

La ciencia de la circunstancia y la salvación de la vocación. La filosofía de Ortega y Gasset como integración de ciencia y sabiduría.

Antonio Gutiérrez Pozo. Catedrático de Estética y Teoría de las Artes.
Facultad de Filosofía. Univ. de Sevilla.España
Correo electrónico: agpozo@us.es
Recibido 15/12/2020

Resumen

Este artículo tiene el objetivo de mostrar que en la filosofía de Ortega y Gasset ciencia (orientada hacia el conocimiento) y sabiduría (orientada hacia lo práctico-existencial) son inseparables. Esto significa que la dimensión científica o teórica del pensamiento de Ortega no implica la eliminación de su dimensión práctica/existencial. El tema de la filosofía de Ortega como sabiduría es la vida buena y este ideal de vida es lo que Ortega llama 'vocación', ser uno mismo, autorrealización. Pero el 'yo' es inseparable de la circunstancia. Por tanto, para ser yo, para salvarme yo mismo, hay que salvar la circunstancia. Por esta razón es necesaria una ciencia de la circunstancia que desvele el sentido (esencia) de este mundo de la vida. En definitiva, la filosofía de Ortega defiende la integración de lo teórico/científico y lo práctico.

Palabras clave: Ortega y Gasset; ciencia; sabiduría; vocación; circunstancia; integración.

Abstract

Science of circumstance and salvation of vocation. Ortega y Gasset's philosophy as integration of science and wisdom.

This article aims to show how inseparable science (directed towards knowledge) and wisdom (directed towards practical-existential) in Ortega y Gasset's philosophy are. This means that the theoretical or scientific dimension of Ortega's thought does not imply the elimination of its practical-existential dimension. The subject of Ortega's philosophy insofar as wisdom is the good life and it is this ideal of life what Ortega calls 'vocation', i. e., to be oneself, self-realization. But the Self is inseparable from the circumstance. Therefore, to be myself, to save myself, I must save the circumstance. For this reason, we need a science of circumstance that reveals the meaning (essence) of this world of life. Ultimately, Ortega's philosophy defends the integration of the theoretical/scientific and the practical.

Keywords: Ortega y Gasset; science; wisdom; vocation; circumstance; integration.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

La ciencia de la circunstancia y la salvación de la vocación. La filosofía de Ortega y Gasset como integración de ciencia y sabiduría.

Antonio Gutiérrez Pozo. Catedrático de Estética y Teoría de las Artes.
Facultad de Filosofía. Univ. de Sevilla.España
Correo electrónico: agpozo@us.es
Recibido 15/12/2020

1. Introducción

El propósito principal de este trabajo es mostrar que en el pensamiento de Ortega ni la afirmación de su lado científico o teórico supone -en clave intelectualista o científicista- el olvido de su aspecto práctico existencial de *sabiduría*, ni la defensa de este último incluye -en clave *sapiencialista*- la supresión de su carácter de *ciencia*, sino que, más bien, aquella sabiduría necesita de esta ciencia. El hilo conductor que vamos a seguir para exponer esta tesis va a ser la crítica al planteamiento de Mosterín, que ha subrayado oportunamente la vertiente existencial de la meditación filosófica orteguiana, pero lo ha hecho en detrimento indebido de su dimensión cognoscitiva¹. Mosterín acierta cuando destaca el carácter práctico/existencial de la meditación orteguiana, que sin duda prevalece en ella, pero comete el error reduccionista de olvidar su lado teórico, debido sin duda a su punto de partida dualista, instalado en la diferencia tajante e injusta entre *sabiduría* y *ciencia*, entre lo teórico y lo vital. Por eso, frente a esta posición, proponemos una comprensión de la meditación en la filosofía de Ortega que sólo puede constituirse como sabiduría y enfatizar su aspecto existencial presuponiendo su carácter científico, lo que significa en último término asumir la integración entre ciencia y sabiduría como punto de partida. Este propósito nos llevará a profundizar en la idea orteguiana de vocación del yo, cuya salvación es la meta de la ciencia meditativa de la circunstancia, ciencia que es en último término lo que significa para Ortega la dimensión teórica de la filosofía.

¹ Mosterín, J.: "Ortega y la sabiduría", *Teorema. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIII, nº 3-4 (1983), pp. 421-430.

2. La idea de vocación

2.a. La vida buena como vocación y sabiduría

Aunque olvida que el pensar filosófico ha de contener al tiempo y de forma inseparable esas dos caras teórica y práctica para estar de verdad en forma y constituirse como forma de vida, Mosterín distingue correctamente dos lados de la filosofía: la sabiduría (*σοφία*), que es “la habilidad o destreza en el oficio de vivir, es el arte o técnica de vivir lo mejor posible (...) saber práctico, el saber conducir nuestra propia vida, el saber vivir”, y la ciencia (*ἐπιστήμη*), que “sería el saber teórico, la contemplación desinteresada de la realidad”, dos aspectos que “ni se excluyen ni se implican mutuamente”². Ahora bien, según Mosterín, Ortega se ha apartado de la comprensión científica de la filosofía predominante en nuestro tiempo para entenderla en clave práctico/existencial como sabiduría: “La mayor parte de los filósofos contemporáneos importantes se han situado en la primera vía filosófica, la de la filosofía como amor a la ciencia. Ortega se ha situado resueltamente en la segunda, la de la filosofía como amor a la sabiduría”³. Esta interpretación sapiencial, que define la filosofía como “búsqueda consciente y reflexiva de la buena vida, en el ansia ilustrada de vivir lo mejor posible”, es históricamente más originaria, pues “la palabra ‘filosofía’ aparece desde el principio unida al ideal sapiencial de un cierto modo de vida”⁴. El pensamiento orteguiano según Mosterín es filosofía en sentido sapiencial, lo que implica que tiene menos interés para los científicos, pero más para los humanos, incluidos los científicos en tanto existentes humanos⁵. Admitido el fondo existencial de la filosofía orteguiana, hay que advertir a Mosterín que la sabiduría de Ortega incluye necesariamente un lado teórico, contemplativo, que interesa a los científicos y sin el cual aquella sabiduría carecería de fundamento.

² Mosterín: *Ibidem*, p. 421.

³ Mosterín: *Ibidem*, p. 422. Esta ‘buena vida’ o felicidad, en “traducción pobre”, escribe Trías, es la meta que está al alcance del ser humano mediante la libertad, su más alta aspiración ética (Trías, E.: “Pensar en compañía de Ortega y Gasset”, *Revista de Occidente*, nº 241 (2001), pp. 85s. Cf. Lasaga, J.: *Figuras de la vida buena (Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset)*, Madrid, Enigma, 2006; Cerezo, P.: *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación Ortega y Gasset, 2011, pp. 9-15, 104-137, 202-234).

⁴ Mosterín, “Ortega y la sabiduría”, p. 422.

⁵ Mosterín: *Ibidem*, pp. 422s.

La filosofía como sapiencia tiene por tema “cómo vivir lo mejor posible”, es decir, la vida buena o ideal, y, concluye Mosterín, “a ese ideal personalizado de vida, óptima para mí, es a lo que Ortega llama vocación”⁶. La idea de vocación en Ortega equivale a la de destino, pero ‘destino’ aquí no es, en palabras de Mosterín, “lo que ha de pasar y pasa”, es decir, lo que Cerezo llama *Schicksal* o *Fatum*, la idea más corriente de ‘destino’, sino “lo que debiera pasar y con frecuencia no pasa”, o sea, *Bestimmung*, aquello a que se está determinado o destinado a ser⁷. La vocación como destino en Ortega no es sino aquello que cada uno está convocado a ser, “esta llamada que hacia un tipo de vida sentimos, esta voz o grito imperativo que asciende de nuestro más radical fondo”⁸; o sea, es su ‘sí mismo’ pero como posibilidad o proyecto por ejecutar. Si los demás seres tienen predeterminado su ser, el ser humano según Ortega tiene su verdadero ser, su *sí mismo*, su vocación, como *destino* o *misión*. De ahí que “sólo el hombre tenga destino. Porque destino es una fatalidad que se puede o no aceptar”, de manera que ante esta peculiar fatalidad del destino humano, cada uno “tiene siempre margen –este margen es la libertad- para elegir entre aceptarla o dejar de ser”⁹. Pero si desobedecemos nuestro destino y renunciamos a ser de hecho lo que somos como proyecto, si desoímos nuestra llamada vocacional, nos *traicionamos*, negamos lo que tenemos que ser, engañamos nuestra verdad, nos falsificamos¹⁰. En efecto, el destino “no se discute, sino que se acepta o no”, pero “si lo aceptamos, somos auténticos; si no

⁶ Mosterín: *Ibidem*, p. 424. Cf. Álvarez González, E.: “El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega”, *Revista de estudios orteguianos*, nº 25 (2012), pp. 163-183; Campillo, J. M.: “El concepto de vocación en Ortega”, en González-Sandoval, J. (coord.): *Ortega y la filosofía española*, Murcia, Sociedad de Filosofía de la región de Murcia, 2004, pp. 43-57; Ferrari, E.: “Circunstancia y vocación: apuntes de Ortega para una biografía”, *Anuario filosófico*, vol. 42, nº 96 (2009), pp. 601-612; Gutiérrez Simón, R.: “Sobre la interpretación del concepto orteguiano de vocación”, *Revista de estudios orteguianos*, nº 31 (2015), pp. 115-139; Hierro, J.: “La idea del yo en Ortega y Gasset”, en Llano, F. H. y Castro, A. (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005, pp. 109-126; Lasaga, J.: *Figuras de la vida buena (Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset)*, pp. 181-216; Lasaga, J.: “El yo-vocación en Ortega y Gasset (El personaje sin autor)”, en Parente, L. (ed.): *Tra biografia e storia: la filosofia spagnola nel Novecento*, Roma, Aracne, 2008, pp. 77-92; Puig Raga, J. V.: “El concepto de vocación en el pensamiento de Ortega y Gasset”, *Anales valentinos: revista de filosofía y teología*, vol. 28, nº 56 (2002), pp. 349-403; San Martín, J.: “Vocación y profesión: bases orteguianas para una ética del futuro”, en Cerezo, P. (ed.): *Ortega en perspectiva*, Madrid, Instituto de España, 2007, pp. 89-112.

⁷ Mosterín, “Ortega y la sabiduría”, p. 424; Cerezo, P.: *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, pp. 156s.

