí mismo, en suma, el tener un objeto, el darse cuenta de algo”²⁸. No obstante, el impulso inicial de la noología persistirá en su pretensión de filosofía primera, como cuando Ortega se refiera más tarde a la aparición de un libro titulado *Sobre la razón viviente* y al que califica de “ensayo de una *prima philosophia*”²⁹.

Sin irse tan lejos en el tiempo, en la propia obra *Sistema de la Psicología*, unas páginas más adelante, encontramos algunos textos donde se produce un cambio significativo. Hablando de que la filosofía primera o fundamental trata de la verdad con un método sin supuestos³⁰, Ortega señala que esto ha de tomarse radicalmente, por tanto, incluso sin el supuesto de la verdad. En un proceso de argumentación a vueltas con los tropos de Agripa (la disonancia de las opiniones y la relatividad de la verdad) se ve forzado a rebasar el plano de la verdad y de la duda en que se había situado inicialmente. “Verdad, falsedad y duda no son lo primero”, porque –dice significativamente Ortega– “aún

²⁵ IP, p. 39; VII, 449.

²⁶ IP, pp. 79-80; VII, 476.

²⁷ IP, p. 86; VII, 480.

²⁸ IP, p. 105; VII, 493.

²⁹ *Historia como sistema* (1941), VI, 70.

³⁰ IP, p. 112; VII, 499.

tenemos donde apoyarnos más allá de la verdad”³¹. Y considera esta posibilidad como un auténtico avance contemporáneo (ya no moderno, ni del s. XIX). Se trata de “la primera gran conquista específica del siglo XX”: el *sentido*.

La filosofía sería la filosofía de los límites del sentido como una garantía más básica que la misma verdad frente al escepticismo, porque es un “contrasentido” “renunciar al sentido” y hasta la duda escéptica cuenta con ciertas “condiciones” ineludibles. La noología orteguiana se nos presenta como la ciencia filosófica primera que nos abre a las profundidades del ámbito del sentido. “El *sentido* se entiende” y es algo “incorruptible”, como las *Ideas* de Platón. En una percepción “lo visto se destruirá –yo pereceré– pero el sentido de mi visión es eviterno”³². Éste es un auténtico avance frente al cartesianismo de la conciencia, puesto que –según Ortega– aquí no puede actuar el “genio maligno” de Descartes. Frente al escéptico, no valen los análisis de la verdad, sino los del *sentido*, puesto que el escéptico puede hacer *epoché* de la verdad, pero “no puede renunciar al sentido”³³. “La duda posible concluye donde empieza el contrasentido”, “tiene como límite ciertas condiciones sin las cuales no sería duda”. Si se especificaran algunas de estas “condiciones” se vería la semejanza con las postuladas por Wittgenstein y también por K. O. Apel, en este caso, como condiciones transcendentales del sentido³⁴. Esta filosofía de los límites del sentido permite seguir confiando en la razón y darse cuenta de que hay alguna garantía más básica que la misma verdad o falsedad en el orbe de la razón³⁵. De ahí que Ortega anuncie lo siguiente: “Pronto ensayaremos la investigación de qué sea el «sentido»: este estudio a quien doy el nombre de Noología es, en mi opinión, fundamento de todo lo demás, anterior a la Lógica y a la Psicología y a la Matemática y a la Metafísica”³⁶.

La noología se nos presenta ahora como el estudio capaz de lograr un nivel más profundo y básico: el del *sentido*; sería la ciencia filosófica primera. Esta innovación constituye un paso importante en el camino orteguiano de transformación de la fenomenología.

2) Transformación de la fenomenología

En primer lugar, ya en relación con la cuestión de la sensación, Ortega consideraba en 1913 que estaba “intacto” el tema del “concepto fenomenológico

³¹ IP, p. 124; VII, 508.

³² IP, p. 125; VII, 509.

³³ IP, p. 129; VII, 511 y 512.

³⁴ Karl-Otto APEL, *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, 2 vols., 1985; Jesús CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos, 1988.

³⁵ IP, p. 130; VII, 512.

³⁶ IP, p. 129; O.C., VII, p. 511.

de la sensación³⁷; Ortega era consciente de que aquí quedaba un resto para el análisis fenomenológico. La psicología empirista moderna había considerado las sensaciones como “el contenido primario de la conciencia” y como “estados subjetivos”; y, por tanto, había entendido que “el contenido primario e inmediato de nuestra conciencia es lo subjetivo”. En cambio, para Ortega, es éste “el pecado original del moderno subjetivismo”³⁸. ¿Son las cualidades sensibles meramente impresiones subjetivas? ¿No son reales? ¿No nos abre el sentir a la realidad, superando así el idealismo y el subjetivismo? ¿No sería la vía de una noología del sentir más fundamental que la fenomenología trascendental?

