

EL MÉTODO DE LA RAZÓN VITAL.

José González-Sandoval Buedo.

Resumen:

Partiendo de las tesis iniciales de la insuficiente delimitación del modo orteguiano de hacer filosofía y de la necesidad de determinar su consistencia para entender el sistema raciovitalista, este estudio está organizado en cuatro momentos o estados progresivos. 1º. Análisis crítico de las soluciones ofrecidas por sus comentaristas al Método de la Razón Vital (M.R.V.). 2º. Referencia de los análisis críticos realizados por Ortega a otros métodos (teoría deductiva, fenomenología y dialéctica platónica y hegeliana). 3º. Determinación del M.R.V. como camino de ida y vuelta y, al mismo tiempo, como “pensar dialéctico” en el camino de ida. Ejemplos del M.R.V. 4º. Efectos más relevantes del M.R.V. en la obra de Ortega.

Palabras clave: Método de la Razón Vital, “pensar dialéctico”, dialéctica, fenomenología.

I. La cuestión del método.

A pesar de que han pasado noventa años desde que Ortega comenzara a publicar sus primeros escritos de carácter filosófico utilizando como un “modo de pensar” perfectamente delimitado, pese a que desde el año 1955, fecha de su fallecimiento, sus comentaristas más reconocidos han escrito innumerables páginas intentando determinar el modo orteguiano de hacer filosofía y, también, a pesar de que para Ortega, en *La idea de principio en Leibniz*¹, la delimitación del método con el que está elaborado un sistema de filosofía debe tener carácter prioritario y es un mal síntoma si mirado al trasluz no se puede distinguir, como en filigrana, el modo concreto con el que está elaborado; a pesar de todo ello, no queda más remedio que afirmar la insuficiente delimitación del método con el que Ortega elabora su doctrina conocida como “Raciovitalismo”, como también su necesaria determinación si queremos saber exactamente “a qué juega” en su sistema de filosofía.

Para ello, nada mejor que seguir el consejo dado por Ortega en la obra referida²: dejar en suspenso la valoración de su pensamiento, comenzar por desinteresarnos de sus dogmas y procurar descubrir con toda precisión qué entiende Ortega por “pensar”, para así poder valorar su contenido de una manera objetiva.

Con esta intención, partiendo de la tesis de que la obra de Ortega constituye un sistema estructurado de filosofía organizado a partir de un método preciso, al que vamos a denominar “Método de la Razón Vital”, para intentar su precisa determinación y efectos voy a organizar este estudio en cuatro momentos o estados diferentes: primer momento, revisión de las soluciones ofrecidas por sus comentaristas a la cuestión del

¹ Ortega *La idea de principio en Leibniz*. O. C. VIII, p. 70 y 71. En las referencias a Ortega, cito por las *Obras Completas* (O.C.) publicadas por Alianza Editorial, en Madrid, correspondientes a las siguientes ediciones: tomos I, II, III, IV y VIII, edición de 1987; tomos VI, VII y IX, edición de 1989; tomo XII, edición de 1988.

² “Consecuencia de todo esto es el consejo práctico de que para entender un sistema filosófico debemos comenzar por desinteresarnos de sus dogmas y procurar descubrir con toda precisión qué entiende esa filosofía por ‘pensar’; o dicho en giro vernáculo: es preciso averiguar ‘a qué se juega’ en esa filosofía”. Ortega, *La idea de principio en Leibniz*. O.C., VIII, p. 71.

método; segundo momento, referencias críticas de Ortega a otros métodos –teoría deductiva, dialéctica platónica, dialéctica hegeliana y fenomenología-; tercer estado, determinación del método de la razón vital como camino de ida y vuelta; cuarto estado, efectos más relevantes del método de la razón vital en la obra de Ortega.

II. Sobre el método de Ortega.

Desde 1957 –a tan sólo dos años del fallecimiento de Ortega-, fecha en la que Gaos afirmara, de manera tan lapidaria como errónea, que a Ortega no hay que pedirle método ni sistema alguno, la cuestión del método, junto a la consistencia e inconsistencia de su sistema, constituye uno de los problemas más controvertidos del pensamiento orteguiano. Esta problemática situación se hace evidente, si revisamos las diferentes interpretaciones que sobre el método raciovitalista han sido ofrecidas. Dichas interpretaciones podemos encuadrarlas en dos grupos claramente diferenciados: A) Un primer grupo lo constituyen aquellos que ante la aparente dispersión del pensamiento de Ortega, los constantes desvíos existentes en el mismo –tanto en el significado de los términos como de las cuestiones tratadas-, así como a la evolución interna del sistema raciovitalista, unifican la obra de Ortega alrededor de un aspecto más bien externo o accidental presente en sus escritos: estilo literario, identidad personal o presencia de un tema específico mantenido a lo largo y ancho de su obra. B) Un segundo bloque lo conforman las interpretaciones dadas por comentaristas que admiten la existencia de un método específico de la razón vital, e intentan su determinación, pero ofrecen soluciones diferentes y contradictorias.