⁸ Ortega y Gasset, J.: *Misión del bibliotecario* (1935), *Obras Completas (OC)*, vol. V, Madrid, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2006 p. 350.

⁹ Ortega, J.: “Prólogo a una edición de sus *Obras*” (1932), *OC*, vol. V, p. 95.

¹⁰ Ortega, J.: “No ser hombre de partido” (1930), *OC*, vol. IV, 2005, p. 309.

lo aceptamos, somos la negación, la falsificación de nosotros mismos”¹¹. Dado que nuestra autenticidad ética/ontológica depende de nosotros, de nuestra libertad, igual que nuestra falsificación, vida significa para Ortega “la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es”, de manera que es un drama, una lucha “por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto”¹². Ortega distingue el plano ético reflexivo/volitivo y general (el *deber ser*) del plano más radical del destino ontológico y personal (el *tener que ser*), que se constituye como una suerte de ética originaria: “No se confunda el *deber ser* de la moral, que habita en la región intelectual del hombre, con el imperativo vital, con el *tener que ser* de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser”¹³. Por eso Ortega adopta el lema de Píndaro *llega a ser el que eres* como imperativo ético fundamental que atraviesa su obra de principio a fin¹⁴. Este mandato ontológico de tener que ser una determinada figura de vida, nuestro auténtico *sí mismo*, es lo que Ortega denomina *vocación*, lo que tenemos que ser para ser nosotros mismos. Por tanto, si no lo soy, si no realizo efectivamente mi ‘yo proyectivo’, lo que soy como posibilidad, entonces no soy yo auténticamente. El proyecto/destino de vida que cada ser humano es, “es nuestro auténtico *ser*”¹⁵. La vocación en Ortega es autenticidad y proyecto¹⁶. De acuerdo con Mosterín, “descubrir y realizar nuestra vocación”, ser uno mismo, es “nuestra mejor vida posible”, o sea, la felicidad, y “la sabiduría consiste en buscar y realizar la propia vocación”¹⁷. En suma, realizar la propia vocación es salvarme yo. Lo único que nos salva, lo único que nos da sentido, es ser auténticamente nosotros, y esto es justamente vivir bien. Se trata de salvar la vocación del yo. Esta vida buena, la felicidad y/o la autenticidad -ser uno mismo- es la meta principal de la sabiduría, meta que no se puede alcanzar sin el concurso de la ciencia.

¹¹ Ortega, J.: *La rebelión de las masas* (1930), OC, vol. IV, p. 439.

¹² Ortega, J.: *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932), OC, vol. VI, 2005, pp. 124s.

¹³ *Ibidem*, p. 130.

¹⁴ Ortega, J.: “Estética en el tranvía” (1916), OC, vol. II, 2004, p. 181; *Juan Luis Vives y su mundo* (1940), OC, vol. IX, 2009, p. 445.

¹⁵ Ortega, J.: *Pidiendo un Goethe desde dentro*, p. 124.

¹⁶ Cf. Lasaga, J.: *Figuras de la vida buena (Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset)*, pp. 195ss.

¹⁷ Mosterín, “Ortega y la sabiduría”, p. 425.

2.b. La impronta aristotélica: vida como ejecutividad y progreso hacia sí mismo

Aunque Scheler, Fichte, Heidegger y especialmente Goethe son influencias fundamentales en la configuración progresiva de la idea orteguiana de vocación, no podemos dejar de lado la impronta aristotélica que hay en ella procedente de las ideas de actividad creadora (*enérgeia*) y cumplimiento de la misma (*entelecheia*), conceptos que probablemente Ortega conectó con la *Wille zur Macht* nietzscheana y el *élan vital* bergsonian¹⁸. De hecho, no es casual que al exponer la idea de vocación en relación con Goethe, su principal referencia sin duda en este problema, Ortega advierte que el término aristotélico de *entelecheia* es el que mejor designa ese yo-vocación. Así, escribe Ortega, cuando tratando de contestar a la angustiosa pregunta ¿quién soy yo? “Goethe se respondía: una *entelequia*, empleaba tal vez el vocablo mejor para designar ese proyecto vital, esa vocación inexorable en que nuestro auténtico yo consiste”¹⁹. La idea de vocación presupone dos tesis fundamentales acerca de la naturaleza de la vida humana que la hacen posible, y las dos tienen una clara raíz aristotélica. En primer lugar, el concepto de vocación da por sentada la comprensión de la vida humana como ejecutividad, llevarse a cabo o hacerse, que aparece ya en textos orteguianos de 1914: “Yo es todo en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose”²⁰. Aunque esta tesis parece tener acento aristotélico, y por ello Silver sostiene que esta “noción de ejecutividad orteguiana se deriva del *energía ón* aristotélico”²¹, realmente este concepto de ejecutividad de 1914 procede más bien del *cogito lebendig* husserliano, que caracteriza a la conciencia en actitud natural, o sea, como vida, como ejecución de actos de conciencia o vivencias en primera persona (*Ichrede*)²². Como ha advertido Regalado, el acceso de Ortega al pensamiento de Aristóteles es algo más tardío²³. Lo que hace Ortega a partir de los años treinta es incorporar el concepto metafísico/dinámico del

¹⁸ Cf. Ortega, J.: *Pidiendo un Goethe desde dentro*, pp. 124-131; Cerezo, P.: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 160-190, 352-369.

¹⁹ Ortega, J.: *Pidiendo un Goethe desde dentro*, p. 129.

²⁰ Ortega, J.: *Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914), OC, vol. VI, 2004, p. 668.

²¹ Silver, Ph. W.: *Fenomenología y razón vital. Génesis de ‘Meditaciones del Quijote’ de Ortega*, Madrid, Alianza, 1978, p. 119.

²² Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* (1912), *Husserliana* (Hua), Band III/1, her. v. K. Schuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, § 27-28, pp. 56, 59. Cf. Cerezo, P.: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega*, pp. 218ss.

²³ Regalado, A.: *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza, 1990, p. 70.

ser ejecutivo de carácter aristotélico a la comprensión del vivir humano procedente de Husserl como llevar a cabo actos de conciencia. No olvidemos que ser y vivir son términos inseparables en la filosofía orteguiana pues no hay 'ser' fuera del vivir humano concreto: "Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella. En ella todo lo demás es y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido"²⁴. Ortega escribe que la traducción más exacta del término aristotélico *enérgeia* es 'poner por obra', 'obrar', 'operar', de modo que "*enérgeia* es ejecución"; e inmediatamente subraya que "la realidad absoluta mi vida consiste en pura ejecutividad. La vida y todo en ella es ejecutivo, consiste en ejecutarse y sólo en eso. Queda suspendida la idea de sustancia"²⁵. Aún más evidente se hace la procedencia aristotélica de esta idea ejecutiva de la vida que expone Ortega en 1942²⁶, cuando sostiene, contra la idea sustancialista y estática del ser, que "el cambio o movimiento (...) es precisamente lo que Aristóteles llama acto *-enérgeia-*, que es el ser en la plenitud de su sentido"²⁷. A la concepción estática, contemplativa y exterior del ser que heredó de Platón según Ortega, Aristóteles responde con otra dinámica: "*Ser* no es algo estático, no es figura quieta, sino que es un hacerse el ser a sí mismo, un incesante engendrarse; en suma, que el vocablo 'ser' adquiere el valor de verbo activo, de ejecución, de ejercicio"²⁸. La idea estática se corresponde con el ser de las cosas visto desde fuera, mientras que la aristotélica se refiere al ser ejecutado (vivido) desde dentro. Esta comprensión energético/dinámica del ser de Aristóteles es perfectamente exportable al vivir, y además es para Ortega propiamente moderna, precursora de las tesis de Goethe y Fichte, frente a la posición antigua visual/estática de Platón²⁹.

²⁴ Ortega, J.: *¿Qué es filosofía?* (1929), OC, vol. VIII, 2008, p. 345.

²⁵ Ortega, J.: *Vida como ejecución (El ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-30*, OC, vol. VIII, p. 229.

²⁶ Cf. Guy, A.: *Ortega y Gasset, critique d'Aristote*, Paris-Toulouse, Presses Universitaires de France-Privat, 1963, pp. 157-165.

²⁷ Ortega, J.: "Prólogo a '*Historia de la filosofía*' de E. Bréhier" (1942), OC, vol. VI, p. 166.

²⁸ *Ibidem*, p. 169n.

²⁹ "Energía, en cambio, es el movimiento que al terminar en sí mismo no tiene más remedio que recomenzar. El que viaja por viajar, al llegar a la hostería tiene ya que irse, y esto es vivir y ser (...) la *energía* será la noción moderna por excelencia. 'En el principio fue el acto' -dirá Goethe. Y Fichte: el ser es pura agilidad" (Ortega, J.: "Prólogo a '*Historia de la filosofía*' de E. Bréhier", p. 169n). Ortega subraya que "este lado del Ser -frente al de su estatismo- aparece oficialmente formulado en la idea aristotélica del Ser como actualidad: *ἐνεργεία ὄν (energeía ón)*, el Ente como operante. 'Ser' es la primordial y más auténtica operación. 'Ser caballo' no es solo presentar al hombre la forma visible 'caballo', sino *estarla*

No por casualidad en ese mismo texto de 1942 enlaza esta tesis energético/ejecutiva de la vida y el ser con la idea de la vocación, puesto que el cambiar no tiene otro sentido que el “progreso hacia sí mismo” -para ser evidentemente uno mismo- que encuentra Ortega en Aristóteles³⁰. Tengamos presente que ese concepto dinámico del ser subyace a la idea de vida o existencia, pues “existencia *sensu stricto* significa ser ejecutivamente algo, ser efectivamente lo que es; en suma, ejecución de una esencia”³¹. La segunda tesis fundamental de Ortega acerca de la vida humana que hace posible la idea de vocación es que el ejecutarse que es la propia existencia tiene un fin. La vida según Ortega necesita meta, algo a que entregarse, un ideal. Tiene esencialmente la estructura de un proyecto lanzado hacia un fin que le da sentido. La idea de que vida tiene un objetivo aparece en Ortega desde el principio vinculada a Aristóteles. Ya en 1917 y luego en 1921, justo como lema de cabecera del segundo y tercer tomo de *El Espectador*, Ortega coloca esta cita de Aristóteles: “Seamos con nuestras vidas como arqueros que tienen un blanco”³². Esta misma idea aparece en otros textos: “Busca el arquero con la mirada un blanco para sus flechas y ¿no lo buscaremos para nuestras vidas?”³³. Esta meta primordial o fundamental a la que entregar la vida es la autorrealización, ser uno mismo. La vida es ‘progreso hacia sí mismo’. La clara ascendencia aristotélica de esta tesis está justificada por el hecho de que Ortega fundamenta la comprensión de la vocación como ser uno mismo sobre la idea griega de virtud (*areté*) entendida como capacidad efectiva para algo, en concreto, escribe Ortega, para “ser en plena realidad lo que es” pues “todo lo viviente tiene su *areté*, su virtud, su modo plenario de ser”³⁴, de modo que la virtud es autenticidad. En Aristóteles, recordemos, el ser del caballo es ‘caballar’, esto es, hacerse caballo, serse,

siendo desde dentro, estar haciendo o sosteniendo en el ámbito ontológico su ‘caballidad’; en suma: ser caballo es ‘caballar’, como ser flor es ‘florear’ y ser color ‘colorear’. El Ser en Aristóteles tiene valencia de verbo activo” (Ortega, J.: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), OC, vol. IX, p. 1123).