A lo largo de los años veinte se van detectando cambios muy significativos en sus conferencias en Buenos Aires y en Madrid, que culminan en los cursos de 1928-29 y de 1929-30. Aquí afirma Ortega tajantemente que la fenomenología deja fuera de su consideración el *carácter ejecutivo del acto, lo vivo* de cada acto. De ahí que su “tema” y “método” sea “inverso del de la fenomenología”: la fenomenología *reduce* la ejecutividad de los actos, aquello que primordialmente ocupará a Ortega, de ahí que llegue a afirmar: “La actitud fenomenológica es estrictamente lo contrario de la actitud que llamo «razón vital»”³⁹.

Según Ortega, la fenomenología no ha llegado –como era su propósito– a las raíces preteóricas, vitales, del conocimiento; sigue pendiente, pues, “el gran problema de la «génesis de la Razón»”⁴⁰. A mi juicio, Ortega contribuye a la transformación de la fenomenología en dirección hacia una noología y/o una fenomenología hermenéutica de la razón vital e histórica, que tiene los rasgos de una hermenéutica de la facticidad ejecutiva. En cualquier caso, el impulso hacia otra analítica (noológica o hermenéutica) de la facticidad avanza en el descubrimiento de la génesis estructural de la razón y favorece la búsqueda de la realidad primaria⁴¹.

Lo decisivo en esta transformación es el tránsito desde el nivel de la *conciencia* al de la *realidad*: “Parte el filósofo a la busca de una realidad primaria”, “una instancia frente a toda posición subjetiva”; algo no puesto por el sujeto sino “*impuesto*”, “*puesto por sí*”, “lo «positivo» o «dado»”. Porque “la *realidad absoluta* que es la «conciencia pura» *desrealiza* cuanto hay en ella y lo convierte

³⁷ IP, p. 223; “Sobre el concepto de sensación” (1913), I, 627.

³⁸ IP, p. 158; VII, 532.

³⁹ “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia” (1941), VI, 28; *Vid.* QC, pp. 14 y 51 (VIII, 197 y 224-225).

⁴⁰ VI, 29, nota.

⁴¹ *Vid.* Jesús CONILL, “La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: La posmodernidad metafísica”, en Javier SAN MARTÍN (ed.), *Ortega y la fenomenología*. Madrid: UNED, 1992, pp. 297-312.

en puro objeto [...], espectraliza el mundo, lo transforma en mero *sentido* [...], hace consistir la realidad en *inteligibilidad pura*⁴².

Ortega critica a Husserl la “manipulación” en que consiste la “reducción fenomenológica”, porque al fenomenólogo le sucede que “en vez de *hallar* una realidad, la fabrica”. Una nueva analítica, frente al idealismo fenomenológico que “escamotea la realidad convirtiéndola en conciencia”, descubre que “lo *esencial*” de la “conciencia primaria” consiste en *sentir sin reducción* posible (p.e., un dolor de muelas): “Para ella nada es sólo objeto, sino que todo es realidad”⁴³.

La fenomenología parte de un “acto de conciencia primaria e ingenua”, pero su análisis es insuficiente, según Ortega: “una nueva insistencia analítica sobre el concepto fenomenológico de la conciencia me llevó a encontrar en él un Agujero”, el agujero de la modernidad, persistente en la fenomenología y de ahí la necesidad de transformarla “en sentido opuesto al idealismo”⁴⁴. Un mejor análisis de la conciencia primaria (irreflexiva, ingenua) en su facticidad revela que “no es por sí conciencia, sino la realidad misma”, por ejemplo, “el dolor de muelas doliéndome”, “el hombre realmente en el mundo real”; porque en el acto ejecutivo del darse cuenta de algo no prevalece un sentido contemplativo sino el ejecutivo de “encontrarse con las cosas mismas”, con la realidad. He ahí “lo irrevocable”.

La descripción que se atiene rigurosamente al fenómeno, tal como viene exigida por la “nueva insistencia analítica” de Ortega, pone de relieve la “coexistencia del yo y de la cosa”, no una relación ideal o intencional, sino “la realidad misma”, “lo que hay”, “la realidad que yo soy abriéndome y padeciendo la realidad que me es el contorno”⁴⁵.