Dentro del primer grupo podemos destacar, entre otros, las figuras del citado Gaos, Morón Arroyo y Cerezo Galán. El primero de ellos unifica la obra de Ortega en función del talante del autor, señalando una evolución interna que va del optimismo de sus primeros escritos (época ilusionada, hasta 1936, en la cual nuestro pensador ansía transformar la sustancia de España y modelarla conforme a su sueño culturalista), al Ortega atemorizado de la madurez (época en que crece su amargura y la sensación de impotencia del intelectual)¹. Morón Arroyo, en cuya obra, *El sistema de Ortega y Gasset*, no existe un solo apartado en el que analice el método de la razón vital, tampoco unifica la obra de Ortega en función del método sino en función de la identidad del autor y de la unidad de estilo, que garantiza una cierta uniformidad de tono en el pensamiento raciovitalista² y propone, al mismo tiempo, que se hagan trabajos estilísticos para ver si el léxico y el estilo se modifican de manera paralela y correlativa, con los cuatro sistemas que determina en la obra orteguiana³. Cerezo encuentra en el asunto “España” (continuada presencia del tema en sus escritos y constante preocupación por lo que ocurre en ella) el criterio válido para estructurar y organizar el

¹ “Si no por las formas, por los contenidos se distinguen dos Ortegases: el de las mocedades y de la primera época de plenitud, una veintena de años; y el de la segunda etapa de la plenitud y de la expatriación, una treintena de años. El primero es un Ortega predominantemente gozoso y optimista. El segundo, un Ortega predominantemente inquieto y hasta atemorizado”. J. Gaos, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y América Latina*. Imprenta Universitaria, México, 1957.

² “La identidad del pensador garantiza una cierta unidad de tono en toda su obra, que se sobrepone a todas las variaciones; en este sentido pueden catalogarse, como ha hecho Marías, textos de extrema juventud y de la madurez del pensador, y se percibe la unidad de estilo”. C. Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*. Alcalá, Madrid, 1968, p. 75.

³ “Ahora se podrán hacer trabajos estilísticos con un criterio de organización para ver si el léxico y estilo se modifican en consonancia con los momentos señalados; ver cómo surgen y mueren diversos términos fundamentales, etc.”. C. Morón Arroyo, op., cit., p. 443.

sistema orteguiano: “El pensamiento de Ortega evoluciona en virtud de una lógica immanente y al filo siempre del problema de España¹”.

Estos criterios unificadores –en especial los de Gaos y Morón Arroyo- han generado una equívoca y prolongada identificación entre estilo literario y método, que peligrosamente ha aproximado la obra de Ortega al ámbito de la literatura y de la retórica –a veces en el sentido peyorativo del término-, que se ha proyectado más allá de sí misma ofreciendo una errónea interpretación. Este error de planteamiento, en sus manifestaciones más extremas, se diversifica en los comentarios al modo orteguiano de hacer filosofía en multitud de referencias hechas al estilo y a los recursos literarios presentes en los escritos de Ortega, como si estos conformaran el verdadero método de la razón vital; mas no termina aquí el error, sino que, la cuestión se complica de tal manera que origina, en ocasiones, polémicas sobre la manera de unificar razón vital y razón histórica. Esto es así, pues, mientras que para unos existe la identificación entre ambas modalidades de la razón², para otros, hay una clara diferencia, ya que la razón vital constituye una metafísica, y la razón histórica un método, que consiste básicamente en narrar una historia³. La conjunción de todas estas interpretaciones es sumamente peligrosa, pues, al ser considerada la razón histórica el método sobre el que se construye el sistema de la razón vital, y ser la narración el único principio metodológico de la razón histórica admitido por Ortega⁴, el sistema raciovitalista puede ser interpretado –como de hecho lo ha sido- como pura retórica, simple palabrería literaria, que consiste en un sencillo “contar un cuento” en el que los personajes de las “narraciones” son ideas circunstanciales, cuya “mundana vida” viene acompañada de grandes adornos lingüísticos, giros, desvíos y aplazamientos constantes, pero sin una conceptualización, ordenación y sistematización coherente y precisa.

Dentro del segundo grupo, podemos encuadrar las interpretaciones dadas por los que admiten la existencia de un método específico en la obra de Ortega e intentan su determinación, si bien, ofreciendo soluciones muy diferenciadas entre sí. Así, Garagorri, tras cotejar las referencias metodológicas de Ortega con las reglas cartesianas, establece cuatro normas o reglas metódicas: “1ª) La primera... Digamos la *regla de la comunicación de las vidas*. 2ª) La segunda... Digamos la *regla de la realidad enteriza*. 3ª) La tercera... Digamos, la *regla del antes y el después*. 4ª) La cuarta... Digamos, la *regla del elenco de posibilidades*⁵”.