³⁰ Ortega, J.: “Prólogo a ‘Historia de la filosofía’ de E. Bréhier”, p. 163.

³¹ Ortega, J.: *Principios de metafísica según la razón vital (curso de 1932-33)*, OC, vol. VIII, p. 592. Cf. Regalado, A.: *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, pp. 322s.

³² Ortega, J.: *El Espectador 2* (1917), OC, vol. II, p. 264; *El Espectador 3* (1921), OC, vol. II, p. 355. Cf. Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1094a, ed. bilingüe de M. Araujo y J. Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, pp. 1s.

³³ Ortega, J.: *Introducción a un ‘Don Juan’* (1921), OC, vol. VI, p. 198; *Kant. Reflexiones de un centenario* (1924), OC, vol. IV, p. 273.

³⁴ Ortega, J.: “Prólogo a ‘Historia de la filosofía’ de E. Bréhier”, p. 156n.

‘progresar hacia sí mismo’. La virtud (ser) de cada cosa es ser ella misma; en nuestro caso, ser uno mismo, ser auténticamente nosotros, llegar a nuestra plenitud. Aristóteles había escrito que “el bien se dice de tantos modos como el ser” y ello porque comprende el bien de cada cosa como la realización de la función que le es propia según su naturaleza, como la realización lo más completa –perfecta- posible de su ser, de manera que esta perfección o felicidad en el caso del ser humano equivale a “una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera”³⁵. Esta tesis aristotélica genérica acerca del bien y de la felicidad humanas como autorrealización que acaba en la vida contemplativa como meta final³⁶, queda especificada –individualizada- por Ortega, de manera que cada individuo tiene su propia perfección, la realización de su proyecto particular de sí mismo. En efecto, escribe Ortega, “cada cosa al nacer trae su intransferible ideal”, y por eso “el deber no es único y genérico. Cada cual traemos el nuestro inalienable y exclusivo”, razón por la que exige que “no midamos a cada cual sino consigo mismo: lo que es como realidad con lo que es como proyecto. ‘Llega a ser el que eres’. He ahí el justo imperativo”³⁷. De aquí surge la idea de vocación como realización del uno mismo individual, como verificación efectiva del proyecto que cada uno es.

2.c. La muerte como criterio de la ética creativa del héroe de la vocación

La ética finalista del arquero de Aristóteles adoptada por Ortega, fundamento de la idea de vocación, supone aceptar riesgos. En lugar de adaptarse a los hechos para llevar una vida más cómoda, aunque sea al precio de no ser uno mismo y de llevar una existencia inauténtica, tener la vida entregada a un blanco, a ser uno mismo, puede ser peligroso porque implica no contentarse con lo existente, no repetirlo, sino innovar,

³⁵ Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1095b, 1097b, 1098a, pp. 5, 8, 9.

³⁶ Aristóteles escribe que “si la felicidad es una actividad conforme a la virtud, es razonable que sea conforme a la virtud más excelente, y ésta será la virtud de lo mejor que hay en el hombre (...) la actividad contemplativa (...) lo que es propio de cada uno por naturaleza es también lo más excelente y lo más agradable para cada uno; para el hombre lo será, por tanto, la vida conforme a la mente (*νοῦν βίος*), ya que eso es primariamente el hombre. Esta vida será también la más feliz” (Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1177a, 1178a, pp. 165ss).

³⁷ Ortega, J.: “Estética en el tranvía”, pp. 180s.

crear, lo que supone enfrentarse a lo ya establecido. La autenticidad supone *jugarse* la vida a una carta, la de ser uno mismo. Por eso Ortega, escribe que “una vida así es un perenne dolor”, de modo que este ideal ético vocacional, ser fiel a sí mismo, es lo propio del heroísmo: “Ser héroe consiste en ser uno, uno mismo (...) héroe es quien quiere ser él mismo”³⁸. Querer ser uno mismo es ya la máxima creación, significa no adaptarse y repetir lo ya existente sino innovar, traer al mundo la originalidad que uno mismo representa. Esto es lo que caracteriza al héroe orteguiano: “Lo heroico de todo héroe radica siempre en un esfuerzo sobrenatural para resistirse al hábito. La acción heroica es, en todo caso, una aspiración a innovar la vida, a enriquecerla con una nueva manera de obrar. Heroísmo es rompimiento con la tradición, con lo habitual, con la costumbre. El héroe no tiene costumbres; su vida entera es una invención incesante ...”³⁹. La ética vocacional está animada por el espíritu de la creación. También este heroísmo de la autenticidad y fidelidad a sí mismo propio de la vocación orteguiana conecta con Aristóteles y concretamente con su idea de la magnanimidad, virtud propia del héroe comprometido con una gran causa a pesar de que ello pueda suponerle dar la vida⁴⁰. El ser humano magnánimo, escribe Aristóteles, “no se expone al peligro por bagatelas ni ama el peligro, porque estima pocas cosas, pero afronta grandes peligros, y cuando lo hace no regatea su vida, porque piensa que no es digna de vivirse de cualquier manera”, de modo que lo propio de este ser humano virtuoso, añade, es que “hace muchas cosas por causa de sus amigos y de su patria, hasta morir por ellos si es preciso. Estará dispuesto a abandonar sus riquezas y honores y en general todos los bienes por los que los hombres luchan, con tal de lograr para sí lo que es noble; preferirá gozar intensamente un poco de tiempo a mucho tiempo de goce indiferente, y vivir noblemente un año a vivir muchos de cualquier manera, y una sola acción hermosa y grande a muchas insignificantes”⁴¹. De acuerdo con esto, Ortega sostiene que “el magnánimo es un hombre que tiene misión creadora: vivir y ser es

³⁸ Ortega, J.: *Meditaciones del Quijote* (1914), OC, vol. I, pp. 816, 818. Sobre la moral orteguiana del héroe cf. Cerezo, P.: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega*, pp. 339-375. Este leitmotiv de Ortega del heroísmo como fidelidad consigo mismo aparece por primera vez en 1905 (Ortega, J.: *Ideología quijotesca. El manifiesto de Marcela* (1905), OC, vol. VII, 2007, pp. 28-33; cf. López Cobo, A.: “Meditaciones del Quijote (1905-1914)”, *Revista de estudios orteguianos*, nº 29 (2014), p. 45).

³⁹ Ortega, J.: “Azorín: primores de lo vulgar” (1917), OC, vol. II, p. 310.

⁴⁰ Cf. Cerezo, P.: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega*, p. 368.

⁴¹ Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1124b, 1169b, pp. 61, 150.

para él hacer grandes cosas, producir obras de gran calibre”, mientras que “el pusilánime, en cambio, carece de misión; vivir es para él simplemente existir él, conservarse, andar entre las cosas que ya están ahí, hechas por otros”, de modo que “por sí, no *tiene* nada que hacer: carece de proyectos”⁴². Magnanimidad y vocación, vida proyectiva, vida como misión, son conceptos inseparables en el pensamiento de Ortega; el pusilánime es un ser humano sin destino, sin determinación vocacional.

Este héroe vocacional de la vida proyectiva compromete su vida de forma tan intensa con el logro de la meta que la vida, sin ella, carece de sentido, pues solo entonces es él mismo. Aquel blanco vital al que se dirige, su sentido direccional, es lo que le da *sentido* a su propia vida⁴³. Por eso se la *juega* por esa meta, porque sin ella no puede ser él mismo, de modo que si no se la juega por esa meta no es *su* vida⁴⁴. *Su* vida, *su uno mismo*, depende tanto del logro del objetivo que “no encuentra en el riesgo de una empresa motivo suficiente para evitarla”, de modo que lo esencial de esa vida es “ser un peligro de muerte”; a este heroísmo es lo que llama también Ortega “espíritu guerrero” o deportivo, a diferencia del “espíritu industrial” propio del *homo oeconomicus*, cuyo modelo vital, a diferencia del deporte, es el trabajo, en el cual “decide la consideración del peligro y siente la vida como una perpetua cautela”⁴⁵. Este tipo humano laborioso, antiheroico y antideportivo, representa lo contrario del magnánimo. La muerte misma, en el sentido de poner su vida a una carta hasta el punto de morir por ella, es el criterio moral que se desprende de la ética creativa de la vocación del héroe magnánimo: “Declaro que no conozco otro rasgo más certero para distinguir un hombre moral de un hombre frívolo que el ser capaz o no de dar su vida por algo. Ese esfuerzo, en que el hombre se toma a sí mismo en peso todo entero y se

⁴² Ortega, J.: *Mirabeau o el político* (1927), OC, vol. IV, p. 200.

⁴³ Cf. Grondin, J.: *Du sens de la vie. Essai philosophique*, Québec, Bellarmin, 2003, pp. 28ss.

⁴⁴ “Haciéndonos solidarios con nosotros mismos, siendo entonces y sólo entonces verdaderamente nosotros, nos ligamos al objeto querido sin reservas ni temores. De suerte que no nos parecería soportable vivir nosotros en un mundo donde el objeto querido no existiera; nos veríamos como fantasmas de nosotros mismos, como infieles a nosotros mismos” (Ortega, J., “Muerte y resurrección” (1917), OC, vol. II, p. 286).