Frente a la hipótesis cartesiana, Ortega cree haber logrado una nueva analítica más radical, que resuelva de otro modo el problema kantiano de la crítica para una nueva metafísica: en vez de “crítica de la razón pura” una analítica fenomenológica transformada de la razón impura (vital e histórica), por lo tanto, de carácter noológico o hermenéutico, “sin lo cual no hay salida a la alta mar de la Metafísica”.

3) Metafísica desde la realidad de la vida

Dado que la filosofía es cuestión de nivel más que de paradigmas, Ortega nos indica en qué nuevo nivel se sitúa, no en el de la conciencia sino en el de

⁴² “Prólogo para alemanes” (1934), IX, 155.

⁴³ IX, 156.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 160 y 157-159.

⁴⁵ “La idea de principio en Leibniz” (1947), IX, 1120.

la vida: “Nosotros nos instalamos desde luego en este nivel y lo único que hacemos es disputar con los modernos sobre cuál es la realidad radical e indubitable”⁴⁶. La realidad radical e indubitable, en busca de la cual se afana Ortega, constituye un “nuevo nivel” filosófico, que tiene peculiares caracteres. Ortega distingue entre una realidad de primer orden y otra, de segundo orden o explicativa. Así, p.e., la realidad de la vibración sirve de explicación de los colores; pero esa realidad explicativa es siempre de segundo orden con respecto a la realidad de los colores vistos. Sencillamente porque la realidad de la vibración de la luz, según el ejemplo de Ortega, depende de que explique o no los colores; pero la realidad de éstos no depende de nada. Esta distinción entre el nivel descriptivo y el explicativo, entre el “ser primario” y el “ser inventado por mí, fabricado por mi pensamiento”, constituye una distinción fundamental entre una “realidad primigenia, evidente e *improblemática*” y una “realidad secundaria”⁴⁷, entre la realidad vivida y la realidad pensada. Se trata de dos órdenes o niveles de realidad, a los que corresponden dos modos de intelección.

Otro rasgo de la realidad radical es su carácter enigmático: la realidad primordial no está exenta de enigma y desde su situación dramática (¡incluso trágica!) el hombre genera nuevos mundos, donde se cree a salvo del peso de lo real mediante el orden de las ideas. Pero lo decisivo en el nuevo modo de entender la realidad es que ésta se entiende como ejecutividad antes que como objetividad; y con ello Ortega cree estar superando el habitual recurso idealista a la auto-conciencia, porque “ningún acto puede ser objeto de sí mismo”⁴⁸. A mi juicio, la crítica orteguiana del “ser para sí” idealista desde la realidad como ejecutividad constituye el paso decisivo hacia el dato y fenómeno primordial. Porque la ejecutividad es el punto de vista, distinto de la objetivación, que nos sitúa en una “*realidad preteórica* como tal”, algo “por sí y para sí”, “la realidad desde el punto de vista de ella misma”⁴⁹. De este modo, arrancamos *de* las cosas mismas, de la realidad, adoptando su punto de vista, sin reducción alguna.

Desde esta realidad como ejecutividad Ortega critica el “para sí” idealista, porque el idealismo ha interpretado erróneamente el “para mí” –desconocido, a su juicio, por el realismo antiguo–; pues el idealismo pensó que la relación “para mí” era la relación de conciencia y sus modos. Pero, según Ortega, el “para mí” es un “carácter indiscutible de la realidad”⁵⁰. El dolor de muelas tiene un “ser para mí”, que no es “ser objeto para mí”, sino que la relación es directa, inmediata, “extra-noética”, ejecutiva: “realidad” pre-noética.

⁴⁶ “¿Qué es filosofía?” (1929), VIII, 360.

⁴⁷ IP, p. 84; “¿Qué es la vida?”, en *QC*, p. 112; VIII, 421-422.

⁴⁸ *QC*, p. 18; VIII, 200.

⁴⁹ *QC*, p. 51; VIII, 224 y 225.

⁵⁰ *QC*, pp. 53 y 54; VIII, 226 y ss.