⁴⁵ Ortega, J.: “Notas de un vago estío” (1925), OC, vol. II, p. 545. Sobre este espíritu deportivo orteguiano, su identidad con el espíritu heroico y guerrero, y su diferencia con el sujeto burgués, pueden consultarse estos textos de Ortega: “El Quijote en la escuela” (1920), OC, vol. II, pp. 426s; *El tema de nuestro tiempo* (1923), OC, vol. III, 2005, pp. 608s; “El origen deportivo del estado” (1924), OC, vol. II, pp. 706-709; “Notas de un vago estío”, pp. 547ss. Cf. sobre la antítesis trabajo/deporte: Burón, M.: *La historia y la naturaleza. Ensayo sobre Ortega*, Madrid, Akal, 1992, pp. 55-62.

apresta a lanzar su existencia allende la muerte es lo que de un hombre hace un héroe”⁴⁶. Para este héroe deportivo, guerrero de la vocación, “la vida que no se pone a carta ninguna y meramente se arrastra y prolonga en el vacío de sí misma, ¿qué puede valer?”; lo que le da significado a la vida es entregarla a la misión esencial de ser uno mismo, aunque con ello corra el riesgo de perderla, pero realmente “el valor supremo de la vida está en perderla a tiempo y con gracia”, es decir, “exponerla con sentido”⁴⁷. Perder de verdad la vida sin justificarla, sin darle sentido ni valor, sería no jugársela por lo único que le da sentido, ser uno mismo, esto es, mantenerla aunque sea a costa de traicionarse y no ser auténticamente lo que se es⁴⁸. Una muerte con sentido por querer ser uno mismo es, a su vez, lo que más significado le da a la propia existencia y, por tanto, el acto más moral para Ortega, el más elevado criterio de autenticidad: “Seamos poetas de la existencia que saben hallar a su vida la rima exacta en una muerte inspirada”⁴⁹. La comprensión de la existencia como vocación, pertenece a lo que Ortega denomina “moral de la vida alta” o de “vida intensa”⁵⁰, según la cual, la vida, dado que se pone totalmente a una carta, lejos de ahorrarse, se da plenamente en cada instante: “Lo decisivo es que llenemos hasta los bordes la hora caminante, que seamos en el ánfora grácil buen vino que rebosa”⁵¹.

⁴⁶ Ortega, J.: *Introducción a un 'Don Juan'*, p. 198.

⁴⁷ Ortega, J.: “Notas de un vago estío”, pp. 547s.

⁴⁸ Esto es lo que caracteriza a San Mauricio, ejemplo de héroe para Ortega, que toma su vida y la entrega a su causa, “porque conservándola no sería suya”, significaría ser infiel a sí mismo; por este motivo, insiste Ortega, “el mismo acto en que se renuncia a la propia vida significa la suprema afirmación de la personalidad”, de modo que “en la voluntad de morir se busca una resurrección” (Ortega, J.: “Muerte y resurrección”, p. 287).

⁴⁹ Ortega, J.: “Notas de un vago estío”, p. 549.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 547; “Para un museo romántico” (1921), *OC*, vol. II, p. 629.

⁵¹ Ortega, J.: “Leyendo *Le petit Pierre* de Anatole France” (1919), *OC*, vol II, p. 361. En los años veinte Ortega creyó equivocadamente que esta moral heroico/deportiva propia de la ética del arquero iba a sustituir, a la “moral de la vida larga” propia del *homo modernus oeconomicus* que domina su época –y la nuestra-, y según la cual “todo era preferible a morir”: “Quiere a toda costa vivir, y no se resigna a reconocer en la muerte el atributo más esencial de la vida. A este fin emplea el único procedimiento hábil para alargarla, que es reducirla a su mínima expresión” (Ortega, J.: “Notas de un vago estío”, p. 547).

3. La ciencia de la circunstancia como fenomenología

3.a. El carácter empírico de lo categorial. La esencia de las cosas como posible plenitud

La dimensión práctico/existencial orteguiana contiene necesariamente la dimensión teórico/cognoscitiva de la filosofía. Esta parte científica o teórica de la filosofía de Ortega se constituye como ciencia de la circunstancia. Ello se debe a que en la constitución del sí mismo de cada uno entra esencialmente su circunstancia, su mundo de la vida particular, ya que lo que cada uno haya de ser –su destino– depende también de ella y por eso urge conocerla: “Yo soy yo y mi circunstancia”⁵². La vocación del yo nos remite a la circunstancia, al mundo vital. Enemistado con la teoría *in abstracto*, Ortega traduce esta tesis general a lo particular y concreto, a su experiencia personal: “Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo”⁵³. Dado que “yo soy yo y mi circunstancia”, Ortega añade que “si no la salvo a ella no me salvo yo”⁵⁴. Para salvarme yo, para ser yo mismo, esto es, para salvar la vocación que es el yo, tengo que salvar mi circunstancia, el mundo de la vida que me constituye y que también soy yo. En el pensamiento de Ortega que va desde 1913 hasta el contacto con Heidegger a finales de los veinte, los conceptos de salvación y meditación, que representan su actitud filosófica fundamental, están tan inseparablemente enlazados que puede afirmarse que en él salvar es meditar, o sea, que la meditación, sustancia de la filosofía, se entiende como salvación⁵⁵. En efecto, al inicio de *Meditaciones del Quijote*, Ortega escribe que los ensayos que las componen no son sino salvaciones, y precisa que esta salvación/meditación es consecuencia de la “mutación de nuestra sensibilidad para las circunstancias” que está surgiendo en su tiempo, y de la que la naciente fenomenología de Husserl, a pesar de su perniciosa orientación trascendentalista, es

⁵² Ortega, J.: *Meditaciones del Quijote*, p. 757.

⁵³ *Ibidem*, p. 756.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 757.

⁵⁵ Cf. Molinuevo, J. L.: *Para leer a Ortega*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 74s; Martín, F. J.: *La tradición velada: Ortega y el pensamiento humanista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 293n; Bastida, A.: “Salvación y elegancia de la vida. La metafísica ética de Ortega y Gasset”, en Llano, F. H. y Castro, A. (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, p. 58.

sin duda un síntoma fundamental; esta “nueva sensibilidad” hacia el mundo vital, o sea, salvar o meditar, consiste en “dado un hecho (...) llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado”⁵⁶.

La condición fundamental que subyace a esta idea es asegurar que las cosas tienen esencia, *logos* o sentido –conceptos que Ortega identifica⁵⁷– profundo o latente que consiste realmente en la cosa concreta perfeccionada en su mejor poder ser individual. Por eso escribe en 1914 que “hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud” y que “cada cosa es un hada que reviste de miseria y vulgaridad sus tesoros interiores”, o sea, su *logos*, esa perfección o ser en forma posible⁵⁸. Hallamos la misma tesis veinte años después: “Lo categorial es ‘empírico’, es hecho”⁵⁹. El sentido de las cosas no consiste sino en ellas mismas en su individualidad concreta, pero elevadas a su plenificación posible, a su ideal. Contra los idealistas, que “sacaban los ideales de su propia cabeza” para con ellos reemplazar la realidad efectiva legislándola en abstracto, queda claro tras lo dicho que para Ortega en clave raciovitalista “los ideales, las formas de lo perfecto, hay que extraerlos de la realidad misma”⁶⁰. Extraer el ideal de lo real implica ya una manera de entenderlo: que “el ideal de una cosa, o, dicho de otro modo, lo que una cosa *debe ser*, no puede consistir en la suplantación de su contextura real, sino, por el contrario, en el perfeccionamiento de ésta”, y esto significa que “sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es*”⁶¹. Ortega insiste en la tesis del *eidos* platónico y en su lado de perfección o verdad de la cosa en cuestión, pero le quita tanto su universalidad y carácter genérico como su carácter trascendente. Hay esencia, y es el objeto de la meditación filosófica, pero ahora es entendida como posibilidad latente que hay en cada cosa real y concreta de lograr su máxima perfección dentro de los límites marcados por su propia realidad individual. Para Ortega ya no hay sentido o esencia en general, universal, sino siempre y solo el sentido de una cosa determinada, y consiste en lo que esa cosa es en forma, lo que ella en su peculiaridad *verdaderamente*

⁵⁶ Ortega, J.: *Meditaciones del Quijote*, pp. 747, 754, 792.

⁵⁷ Cf. Bastida, A.: “Salvación y elegancia de la vida. La metafísica ética de Ortega y Gasset”, p. 58.

⁵⁸ Ortega, J.: *Meditaciones del Quijote*, pp. 747s.

⁵⁹ Ortega, J.: “Prólogo para alemanes” (1934), *OC*, vol. IX, p. 140.

⁶⁰ Ortega, J.: “Meditación de la criolla” (1939), *OC*, vol. IX, p. 254.

⁶¹ Ortega, J.: *España invertebrada* (1921), *OC*, vol. III, p. 486.

es, lo cual no deja de ser una posibilidad de ella misma, lo que máximamente podría llegar a ser. La esencia platónica se ha transformado en Ortega en el máximo poder ser de cada cosa particular. Recordemos que “cada cosa al nacer trae su intransferible ideal”⁶². El *eidos* además no es trascendente, está en la cosa, pero sólo indicada, o sea, latentemente, como posibilidad suya, ya que consiste en su propio ser plenificado. En definitiva, ligada indisolublemente a la idea de meditación hay en Ortega una teoría de la esencia que mantiene algún elemento platónico –la esencia es la perfección de la cosa, lo que verdaderamente es- e incorpora otras notas nada platónicas –la esencia está individualizada y alojada en la realidad misma como posibilidad ideal de los individuos. Esta comprensión orteguiana de la esencia reclama la meditación como modo filosófico de desvelarla.

Por ser posible plenitud o perfección latente de la cosa esa esencia o *logos* es de la cosa, está en ella, en el fenómeno, pero no ‘está ahí’ sin más, no aparece patentemente, sino que está latente, oculta, esperando –como posibilidad indicada- ser patentizada, verificada, salvada. Es del fenómeno pero no es fenoménica, patente, sino latente; está en el fenómeno pero no fenoménicamente sino profundamente. En clave fenomenológica, para Ortega lo real contiene dos caras inseparables, la superficie y la profundidad, de manera que puede afirmarse que hay dos mundos en uno, el fenómeno –superficial- y el *logos* –profundo-, el hecho y la esencia en términos husserlianos⁶³: “Hay toda una parte de la realidad que se nos ofrece sin más esfuerzo que abrir los ojos (...) el mundo patente”, la superficie que se nos da sensiblemente, pero hay también un mundo oculto que late bajo esa superficie, que está en ella latentemente, y ese “trasmundo (...) ese mundo profundo (...) exige más de nosotros (...) existe en virtud de mi colaboración”⁶⁴. Este trasmundo profundo es el *logos* del fenómeno: “El sentido de una cosa (...) es su dimensión de profundidad”⁶⁵. Y lo que reclama de nosotros, la colaboración nuestra en cuya virtud existe, no es otra cosa que la meditación. Gracias a la conciencia meditativa la cosa brilla, reflejándose en

⁶² Ortega, J.: “Estética en el tranvía”, p. 180.

⁶³ El punto de partida de Ortega se encuentra en el primer capítulo de la primera sección de *Ideen I* de Husserl cuyo título es ‘Hechos (*Tatsache*) y esencias (*Wesen*)’ (Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, § 1-17, pp. 10-38).

⁶⁴ Ortega, J.: *Meditaciones del Quijote*, p. 768.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 782.

“innumerables reverberaciones” en dicha conciencia, patentizando así su sentido latente y profundo⁶⁶. Lo mismo que manda el imperativo ético de naturaleza ontológica, ‘llega a ser el que eres’, hace la meditación con las cosas: llevarlas a ser lo que verdaderamente son⁶⁷. En relación con estos dos lados del mundo, Ortega distingue dos tipos de subjetividades en virtud de sus facultades cognoscitivas: los sensuales, cuyo órgano de conocimiento es la retina y por ello viven en la superficie fenoménica, en lo que nos es dado sin esfuerzo, y los meditadores que poseen el concepto, que es “el órgano normal de la profundidad”, y por ello buscan el sentido⁶⁸. El fundamento filosófico de la meditación es el concepto, sin el cual por tanto no existe –no se desvela– el sentido profundo. La meditación es descubrimiento y/o extracción del *logos* mediante el concepto. El concepto fenomenológico orteguiano, en tanto que descubre el *logos* que está latente en el fenómeno, se aparta del concepto trascendental kantiano, que lo pone o proyecta. Frente a Kant, esta es la novedad fenomenológica que Ortega adopta para su idea de concepto, que lo categorial, el *logos*, está en la realidad, es empírico, está dentro de las cosas indicado como plenitud posible: “Lo nuevo era sobre todo que la totalidad, la síntesis, el *Zusammenhang* era simple hecho, mientras en Kant es precisamente el síntoma de lo que no es hecho, sino acción del sujeto, añadido subjetivo a lo dado y facticio”⁶⁹. Para desmarcarse de las posiciones filosóficas que o bien han disuelto el sentido (positivismo), o bien lo han arrancado de lo real y lo han alojado en la cultura construida por el sujeto (idealismo culturalista), Ortega destaca el origen fenomenológico de esta tesis que localiza el *logos* en la realidad empírica: “La gigantesca innovación entre ese tiempo y el nuestro ha sido la ‘fenomenología’ de Husserl. De pronto, el mundo se cuajó y empezó a rezumar sentido por todos los poros. Los poros son las cosas”, de manera que entonces cada una de

⁶⁶ *Ibidem*, p. 747.

⁶⁷ Por eso en 1952, hablando de Heidegger, Ortega identifica pensar/meditar con poetizar y sostiene que es “la faena dedicada al universo” de cuidarlo, de “hacer que sea lo que es” (Ortega, J.: “En torno al ‘Coloquio de Darmstadt’, 1951. Borrador” (1952), *OC*, vol. X, 2010, p. 378).

⁶⁸ Ortega, J.: *Meditaciones del Quijote*, p. 781. Cf. Martín, F. J.: *La tradición velada: Ortega y el pensamiento humanista*, p. 151.

⁶⁹ Ortega, J.: “Prólogo para alemanes”, p. 141.

ellas comenzó a “ser lo que era, a tener un modo determinado e inalterable de ser y comportarse, a poseer una *esencia*”⁷⁰.

3.b. La ciencia de la circunstancia es reflexión y comprensión

Aceptar el *logos* latente e indicado que hay en cada cosa para patentizarlo, eso es la meditación o salvación. Mientras esto no ocurra, el mundo vital permanece en su inmediatez, ni meditado ni salvado: “Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*”⁷¹. Meditar por tanto es extraer o desvelar la plenitud de significado o *logos* oculto en el hecho dado, en el *fenómeno*⁷². La ciencia meditativa de la circunstancia responde al espíritu de la *fenomeno-logía*. Ese desvelamiento en que consiste la meditación es según Ortega “el movimiento en que abandonamos las superficies como costas de tierra firme, y nos sentimos lanzados a un elemento más tenue, donde no hay puntos materiales de apoyo”, el sentido⁷³. Ortega escribe que “meditar sobre algo es partir de ese algo según él buenamente se presenta”, pero, claro, “esa su primera apariencia es confusa”, de modo que lo que hacemos al meditar es buscar orden, o sea, ir desde lo primero que se presenta, la patente superficie confusa, insegura, fugitiva y oscura, hacia la patente profundidad ordenada, segura y firme: “La meditación es un camino que hace la mente desde el aspecto superficial y enmarañado al aspecto profundo y claro”⁷⁴. Por esto Cerezo ha podido entender la meditación como viaje desde las cosas a su *logos*, desde lo dado superficial a lo profundo buscado⁷⁵. Esta actitud meditativa representa la nueva

⁷⁰ Ortega, J.: “Max Scheler. Un embriagado de esencias (1874-1928)” (1928), *OC*, vol. V, p. 218. Ortega desde 1907 hasta 1911 estuvo claramente inspirado por el kantismo neokantiano de Cohen y Natorp, por lo que no puede resultar extraño que queden restos de él en su noción de ‘concepto’ expuesta en *Meditaciones* de 1914, como ha puesto de manifiesto Villacañas, pero no estamos de acuerdo con él en que siga siendo el pensamiento kantiano lo esencial de dicha noción, sino que más bien lo decisivo en su nueva idea de concepto es de naturaleza fenomenológica (Villacañas, J. L.: “Introducción. La primera singladura de Ortega”, en: Ortega, J.: *Meditaciones del Quijote*, J. L. Villacañas (ed.), Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 122s, 228ss).

⁷¹ Ortega, J.: *Meditaciones del Quijote*, p. 755.

⁷² Cf. Cerezo, P.: *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 78.

⁷³ Ortega, J.: *Meditaciones del Quijote*, p. 773.

⁷⁴ Ortega, J.: *¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-31*, *OC*, vol. VIII, p. 413.

⁷⁵ Cf. Cerezo, P.: *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 79.

sensibilidad ante las circunstancias que según Ortega está surgiendo en su tiempo frente al s. XIX positivista y culturalista (idealista). Se caracteriza, en palabras de Molinuevo, por ser un “nuevo imperativo ético” que consiste, contra el idealismo que legisla –construye– la verdad de las cosas, en “fidelidad para con las cosas, ayudarlas a alcanzar su plenitud, es decir, su propio ideal, el cómo ellas quieren ser, y no como nos gustaría que fueran”, y esto es “lo que expresa la palabra *meditación*”⁷⁶. La comprensión orteguiana de la meditación como retorno lúcido sobre el mundo de la vida para desvelar su sentido es consecuencia del concepto fenomenológico/reflexivo de cultura como “vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato”, de donde se desprende que entonces “el acto específicamente cultural es el creador, aquel en que extraemos el *logos* de algo que todavía era insignificante (*i-lógico*)”, la inmediatez circunstancial de la vida individual⁷⁷. Esta interpretación fenomenológica de la creación como desvelamiento o descubrimiento la explicita el propio Ortega: “Las cosas no se crean, se inventan en la buena acepción vieja de la palabra: se hallan”⁷⁸. La cultura entonces en general consiste en los diferentes modos de llevar a cabo esa reflexión sobre la vida que esencialmente es, y uno de ellos, el filosófico, es la meditación. De ahí que Cerezo afirme que el pensamiento de Ortega es “una filosofía de la reflexión” porque “cree en la posibilidad de una contemplación reflexiva de la vida, que lejos de distorsionarla y deformarla, la acompañe lúcidamente en cada una de sus posiciones”⁷⁹. Como manera filosófica de llevar a cabo esta actividad reflexiva de la cultura, la meditación es el conocimiento propio de la filosofía, o sea, escribe Ortega, “la aprehensión de las esencias”⁸⁰. Bastida ha sostenido que “al modo filosófico de conocer llama Ortega *meditación*”⁸¹. La reflexión o vuelta táctica conceptual sobre la circunstancia que es la meditación no tiene otra meta que aquel viaje desde esa

⁷⁶ Molinuevo, J. L.: *Para leer a Ortega*, p. 27.

⁷⁷ Ortega, J.: *Meditaciones del Quijote*, p. 756.

⁷⁸ Ortega, J.: “Leyendo el *Adolfo*, libro de amor” (1916), *OC*, vol. II, p. 171. Sólo así, precomprendiendo fenomenológicamente que dar sentido equivale a descubrirlo, puede entenderse la tesis de Cerezo que presenta la meditación orteguiana como acto de ‘dar’ sentido (Cerezo, P.: *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 80).

⁷⁹ Cerezo, P.: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega*, p. 250.

⁸⁰ Ortega, J.: “Max Scheler. Un embriagado de esencias (1874-1928)”, p. 219.

⁸¹ Bastida, A.: “Salvación y elegancia de la vida. La metafísica ética de Ortega y Gasset”, p. 58.

inmediatez superficial a su sentido profundo; el viaje de la meditación es reflexión sobre el mundo vital para extraer su *logos*.