La ejecutividad parece permitirnos pasar del nivel del objeto al de la realidad primordial, un problema que se ha considerado una “encrucijada” filosófica⁵¹. ¿En qué consiste el “para mí” vital con carácter de realidad? En una “presencia viva”, en una “pura actualidad”. Ejecutividad implica actualidad. La realidad primordial tiene efectiva actualidad en mi vida. Por eso, Ortega aconseja dejar en suspenso todas las categorías tradicionales con las que se ha intentado categorizar la realidad y se esfuerza por liberarse de ellas, a fin de llegar a “la aprehensión intelectual” de la realidad. Y el único término que salva Ortega es el de “la pura actualidad”, “*enérgeia*”, “*ejecución*”⁵². Ésta es la realidad preteórica que íbamos buscando y que hemos encontrado *sin* necesidad de *reducción*; este es el nivel fundamental: lo dado en la actualidad de lo ejecutivo como perspectiva de la realidad previa a toda objetivación. La fenomenología no llega a la realidad primordial, a pesar de que –según Javier San Martín– el fenómeno trascendental vendría a ser la realidad misma⁵³. Pues, según Ortega, la reducción deja fuera la realidad, su facticidad y contingencia.

A pesar del uso ambiguo de los términos en los textos orteguianos, Ortega prefiere “realidad” a “ser”. Y esta preferencia tiene un significado filosófico, que contribuirá a entender mejor su alternativa a Heidegger. La opción por la realidad frente al ser (el enfrentamiento con la solución heideggeriana en este punto) se debe a que se otorga prioridad a la realidad y se considera derivado al ser. En este sentido Ortega lleva a cabo una hermenéutica genealógica de la pregunta por el ser, que tiene componentes biológicos y pragmáticos, por consiguiente, su ulterioridad respecto de otras instancias que se condensarían en la fórmula de la realidad: “El hombre comienza por encontrar una realidad: luego la piensa [...]. La faena de pensar es, pues, siempre una reacción ante una realidad presente previa. O lo que es lo mismo; pensar es interpretar la realidad”⁵⁴.

¿Por qué se necesita el ser? A juicio de Ortega, “ni la psicología ni la lógica nos iluminan”. En su afán de superar el “intelectualismo”, Ortega sitúa el origen del esfuerzo por el que buscamos y pensamos el ser en una exigencia de nuestra “existencia preintelectual”; “el origen de toda pregunta por el ser” es “la advertencia de su inadecuación o defecto o falta dentro de la economía vital”. Y como “la vida humana es por naturaleza defectuosa, menesterosa, fallida”, necesitamos anticiparnos y saber a qué atenernos mediante un “esquema” que nos dé cierta “seguridad vital”. He aquí el origen vital y pragmático

⁵¹ Vid. Antonio PINTOR, “Zubiri y la fenomenología”, *Realitas*, III-IV, 1979, pp. 389-565.

⁵² QC, pp. 55 ss.; VIII, 226-229.

⁵³ Javier SAN MARTÍN, *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED, 1986, p. 198.

⁵⁴ QC, p. 117; VIII, 425.

(desde la realidad de la vida) de la pregunta por el ser; de la vida surgen todos los problemas metafísicos, en la razón vital tienen sus raíces⁵⁵.

Si Heidegger, con su hermenéutica del *Dasein*, transforma la fenomenología en una ontología, Ortega transforma asimismo la fenomenología en una metafísica de la vida humana, superando la orientación cartesiana, mediante una insistencia analítica (hermenéutica y/o noológica) en el mundo vital e histórico. Y, aunque se ha llamado la atención sobre la “insuficiencia” de la fórmula orteguiana ante el *Dasein* heideggeriano⁵⁶, a mi juicio, sin embargo, la postura de Ortega tiene ciertas ventajas. En primer lugar, Ortega plantea como cuestión abierta el problema del ser, evitando la estrategia heideggeriana de la inmunización, porque –a su juicio– Heidegger ha desorbitado el concepto del Ser y lo ha situado en una “vía muerta”. Heidegger habría partido de la distinción escolástica entre esencia y existencia, lo cual le habría sugerido que en el hombre ambas dimensiones se dan en una peculiar relación; pero Ortega replica que no hay ente alguno en que esa relación no se dé con carácter peculiar, por lo que se relativiza la ontología y se resitúa la distinción óntico/ontológico⁵⁷. Otra ventaja de la posición de Ortega es su apertura a las ciencias. Ortega se nutre de las ciencias más relevantes en su momento, como la “nueva biología” de von Uexküll. Tanto Julián Marías⁵⁸, comentando los antecedentes de la idea de circunstancia, como Manuel Garrido⁵⁹ y Manuel Benavides⁶⁰, han puesto de manifiesto la influencia e incorporación del pensamiento científico en Ortega. Ni tampoco son nada despreciables las virtualidades del pensamiento orteguiano –por comparación con el de Heidegger– para una ética de carácter metafísico⁶¹.

La posición de Ortega permite integrar lo biológico y lo fenomenológico (debidamente transformado) en la doctrina orteguiana de la circunstancia. Esta integración favorece la consideración de los aspectos perspectivistas y pragmáticos en la nueva concepción de la realidad y de la razón. La relación de

⁵⁵ QC, pp. 149-158; IV, 586-593 y VIII, 447.

⁵⁶ Vid. Antonio REGALADO, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza, 1990.

⁵⁷ IX, 1124, nota.

⁵⁸ Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación 2*. Madrid: Revista de Occidente, 1973 y Helio CARPINTERO, *Julián Marías. Una vida en la verdad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.

⁵⁹ Vid. *Teorema*, XIII/3-4 (1983), pp. 309-343.

⁶⁰ Manuel BENAVIDES, *De la ameba al monstruo propicio. Bases naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1988.

⁶¹ Vid. José Luis L. ARANGUREN, *La ética de Ortega* (1958), *Obras completas*, II, Madrid: Trotta, 1994; Javier SAN MARTÍN, “La ética de Ortega: nuevas perspectivas”, REO, 1 (2000), pp. 151-158; Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores”, REO, 1 (2000), pp. 159-170; Jesús CONILL, “Razón experiencial y ética metafísica”, REO, 7 (2003), pp. 95-117; Pedro CEREZO, “La ética de la alegría creadora”, REO, 18 (2009), pp. 129-170; Javier MUGUERZA, “Ética y Metafísica”, *Isogoría*, 41 (2009), pp. 11-68.

realidad no es primordialmente objetivadora sino vital y práctica; pero en un sentido no meramente adaptativo sino como “poder de creación” y de innovación, un aspecto proveniente de Kant y Nietzsche⁶². Por consiguiente, tampoco puede pasar desapercibida la conexión con algunos motivos nietzscheanos, ausentes en la ontología heideggeriana, como la dimensión práctica del trato primordial inteligente, precognoscitivo (siguiendo el hilo conductor del cuerpo), la óptica de la vida, la voluntad, lo dionisiaco, la importancia del cuerpo y de la animalidad del hombre; en definitiva, la radicación vital de la ontología y de la metafísica, que tendría su punto focal en la consideración del hombre como “animal fantástico” (¡otro motivo nietzscheano!)⁶³. La imaginación, la creación, la libertad, la innovación, la historia, la conexión de utilidad y verdad, el poder de ensimismación y libre creación (p.e., la técnica) del animal pragmático-fantástico, pesan en la visión orteguiana de la realidad y de la razón, y abren un nuevo horizonte.

Ortega ofrece así una alternativa filosófica a Heidegger, pues constituye otra salida en el proceso de transformación de la fenomenología, que habrá que discutir si es mejor o peor, pero que no puede menospreciarse ni medirse desde los presuntamente inmunizados parámetros heideggerianos. Con su transformación de la fenomenología en una peculiar metafísica, a partir de una analítica hermenéutica y/o noológica con ciertos rasgos genealógicos, Ortega intentó responder a la crisis moderna, a la que habrían abocado el idealismo y el subjetivismo. Pues el idealismo y el subjetivismo escamotean la realidad convirtiéndola en conciencia. No hay más remedio que salir de “la condición trágica de la subjetividad moderna”. ¿Cómo? Alcanzando un nuevo comienzo en la experiencia primordial de la realidad, a través de tres posibles caminos: la fenomenología mundana, la hermenéutica de la facticidad y la noología. A través de esta transformación mediante una analítica hermenéutica y/o noológica, la fenomenología de la esencia ha pasado en Ortega al nivel de la facticidad de la vida. A través de una analítica hermenéutica y/o noológica de la razón vital e histórica Ortega supera el planteamiento epistemológico y se abre a una nueva metafísica. Una metafísica que no se aleja del pensamiento científico (aunque sin someterse al “imperio tiránico de la razón científica”) y que tiene su raíz en un análisis de la vida humana, y con la pretensión de responder por una nueva vía a los logros de la kantiana crítica de la razón pura, ahora en su forma impura, factual y vital. La hermenéutica y/o noología de la experiencia vital abren en Ortega un nuevo horizonte para la metafísica.