Decir que la filosofía es conocimiento reflexivo/meditativo equivale a decir que es comprensión y que esto, comprender, es lo propio del conocimiento filosófico, lo que lo diferencia de otras ciencias. Filosofía y ciencia tienen un lado común en tanto son modos de ejecución de aquella vuelta táctica que es la cultura, pero se diferencian esencialmente porque las ciencias *saben*, conocen –explican– los hechos, pero la filosofía *comprende*⁸². ‘Comprender’ según Ortega no es meramente explicar, no es simple ‘saber’ acerca de los hechos: “¡Sabemos tantas cosas que no comprendemos!”⁸³. Las ciencias pueden saber –explicar– mucho acerca de los hechos, su conocimiento fáctico puede ser muy amplio, pero sólo se puede afirmar que comprendemos cuando extraemos el sentido. Comprender es para Ortega, según Regalado, “buscarle sentido a las cosas”⁸⁴. La meditación como esencia de la filosofía no es, en tanto desvelamiento del sentido, mero saber, no es un explicar, sino comprender. La meditación ni explica ni sabe, comprende. Comprender equivale para Ortega a una “iluminación máxima”⁸⁵, supone un esclarecimiento pleno del asunto, algo que ocurre cuando llevamos el hecho dado a su plenitud, cuando desvelamos su *logos*. Ahora bien, esta comprensión como captación de la esencia presenta en la obra de Ortega dos versiones. Una llega hasta *Meditaciones del Quijote*, y la otra domina todo su pensamiento posterior. Ya en 1910, y según confiesa inspirado por el idealismo de Leibniz, Kant o Hegel, había defendido un concepto relacional del ser en virtud del cual “cada cosa es un pedazo de otra mayor, hace referencia a todas las demás (...) es una relación entre varias”, de manera que “la esencia de cada cosa se resuelve en puras relaciones”⁸⁶. En consecuencia, escribirá Ortega en 1914, “el sentido de una cosa es la forma suprema de su

⁸² Ortega reproduce la distinción clásica en el pensamiento alemán de la segunda mitad del s. XIX establecida por Schleiermacher entre ‘explicar’ (*erklären*), lo propio de las ciencias naturales, y ‘comprender’ (*verstehen*), característico de las ciencias del espíritu, distinción que tiene en Dilthey su representante más característico (cf. Gadamer, H-G.: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), *Gesammelte Werke*, Band 1, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, pp. 188-201, 228-239, 244s; Ricoeur, P.: *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique*, Paris, Seuil, 1986, pp. 78-87, 161ss).

⁸³ Ortega, J.: *Meditaciones del Quijote*, p. 752.

⁸⁴ Regalado, A.: “De la razón vital a la razón histórica”, en Lasaga, J. et al. (eds.): *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 113.

⁸⁵ Ortega, J.: *Meditaciones del Quijote*, p. 753.

⁸⁶ Ortega, J.: “Adán en el paraíso” (1910), *OC*, vol. II, pp. 59, 66.

coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad (...) y esto es la profundidad de algo: lo que hay en ello de reflejo de lo demás, de alusión a lo demás”, de modo que el sentido de una cosa es “la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo”⁸⁷. Entonces comprender algo es conectarlo con el resto del universo. Por tanto, llevar algo a la plenitud de su significado es conectarlo con todo, integrarlo en lo universal: “Lo importante es que el tema sea puesto en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación. Una vez entretreído con ellos queda transfigurado, transubstanciado, salvado”⁸⁸. Cuando conecto la cosa con todo, se ilumina máximamente, la comprendo. No olvidemos que comprender –llevar algo a su pleno sentido, conectarlo con lo universal- es el objetivo de la meditación, de la filosofía. Por eso, afirma Ortega, “sería la ambición postrera de la filosofía llegar a una sola proposición en que se dijera toda la verdad” y añade que “las mil doscientas páginas de la *Lógica* de Hegel son sólo una preparación para poder pronunciar, con toda la plenitud de su significado, esta frase: *La idea es lo absoluto*”⁸⁹. Aparte de reconocer de nuevo en el idealismo el origen de esta tesis, y especialmente en Hegel, Ortega insiste en que comprender, el máximo de iluminación, se logra cuando se consigue reunir en una síntesis la totalidad de relaciones que constituyen el ser de la cosa en cuestión.

Ahora bien, ya en una nota de 1915 a un texto de 1910 en el que insiste en que “una piedra al borde de un camino necesita para existir del resto de universo”, Ortega transforma su idea de comprensión advirtiendo que “este concepto leibniciano y kantiano del ser de las cosas me irrita ahora un poco”⁹⁰. Ortega mantuvo la idea de relación en el concepto de la comprensión, pero evolucionó desde esa idea estática de comprensión a otra más dinámica en la que las cosas que se relacionan con el objeto por comprender son sus causas. En 1923 escribe que “hemos comprendido históricamente una situación cuando la vemos surgir necesariamente de otra anterior” con “necesidad psicológica”: “Cuando nos cuentan que Pedro, hombre íntegro, ha matado a su vecino, y luego averiguamos que el vecino había deshonrado a la hija de Pedro, hemos comprendido suficientemente aquel acto homicida. La comprensión ha

⁸⁷ Ortega, J. *Meditaciones del Quijote*, p. 782.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 748.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 752.

⁹⁰ Ortega, J.: “Adán en el paraíso”, p. 66n.

consistido en que vemos salir lo uno de lo otro, la venganza de la deshonra”⁹¹. Todavía para Ortega “la vida humana es eminentemente psicológica” y por eso este concepto dinámico/histórico de la comprensión está mediado por la psicología, por la necesidad psicológica que se establece entre los fenómenos vitales y que es la que ‘da razón’ de ellos, de manera que la razón vital e histórica es a estas alturas básicamente psicológica. Sin olvidar el esquema ciencia versus filosofía, explicar versus comprender, desde los años treinta Ortega mantiene esta tesis dinámica de la comprensión, pero ya ha eliminado lo psicológico en la racionalidad histórico/vital y lo ha sustituido por lo biográfico para llegar a la razón narrativa como modelo del comprender filosófico: “Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así *porque* antes hizo tal otra y fue de tal otro modo. La vida solo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*”⁹².

3.c. La ciencia antitrascendental de la circunstancia: intuir el mundo de la vida

Para ser fiel a la cosa que pretende comprender, la meditación ha de tener delante dicha cosa. No hay posibilidad de meditar sin que la cosa nos sea dada. La meditación comienza con el hecho. Recordemos, *dado un hecho*, se trata de meditarlo para elevarlo a su plenitud: “Meditar sobre algo es partir de ese algo según él buenamente se presenta”⁹³. Pero *dar* es lo propio de la intuición, que es la función de conocimiento que da el objeto⁹⁴. La intuición por tanto es la base, el punto de partida, del comprender y de la meditación. El propio Ortega nos advierte en 1913 de que con “este nuevo principio de la intuición establecido por Husserl” quizás comience “una nueva época de la filosofía”⁹⁵. Por esto Martín ha destacado que la filosofía meditativa orteguiana de *Meditaciones*, hasta el contacto con Heidegger a finales de los veinte, se inscribe

⁹¹ Ortega, J.: *El tema de nuestro tiempo*, p. 569.

⁹² Ortega, J.: *Historia como sistema* (1935), OC, vol. VI, p. 71.

⁹³ Ortega, J.: *¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-31*, p. 413; *Meditaciones del Quijote*, p. 747.

⁹⁴ Según Kant, “mediante la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) los objetos (*Gegenstände*) nos son dados (*gegeben*), y ella es la única que nos proporciona intuiciones (*Anschauungen*). Sin embargo, mediante el entendimiento (*Verstand*) son pensados (*gedacht*) y de él resultan los conceptos (*Begriffe*)” (Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. Zweite Auflage (1787), *Kant's Gesammelte Schriften*, Band III, her. v. B. Erdmann (Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften), Berlin, G. Reimer, 1911, B 33, p. 49).

⁹⁵ Ortega, J.: “Sensación, construcción e intuición” (1913), OC, vol. I, p. 652.

“dentro de un programa de corte fenomenológico”⁹⁶. El carácter fenomenológico de la meditación orteguiana también reside en el hecho de que en su base está el principio metódico de la intuición establecido por Husserl. El viaje de la reflexión meditativa de Ortega comienza con la intuición de la cosa y lleva a su comprensión. Si Ortega destaca la intuición husserliana hasta el punto de asegurar que tal vez ella abra un tiempo filosófico novedoso, esto no se puede deber simplemente al hecho de que la intuición sea la función cognoscitiva que dé objetos, sino más bien al hecho de que Husserl funda en ella la posibilidad del conocimiento estricto propio de la filosofía. Esta conversión de la intuición en método radical de la filosofía es lo que Husserl denominó “principio de todos los principios”: “Que toda intuición que da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento, que todo lo que se nos ofrece (*darbietet*) originariamente en la intuición (es decir, en su realidad en persona (*leibhaften Wirklichkeit*)), hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en los que se da”⁹⁷. La importancia decisiva del principio de la intuición reside según Ortega en que con él Husserl hace posible la existencia de una teoría filosófica libre de prejuicios, como un conocimiento sin presupuestos, esto es, absolutamente fundamentado, pues las ideas surgirían de la cosa tal como es dada en la intuición, como resultado de la descripción atendida estrictamente a lo dado en ella. Esto es la meditación para Ortega: “Dejar hablar a las cosas mismas”⁹⁸. La meditación intuitiva reclama no pensar sin ver, sin intuir, que el pensar se atenga rigurosamente a la cosa dada en la visión intuitiva. Meditar para Ortega es fundar el saber teórico en la visión. Cuando esto se cumple, según Ortega, cuando la meditación se somete al imperativo de fidelidad a la cosa, sólo puede ser verdadera: “Deducciones, teorías, sistemas son verdad si cuanto en ellas y ellos se dice ha sido tomado por visión directa de los objetos mismos, de los fenómenos mismos”⁹⁹. Ya que el fenómeno es, en palabras de Ortega, “lo que no pretende ni puede ser más que tal y como aparece”, lo que hace la meditación es describir (pensar) lo que se nos aparece como tal: “Nos limitamos a

⁹⁶ Martín, F. J.: *La tradición velada: Ortega y el pensamiento humanista*, p. 293n.

⁹⁷ Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, § 24, p. 51.

⁹⁸ Ortega, J.: “Meditación del pueblo joven” (1939), *OC*, vol. IX, p. 262.

⁹⁹ Ortega, J.: *Sistema de la psicología* (1915), *OC*, vol. VII, p. 485.

describir lo que nos aparece tal y como nos aparece”¹⁰⁰. El pensar meditativo se atiene a lo que se nos aparece ante la conciencia, a lo que todas las cosas nos son en tanto que presencias inmediatas ante la conciencia. La meditación se basa en la intuición porque es ésta la que nos permite ver el fenómeno de la conciencia: “La conciencia sólo puede presentárenos ante una visión *sui generis*, que no es de colores y formas. Acaso un día a este género de visión tengamos que llamar *intuición*”¹⁰¹.