⁶² Vid. Jesús CONILL, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos, 1997.

⁶³ Vid. Jesús CONILL, *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos, 1991.

4) La razón vital e histórica del animal fantástico

Uno de los aspectos más innovadores del pensamiento orteguiano radica en su meditación de la técnica, por cuanto que ésta nos permite descubrir “la constitución del hombre”, el “raro misterio” de su ser, que Ortega expresa en varias ocasiones con la fórmula del “animal fantástico”⁶⁴. Porque nació de la fantasía. El hombre no es primordialmente –como ha repetido la tradición occidental– un “animal racional”, sino un animal inadaptado, que empezó a fantasear y esta primordial fantasía vino a ser como una protorrazón, no la mera sinrazón o lo irracional. Por tanto, la innovadora concepción orteguiana de la técnica le permite proponer una reconstrucción del origen y de la constitución del hombre, así como ofrecer una genealogía de la razón humana a partir de la fantasía.

A mi juicio, es éste uno de los temas de mayor relevancia para el “último Ortega”⁶⁵. Pues, aunque haya quienes piensen que durante sus últimos años tenía poco o nada que decir, me uno a quienes defienden lo contrario, porque creo que Ortega en esta etapa final de su vida tenía mucho que decir, como queda patente en la edición de estas nuevas *Obras completas*. A pesar de no haber logrado acabar plenamente su proyecto sistemático de una filosofía de la razón vital e histórica, en parte debido a su peculiar estilo y a la procedencia de sus producciones (los cursos orales), Ortega en esta última etapa supo transmitir lo que algunos, como Javier Zamora, han llamado su “filosofía implícita”⁶⁶, cuyas formulaciones se encuentran en las obras publicadas póstumamente.

En todos estos trabajos se sigue exponiendo su filosofía de fondo, que constituye una crítica tanto del idealismo como del positivismo. Entre idealismo y positivismo Ortega favorece una línea filosófica que cabe calificar de “*hermenéutica de la vida*” y que, a mi juicio, prosigue más la inspiración de Nietzsche y Dilthey que la de Heidegger⁶⁷. Algo de esto es lo que cabe mostrar partiendo de la figura del “animal fantástico” –que también se encuentra en Nietzsche– y su peculiar conexión con la razón vital e histórica.

Uno de los asuntos que Ortega presenta en reiteradas ocasiones en esta etapa de su producción es la relevancia de la *fantasía*. Ésta no es el ámbito de la

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Vid.* Jesús CONILL, “Animal fantástico y razón histórica”, en M. GARRIDO, N. R. ORRINGER, L. M. VALDÉS, M. M. VALDÉS (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2009, pp. 361-366.

⁶⁶ Javier ZAMORA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002, p. 459.

⁶⁷ *Vid.* Nelson R. ORRINGER, *Nuevas fuentes germánicas de “¿Qué es filosofía?”*. Madrid: CSIC, 1984; “La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger: la influencia de Georg Misch”, *REO*, 3 (2001), pp. 147-166; Jesús CONILL, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid: Tecnos, 2006.

irracionalidad, sino más bien de la protorrazón, capaz de acercarnos a la realidad de un modo originario, dada la peculiar manera de ser del hombre. Así lo expone Ortega recurriendo –como Platón– al mito, a una fábula, con la que nos narra el origen del ser humano a partir de una especie animal enferma.

Según Ortega, fue una especie animal en la que brotó un “torrente de fantasía”, de “hiperfunción imaginativa”, la que se convirtió en hombre, en “animal fantástico”. El hombre “ni fue desde luego racional ni siquiera lo es todavía”. En el hombre tuvo que existir una “necesidad de comunicación” desbordante, que se originaba en un animal que tenía “*anormalmente*” mucho que decir, debido a un “mundo interior” rebosante. La anormalidad de tal animal convertido en hombre habría consistido en esa superabundancia de imágenes, de fantasmagorías, que empezaron a crear dentro de él un “mundo interior”. El error ha consistido, a juicio de Ortega, en “suponer que ese mundo interior era racional”, y por eso afirma: “En el animal que luego resultó «hombre» tuvo [...] que surgir en anormal desarrollo y superabundancia una función primigenia: la fantasía”⁶⁸.

Merced a la fantasía, según Ortega, a unas “sensaciones liberadas”, puede el hombre fabricarse un mundo fantástico. Por tanto, aunque el hombre esté encadenado a las cosas en su trato con ellas, tiene “efectiva libertad de imaginar”, debido a que su única actividad originariamente inteligente es la sensación liberada en forma de imaginación. “El hombre es libre para interpretar las cosas en que fatalmente (= no libremente) está inserto”⁶⁹. ¡Podrá danzar encadenado!

Así pues, la única actividad originariamente inteligente, el único “hacerse cargo” o “darse cuenta” es la sensación liberada en forma de imaginación. Y Ortega remite a Aristóteles para comprender mejor la relación entre sensación y *logos* a través de las imágenes (la inteligencia no puede entender ni pensar sin imágenes). Y podría haberse referido también a Nietzsche, Goethe y Dilthey. Pensar es fantasear y poetizar. Todo entendimiento es imaginación. La “racionalidad” supone la fantasía. La razón es un modo de funcionar la fantasía.

Ortega propone representarse el origen del hombre en una imagen antidarwiniana, pero sin separar al hombre del animal, es decir, como “un animal que escapa a la animalidad”, “inadaptado e inadaptable”, “enfermo”, que Ortega ilustra con un “mito antidarwiniano”⁷⁰. En ese mito nos cuenta que, debido a una enfermedad causante de una “hiperfunción cerebral” e “hiperfunción mental”, apareció un animal que se llenó de imágenes, de fantasía y de un mundo interior. El animal fantástico resultante, que es el hombre, se vio for-

⁶⁸ X, 308.

⁶⁹ IX, 1018.

⁷⁰ IX, 1366 y ss.

zado a vivir en dos mundos, por tanto, de un modo desequilibrado: porque “nació de la fantasía”.

Y lo que llamamos “razón” no es sino fantasía puesta en forma. Lo más racional es fantástico: el punto matemático, la línea infinita, la matemática, la física, la “justicia” y la “felicidad”. La fantasía crea proyectos, a los que llamamos “ideales”, es decir, lo que el hombre quiere llegar a ser. De ahí el persistente “descontento” del hombre, porque siempre “echa de menos lo que nunca ha tenido”.

En el “mito antidarwiniano” que narra Ortega, en su figuración imaginaria de cómo el hombre emerge entre los animales, lo que decisivamente caracteriza al hombre es la abundancia de la fantasía. Y Ortega añade: “La historia de la razón es la historia de los estadios por los que ha ido pasando la domesticación de nuestro desaforado imaginar”⁷¹. He aquí la radicación de la razón histórica en el animal fantástico. Pues, aunque los demás animales se adaptan al medio, el hombre procura adaptar el medio a “sí mismo”. Pero para ello tiene que transformar el mundo en otro conforme a sus deseos, que no serán ya sólo instintivos, sino también “deseos fantásticos”, para cuya satisfacción su campo de acción será la historia y el instrumento, la técnica.

El hombre es el animal inadaptado, porque la naturaleza le niega los medios para realizar sus deseos y se rebela contra la naturaleza. El hombre es un rebelde, un desertor de la animalidad. Ésta es su tragedia y su dignidad, y de ahí que se convierta en una criatura dramática. Con esta tesis antidarwinista Ortega quiere resaltar que el hombre es un inadaptado y que, por tanto, no logra realizar plenamente su humanidad, ni alcanzar la felicidad que ansía, a pesar de los medios técnicos que es capaz de crear. Aunque todo esto le permite descubrir un aspecto básico de la condición humana, afirmando que “por eso el esfuerzo técnico está alojado en la raíz misma del ser humano”⁷².

Este animal fantástico, histórico y técnico, “está metido en la naturaleza, pero *no pertenece a la naturaleza*”, “es extraño a ella”. Es parte de la naturaleza y, sin embargo, está frente a ella mediante un “*extrañamiento*”, que, desde el punto de vista de la naturaleza, significa una “anomalía” enfermiza y destructiva. Una anomalía que no le impide seguir viviendo, aun cuando de un modo “antinatural”, es decir, en tanto que como realidad histórica y ser técnico en una medida creciente, se ocupa de crear un mundo nuevo⁷³.

Este animal convertido en hombre estaba tan repleto de “figuras imaginativas en sí mismo” y “lleno de fantasía” que encontró en sí mismo un “mundo

⁷¹ IX, 1388.

⁷² “[Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen]”, VI, 586 y 587.