Meditar según Ortega es tener la cosa misma ante sí en la intuición y desvelar su sentido extrayendo de esa visión proposiciones que describen fiel y estrictamente lo visto. Así la meditación descubre la esencia de lo intuido. Meditar por tanto es ver, intuir, contemplar, pero no es mero reflejar porque, escribe Ortega, “no miramos con los ojos, sino al través o por medio de los ojos; miramos con los conceptos”¹⁰². Por ello, escribe Cerezo, es una “mirada activa” o “mirada esencial”¹⁰³. Meditar, como mirar activo, es ver, intuir o contemplar, pero con conceptos, lo que significa que es un ver conceptual, un mirar que comprende. Cerezo sostiene que para Ortega “meditar es contemplar comprendiendo, esto es, captando un sentido”¹⁰⁴. Esta mirada fenomenológica que comprende sentido es lo que Husserl llamó “intuición esencial (*Wesensanschauung, Ideation*)”¹⁰⁵. Esta meditación como visión o contemplación comprensiva que caracteriza al pensar de Ortega es la que da lugar a los ocho tomos de *El Espectador*, porque lo que él llama ‘espectador’ es el sujeto de esa mirada que comprende. El espectador orteguiano es este meditador que mira y ve comprendiendo. Por eso afirma Ortega que *El Espectador* está escrito para “amigos de mirar”, pero con mirada comprensiva, no pasiva/sensualista, amigos de mirar que trascienden lo patente buscando el *logos*, que tienen “voluntad de pura visión, de teoría”; en suma, está escrito para “lectores meditabundos, que se complazcan en perseguir la fisonomía de los objetos en toda su delicada, compleja estructura”¹⁰⁶. Esa *visión pura* es el ver conceptual, la mirada comprensiva, o sea, es ya teoría. La intuición orteguiana teoriza;

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 479, 488.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 467.

¹⁰² Ortega, J.: *Meditaciones del Quijote*, pp. 788s.

¹⁰³ Cerezo, P.: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega*, p. 244.

¹⁰⁴ Cerezo, P.: *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 78.

¹⁰⁵ Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, § 3, pp. 13-16.

¹⁰⁶ Ortega, J.: “Verdad y perspectiva” (1916), OC, vol. II, pp. 160s.

pero la teoría es también visión, presencia de las cosas. Esta síntesis que se concreta en el espectador orteguiano es la meditación¹⁰⁷. La diferencia esencial entre la meditación fenomenológica orteguiana y la husserliana reside en la realidad sobre la que reflexiona, es decir, el objeto de la intuición. Lo que Husserl pretende ver para basar en ello la meditación es la conciencia trascendental, mientras que el objeto de la visión del espectador que medita de Ortega es la vida concreta, el mundo de las circunstancias. De ahí que algunos títulos de los tomos I, II y III de *El Espectador* sean “La vida en torno” y “Notas de andar y ver”¹⁰⁸. El pensar para Ortega surge del caminar meditativo –que mira y comprende– por el mundo vital concreto. El punto de partida de Ortega y Husserl es el mismo: la intuición fenomenológica que nos da lo que son las cosas como presencias inmediatas ante la conciencia, su puro aparecer ante ella. Lo que hace Husserl es reducirse a este plano y convertirlo trascendentalmente en centro de la filosofía, mientras que Ortega se queda con ese sentido primario de la objetividad primaria de las cosas para *volver tácticamente* con él a la circunstancia, a la vida individual e inmediata. El pensamiento meditativo/fenomenológico de Ortega se caracteriza por evitar la dirección trascendentalista que Husserl le imprimió en *Ideen I* a su proyecto filosófico¹⁰⁹. Este es el significado (antitrascendentalista) que tiene el adversativo ‘pero’ en esta afirmación orteguiana de 1916: “*El Espectador* lleva una segunda intención: él especula, mira –pero lo que quiere ver es la vida según fluye ante él”¹¹⁰. El espectador orteguiano, como el filósofo husserliano, medita, mira comprendiendo, especula, pero, y esto es esencial, contra la orientación trascendentalista de Husserl dirigida hacia la subjetividad trascendental, “único ente

¹⁰⁷ En este sentido considera Ortega que la intuición husserliana inaugura una nueva etapa filosófica frente a las posiciones imperantes hasta entonces. Contra el positivismo sensualista que, basado en la sensación como principio cognoscitivo, tiene por objeto los hechos sensibles, el objeto de la intuición fenomenológica es lo que aparece ante la conciencia y no la mera sensación; pero además esa intuición, frente a la simple sensación que refleja sin más la superficie y es ajena al *logos*, es intuición esencial, un ver que mira comprendiendo, captando el sentido. Contra el idealismo culturalista que, basado en la *construcción* como principio de conocimiento, legisla –construye– el *logos* del objeto desde el sujeto cultural, dándole la espalda a los perfiles del mundo de la vida y sin atender a sus posibilidades, la intuición fenomenológica se confía a la *dación* y de la fidelidad a lo dado extrae el sentido que en ello estaba contenido como posibilidad (Ortega, J.: “Sensación, construcción e intuición”, pp. 644-652).

¹⁰⁸ Cf. Molinuevo, J. L.: *Para leer a Ortega*, p. 88.

¹⁰⁹ Cf. Silver, Ph. W.: *Fenomenología y razón vital. Génesis de ‘Meditaciones del Quijote’ de Ortega*, p. 102; Cerezo, P.: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega*, pp. 191-197.

¹¹⁰ Ortega, J.: “Verdad y perspectiva”, p. 162.

absoluto (*einzigem absolut Seienden*)”¹¹¹, el espectador tiene por objeto de su reflexión meditativa la vida fluente, la vida real y efectiva, el mundo circunstancial de la vida¹¹². A diferencia del trascendentalismo husserliano, la meditación de Ortega se mantiene siempre vinculada al mundo vital: “Lo único que afirmo es que sobre la vida espontánea debe abrir, de cuando en cuando, su clara pupila la teoría”¹¹³. Y ello es así porque para Ortega “la vida es el texto eterno”¹¹⁴, no el sujeto trascendental.

4. Conclusión: primacía de la dimensión práctica de la filosofía e integración de ciencia y sabiduría

En definitiva, para salvar al uno mismo y poder ser yo, verdadero objeto práctico de la meditación filosófica raciovitalista, satisfaciendo de esta manera el aspecto existencial de la filosofía, su dimensión de sabiduría, Ortega ha mostrado la necesidad de la teoría, de la ciencia. Hace falta la meditación que permite el desvelamiento del sentido de la circunstancia sin la cual resulta imposible el despliegue de la vocación, o sea, la salvación del yo, dado que está constituido en su mitad por ella. El fin último de la sabiduría, la salvación de la vocación que define al yo, o sea, la realización de su vocación, exige la intervención de la ciencia meditativa, cuya meta es la salvación de la circunstancia o mundo vital. La circunstancialidad constitutiva del yo de cada uno reclama la intervención de forma decisiva de la teoría –ciencia- en la dimensión práctico/existencial de la filosofía, pues la realización del *sí mismo* de cada uno depende del conocimiento esencial de su circunstancia. La meta última de la meditación –teoría, ciencia- es salvar la circunstancia para poder salvarme yo –praxis, sabiduría. La filosofía de Ortega concluye con una integración de teoría y práctica en la que lo teórico se ordena a la praxis, de modo que la meditación filosófica se constituye en fundamento de la existencia humana. La dimensión práctico/existencial necesita la

¹¹¹ Husserl, E.: *Formale und transzendente Logik* (1929) *Hua*, Band XVII, her. v. P. Janssen, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974, § 103, p. 278.

¹¹² Esta meditación orteguiana, atenta a las circunstancias, enemiga de la abstracción, según Cerezo, “no es una reflexión pura, trascendental, sino aquella otra reflexión primaria que sólo pretende analizar la experiencia en su efectivo transcurso” (Cerezo, P.: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega*, p. 218).

¹¹³ Ortega, J.: “Verdad y perspectiva”, p. 161.

¹¹⁴ Ortega, J.: *Meditaciones del Quijote*, p. 788.

teoría, pero el sentido de la teoría no es otro que servir a la sabiduría, al fin práctico/existencial último de ser uno mismo. Por una parte no hay acción sin contemplación, pero la contemplación es absurda si no existe para la acción, si no se subordina a algún interés existencial: “La acción es actuar sobre el contorno de las cosas materiales o de los otros hombres conforme a un plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento. No hay, pues, acción auténtica si no hay pensamiento, y no hay auténtico pensamiento si éste no va debidamente referido a la acción”¹¹⁵. En efecto, “la pura contemplación no existe”, de modo que “si exentos de todo interés concreto nos colocamos ante el universo, no lograremos ver nada bien”, ya que “hace falta que algún interés vital no demasiado premioso y angosto, organice nuestra contemplación”¹¹⁶. Por tanto, la síntesis que establece Ortega como tesis fundamental de la relación teoría/praxis no es incompatible con el predominio de la dimensión práctica: “Sólo al través de un minimum de acción es posible la contemplación”¹¹⁷.

La primacía que Ortega concede al aspecto práctico/existencial de la filosofía es tan patente que incluso la teoría, la meditación desveladora del sentido, es considerada por él como praxis, como forma de vida: “La doctrina filosófica, eso que está o puede estar en los libros, es sólo la abstracción de la autentica realidad *filosofía*”, que es verdaderamente “lo que hace el filósofo”, de manera que “es el filosofar una forma del vivir” que consiste en “un desvivir –un desvivirse por cuanto hay o el universo, un hacer de sí lugar y hueco donde el universo se conozca”¹¹⁸. Ante todo, la filosofía –la meditación– es forma de vivir, vida teórica; más que doctrina de contenidos que se pueden aprender, es actividad, la actividad de casi anularse para *dejar hablar a las cosas*¹¹⁹, para hacerse *lugar del ser* o, en palabras de Cerezo, “lugar del sentido”, “hogar de la verdad”¹²⁰, es decir, “lugar donde aparece desnudo el mundo, lo que no soy yo”, “ámbito donde todo lo demás se da –donde lo hallo o lo hay”¹²¹. La meditación como

¹¹⁵ Ortega, J.: *Ensimismamiento y alteración* (1939), OC, vol. V, p. 543.

¹¹⁶ Ortega, J.: *Ideas sobre la novela* (1925), OC, vol. III, pp. 895s.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 897.

¹¹⁸ Ortega, J.: *¿Qué es filosofía?* (1929), OC, vol. VIII, 2008, p. 367.

¹¹⁹ Ortega, J.: “Meditación del pueblo joven”, p. 262.

¹²⁰ Cerezo, P.: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega*, pp. 306, 312, 330.