⁷³ VI, 811 y ss.

interior". Esto trajo consigo "el más maravilloso de los fenómenos", que es "imposible de explicar desde el punto de vista puramente zoológico" (ya que se opone a la orientación natural de la atención en los animales hacia el mundo exterior). Cuando el animal que se convirtió en hombre encontró tal riqueza en imágenes internas, "empezó a prestar atención a su interior", "entró en sí mismo". El vigor de la fantasía trajo consigo que los deseos del hombre no quedaran reducidos a los instintos (a la naturaleza), sino que fueran "deseos fantásticos". Este ser se encontró con dos repertorios de propósitos, con dos proyectos diferentes: los "instintivos" y los "fantásticos", y por eso tiene que "elegir", "seleccionar". Se convierte en un animal "elector". El animal histórico y técnico tendrá que "elegir" entre posibilidades, "seleccionar", convirtiéndose en un animal "elector". De ahí procede el terrible privilegio de la "libertad del hombre". En definitiva, el hombre "se hizo libre porque se vio obligado a elegir, y esto se produjo porque tenía una fantasía tan rica, porque encontró en sí tantas locas visiones imaginarias". "Somos [...] hijos de la fantasía"⁷⁴. "Todo pensar es fantasía" y la historia es el intento de domar la fantasía.

Lo que muestra el mito, la narración –la fábula– que cuenta Ortega es "la victoria de la técnica", por la que podemos crear un mundo nuevo, "un gigantesco aparato ortopédico", que es maravilloso, pero también dramático. Porque toda vida humana tiene que inventarse su propia forma. Y este "*imperativo de invención*" es en lo que consiste el "*imperativo de autenticidad*" que impele al hombre en su vida. Por eso, señala Ortega, "la facultad primordial del hombre es la fantasía". Incluso el pensar científico es una variedad de la fantasía, es la fantasía de la exactitud. La vida humana es faena utópica, invención del personaje que cada cual tiene que ser. El hombre es novelista de sí mismo. Se necesita fantasía para crear el propio programa vital⁷⁵. Pues, aunque lo que "nos pasa" no está en nuestras manos, sí lo está el sentido vital de cuanto nos pase, porque depende de lo que decidamos ser. En cada instante se abren posibilidades de ser, de ahí que no se tenga más remedio que *elegir y anticipar* el sentido. Ese programa vital que cada cual es, es obra de la imaginación. El hombre necesita construir con su fantasía lo que va a ser. El hombre necesita elegirse su propio ser. ¿Cómo? Representándose en su fantasía tipos de vida posibles y notará que alguno le atrae más. Nuestra vida es, pues, producto de la fantasía. En todo momento tenemos que imaginar. Sin esta intervención de la fantasía, del poder poético y fantástico, el hombre sería imposible. Por eso, la vida humana es faena poética y utópica, en la que es decisiva la fantasía.

⁷⁴ VI, 816.

⁷⁵ IX, 137.

A partir de la fantasía el hombre se ve “condenado a la razón”, al ejercicio de una razón que es histórica, que necesita tiempo y esfuerzo, a una tarea siempre incompleta, como la de Sísifo, porque “la historia universal es el esfuerzo gigantesco y milenario de ir poniendo orden en esa desahogada, anti-animal, fantasía”⁷⁶. La historia de la razón es la historia de los estadios por los que ha ido pasando la domesticación de nuestro desahogado imaginar. Precisamente el proyecto de Ortega y Marías del Instituto de Humanidades pretendía dar cuenta de las diversas dimensiones de la vida humana, a través de las diversas ciencias de lo humano, hasta llegar a una teoría general de la vida humana. La concepción resultante no era ni naturalista ni nihilista, ni siquiera unilateralmente trágica, sino dramática. Pues la existencia es *drama*, lucha por lograr ser sí mismo y lograr un perfil auténtico. En esta tarea de las ciencias humanas, se ha de poner en marcha una forma de “dar razón” diferente a la de las ciencias naturales. Porque hay una decisiva diferencia entre las “naturalidades” y las “humanidades”, entre las experiencias y realidades naturales y las experiencias y realidades humanas e históricas. Ortega quiere salvar el ejercicio de la razón en la vida y en la historia de un modo específico y propio, diferente al del estudio de la naturaleza. Pues para comprender la vida humana es preciso contar una historia, es preciso ejercitar una *razón narrativa* que recupere el sentido del *drama* en que consiste la vida humana con categorías propias, vitales e históricas. ●

⁷⁶ IX, 1367.