¹²¹ Ortega, J.: *¿Qué es filosofía?* (1929), p. 343; *Principios de metafísica según la razón vital (curso de 1932-33)*, p. 642. Aunque esta comprensión orteguiana del ‘yo’ parece interpretar de modo biográfico/existencial

práctica existencial de hacerse lugar de la verdad es lo que ya hicieron los griegos, según Ortega, los cuales, cuando hablaban de filosofía, más que de libros e ideas, hablaban sobre todo de vida de pensamiento: “Para ellos filosofar era ante todo el *βίος θεωρητικός* (...) Todo lo que no sea definir la filosofía como filosofar y el filosofar como un tipo esencial de vida es insuficiente y no es radical”¹²². Más que saber teórico como fin en sí, la meditación filosófica no sólo es vida teórica, vivir la teoría como forma de existencia, sino que además puede ser para Ortega la vida más auténtica (feliz) del ser humano: “La pura contemplación, el uso desinteresado del intelecto, era una ilusión óptica; que la pura inteligencia es también práctica y técnica -técnica de y para la vida auténtica, que es la “soledad sonora” de la vida, como decía San Juan de la Cruz” (ORTEGA, 1926, p. 211)¹²³.

5. Bibliografía

- Álvarez González, E.: “El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega”, *Revista de estudios orteguianos*, nº 25 (2012), pp. 163-183.
- Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe de M. Araujo y J. Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- Bastida, A.: “Salvación y elegancia de la vida. La metafísica ética de Ortega y Gasset”, en Llano, F. H. y Castro A. (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tébar, 2005, pp. 55-107.
- Burón, M.: *La historia y la naturaleza. Ensayo sobre Ortega*, Madrid, Akal, 1992.
- Campillo, J. M.: “El concepto de vocación en Ortega”, en González-Sandoval, J. (coord.): *Ortega y la filosofía española*, Murcia, Sociedad de Filosofía de la región de Murcia, 2004, pp. 43-57.
- Cerezo, P.: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega*, Barcelona, Ariel, 1984.
- Cerezo, P.: *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación Ortega y Gasset, 2011.

el *Dasein* heideggeriano, ciertamente la tesis de fondo tuvo una versión más antigua en el pensamiento de Ortega desde el concepto de conciencia y en clave husserliana. En 1915, Ortega escribe que la conciencia es el “fenómeno de los fenómenos. Pues todo aquello de quien quepa decir que ‘lo hay’, ‘que es’ o ‘que existe’, todo posible *quid* determinado queda incluido *ipso facto* en esa relación de conciencia, en ese fenómeno fundamental de dirigirse un sujeto a un objeto, o viceversa de hallarse un objeto ante un sujeto”, de manera que “el fenómeno ‘relación de conciencia’ es el elemento universal donde flotan todos los demás fenómenos” (Ortega, J.: *Sistema de la psicología*, p. 480).

¹²² Ortega, J.: *¿Qué es filosofía?*, p. 367.

¹²³ Ortega, J.: “Reforma de la inteligencia” (1926), OC, vol. V, 2006. p. 211.

- Ferrari, E.: "Circunstancia y vocación: apuntes de Ortega para una biografía", *Anuario filosófico*, vol. 42, nº 96 (2009), pp. 601-612.
- Gadamer, H-G.: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), *Gesammelte Werke*, Band 1, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- Grondin, J.: *Du sens de la vie. Essai philosophique*, Québec, Bellarmin, 2003.
- Gutiérrez Simón, R.: "Sobre la interpretación del concepto orteguiano de vocación", *Revista de estudios orteguianos*, nº 31 (2015), pp. 115-139.
- Guy, A.: *Ortega y Gasset, critique d'Aristote*, Paris-Toulouse, Presses Universitaires de France-Privat, 1963.
- Hierro, J.: "La idea del yo en Ortega y Gasset", en Llano, F. H. y Castro A. (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, pp. 109-126.
- Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* (1912), *Husserliana*, Band III/1, her. v. K. Schuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.
- Husserl, E.: *Formale und transzendente Logik* (1929), *Hua*, Band XVII, her. v. P. Janssen, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974.
- Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, zweite Auflage (1787), *Kant's Gesammelte Schriften*, Band III, her. v. B. Erdmann (Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften), Berlin, G. Reimer, 1911.
- Lasaga, J.: *Figuras de la vida buena (Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset)*, Madrid, Enigma, 2006.
- Lasaga, J.: *El yo-vocación en Ortega y Gasset (El personaje sin autor)*, en Parente, L. (ed.): *Tra biografia e storia: la filosofia spagnola nel Novecento*, Roma, Aracne, 2008, pp. 77-92.
- López Cobo, A.: "Meditaciones del Quijote (1905-1914)", *Revista de estudios orteguianos*, nº 29 (2014), pp. 41-83.
- Martín, F. J.: *La tradición velada: Ortega y el pensamiento humanista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- Molinuevo J. L.: *Para leer a Ortega*, Madrid, Alianza, 2002.
- Mosterín, J.: "Ortega y la sabiduría", *Teorema. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIII, nº 3-4 (1983), pp. 421-430.
- Ortega y Gasset, J.: *Obras Completas (OC)*, Madrid, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010.
- Ortega y Gasset, J.: 1905: "Ideología quijotesca. El manifiesto de Marcela", *OC*, vol. VII, 2007.
- Ortega y Gasset, J.: 1910: "Adán en el paraíso", *OC*, vol. II, 2004.
- Ortega y Gasset, J.: 1913: "Sensación, construcción e intuición", *OC*, vol. I, 2004.
- Ortega y Gasset, J.: 1914: *Ensayo de estética a manera de prólogo*, *OC*, vol. I.
- Ortega y Gasset, J.: 1914: *Meditaciones del Quijote*, *OC*, vol. I.
- Ortega y Gasset, J.: 1915: *Sistema de la psicología*, *OC*, vol. VII.
- Ortega y Gasset, J.: 1916: "Estética en el tranvía", *OC*, vol. II.

- Ortega y Gasset, J.: 1916: "Leyendo el *Adolfo*, libro de amor", OC, vol. II.
- Ortega y Gasset, J.: 1916: "Verdad y perspectiva", OC, vol. II.
- Ortega y Gasset, J.: 1917: *El Espectador 2*, OC, vol. II.
- Ortega y Gasset, J.: 1917: "Azorín: primores de lo vulgar", OC, vol. II.
- Ortega y Gasset, J.: 1917: "Muerte y resurrección", OC, vol. II.
- Ortega y Gasset, J.: 1919: "Leyendo *Le petit Pierre* de Anatole France", OC, vol. II.
- Ortega y Gasset, J.: 1921: *El Espectador 3*, OC, vol. II.
- Ortega y Gasset, J.: 1921: *Introducción a un 'Don Juan'*, OC, vol. VI, 2006.
- Ortega y Gasset, J.: 1921: "Para un museo romántico", OC, vol. II.
- Ortega y Gasset, J.: 1923: *El tema de nuestro tiempo*, OC, vol. III.
- Ortega y Gasset, J.: 1924: *Kant. Reflexiones de un centenario*, OC, vol. IV, 2005.
- Ortega y Gasset, J.: 1924: "El origen deportivo del estado", OC, vol. II.
- Ortega y Gasset, J.: 1925: *Ideas sobre la novela*, OC, vol. III.
- Ortega y Gasset, J.: 1926: "Reforma de la inteligencia", OC, vol. V, 2006.
- Ortega y Gasset, J.: 1927: *Mirabeau o el político*, OC, vol. IV.
- Ortega y Gasset, J.: 1928: "Max Scheler. Un embriagado de esencias (1874-1928)", OC, vol. V.
- Ortega y Gasset, J.: 1929: *¿Qué es filosofía?*, OC, vol. VIII, 2008.
- Ortega y Gasset, J.: 1929-30: *Vida como ejecución (El ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-30*, OC, vol. VIII.
- Ortega y Gasset, J.: 1930: "No ser hombre de partido", OC, vol. IV.
- Ortega y Gasset, J.: 1930: *La rebelión de las masas*, OC, vol. IV.
- Ortega y Gasset, J.: 1930-31: *¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-31*, OC, vol. VIII.
- Ortega y Gasset, J.: 1932: "Prólogo a una edición de sus *Obras*", OC, vol. V.
- Ortega y Gasset, J.: 1932: *Pidiendo un Goethe desde dentro*, OC, vol. VI, 2005.
- Ortega y Gasset, J.: 1932-33: *Principios de metafísica según la razón vital (curso de 1932-33)*, OC, vol. VIII.
- Ortega y Gasset, J.: 1934: "Prólogo para alemanes", OC, vol. IX, 2009.
- Ortega y Gasset, J.: 1935: *Misión del bibliotecario*, OC, vol. V.
- Ortega y Gasset, J.: 1935: *Historia como sistema*, OC, vol. VI.
- Ortega y Gasset, J.: 1939: "Meditación de la criolla", OC, vol. IX.
- Ortega y Gasset, J.: 1939: "Meditación del pueblo joven", OC, vol. IX.
- Ortega y Gasset, J.: 1939: *Ensimismamiento y alteración*, OC, vol. V.
- Ortega y Gasset, J.: 1940: *Juan Luis Vives y su mundo*, OC, vol. IX.
- Ortega y Gasset, J.: 1947: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, OC, vol. IX.
- Ortega y Gasset, J.: 1952: "En torno al 'Coloquio de Darmstadt', 1951. Borrador", OC, vol. X, 2010.
- Puig Raga, J. V.: "El concepto de vocación en el pensamiento de Ortega y Gasset", *Anales valentinos: revista de filosofía y teología*, vol. 28, nº 56 (2002), pp. 349-403.
- Regalado, A.: *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza, 1990.

- Regalado, A.: "De la razón vital a la razón histórica", en Lasaga, J. et al. (eds.): *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 111-133.
- Ricoeur, P.: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1986.
- San Martín, J.: "Vocación y profesión: bases orteguianas para una ética del futuro", en Cerezo, P. (ed.): *Ortega en perspectiva*, Madrid, Instituto de España, 2007, pp. 89-112.
- Silver, Ph.: *Fenomenología y razón vital. Génesis de 'Meditaciones del Quijote' de Ortega*, Madrid, Alianza, 1978.
- Trías, E.: "Pensar en compañía de Ortega y Gasset", *Revista de Occidente*, nº 241 (2001), pp. 72-86.
- Villacañas, J. L.: "Introducción. La primera singladura de Ortega", en Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*, ed. de J. L. Villacañas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 11-138.