Julián Marías, en su descripción “la razón vital en marcha”, considera que son seis los puntos, o pasos sucesivos, establecidos por Ortega en la aproximación metódica a un tema: “1º, tomar contacto con el tema, es decir, tener presente la realidad que nos es cuestión, sin deformarla con interpretaciones previas...; 2º, referir esa realidad a la totalidad de la vida en que se da; 3º, desligarla de lo que simplemente tiene que ver con ella, para descubrir su *mismidad*...; 4º, investigar su mismidad o esencia, buscando los *requisitos* –en sentido leibniziano- que la condicionan y constituyen; pero esto obliga:

¹ P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*. Ariel, Barcelona, 1984, p. 6.

² J. Bayón, *Razón Vital y dialéctica en Ortega*. Revista de Occidente, Madrid, 1972, p. 83: “El fundamento de este carácter histórico radica en la misma idea de la razón vital. La razón vital como vida del hombre, que es histórica, es histórica. Y a su vez, todas las formas de la razón que se dan en la historia son, ante todo, eso: formas de la razón vital. La razón histórica, la razón que se da en la historia, es razón vital”.

³ G. Fernández de la Mora, *Pensamiento español 1965*. Rialp, Madrid, 1966, p. 149.

⁴ “La cosa es sencilla como ‘buenos días’. La razón histórica, que no consiste en introducir ni en deducir, sino lisamente en narrar, es la única capaz de entender las realidades humanas, porque la contextura de estas es ser histórica, es *historicidad*”. Ortega, *Una interpretación de la Historia Universal*. O.C. IX, pp. 88-89.

⁵ P. Garrori, *Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española*. Plenitud, Madrid, 1968, p. 101.

5º, a estudiar esa realidad en su *concreción*, por tanto, *circunstancialmente*, y esto implica que el *logos* utilizado sea un *casi-relato*, que la razón sea narración; ... este *logos* no es otra cosa que forma expresiva de la *razón vital*; 6º, desde esa vida en que radica la realidad en cuestión, es menester ir *dando razón* de las dimensiones de ella que antes habíamos encontrado y que nos forzaron a recurrir a esa vida en su totalidad; hay, pues, un camino de ida y vuelta; y este regreso *confirma* empíricamente la teoría abstracta de la vida que se llegó¹”

Javier Lerín Riera en “Ortega y el método”, indica los tres siguientes pasos del método orteguiano: 1º) Detectar las insuficiencias de soluciones previas. 2º) Descubrir el origen de dichas insuficiencias que, básicamente, será la falta de reflexión. 3º) Desarrollar esa reflexión que falta².

Para Orringer, que ofrece una interpretación más compleja del método de la razón vital, también son tres los momentos a través de los cuales se lleva a cabo la aplicación del mismo, e indica que, si bien en ellos está presente la razón histórica, sin embargo, manifiesta una clara dependencia de la reducción fenomenológica³. Los tres momentos, o estados, por los que discurre la aplicación del método de la razón vital son los siguientes: 1º) Yo vivo un objeto (persona, situación, cosa...) que me desorienta. 2º) Defino el factor inquietante de mi vivencia, mediante una especie de reducción fenomenológica. 3º) Narro las causas del fenómeno definido con vistas al descubrimiento de mi orientación respecto a él.

Ante esta multiplicidad de interpretaciones diferentes, nos parece que el problema sigue sin resolver, que es necesario buscar una nueva solución. Pero antes de hacer una propuesta, es conveniente adelantar que, tal vez, las confusiones y dificultades inherentes para la correcta determinación del modo orteguiano de hacer filosofía, están derivadas del hecho de ser un camino de “ida y vuelta”; o lo que es lo mismo, la dificultad estriba en que la *razón vital* se constituye con un método que conforma *una nueva manera de pensar, de percibir y de decir* específicos, en una unidad indisoluble y dialéctica, según el hacerse progresivo que constituye el devenir biográfico, histórico y vital del pensamiento circunstancial de Ortega.

Esta unidad interna existente en el sistema raciovitalista, entre método, contenido y expresión, es la que dificulta en gran manera la determinación del método raciovitalista. Por ello es necesario utilizar lo dicho por Ortega en sus escritos, ajustarnos a sus referencias metodológicas, para después hacer abstracción de los elementos a los que hace referencia y con los que conforma su personal metodología, para derivar de todo ello los efectos que genera en sus sistema.

III. Sobre el Método en Ortega.

Si las páginas anteriores han podido servir para ver el carácter problemático que tiene la precisa determinación del modo orteguiano de hacer filosofía, en este apartado, vamos a entresacar algunas referencias hechas por Ortega a otros modos de hacer filosofía, pues, a través de ellas, podremos aproximarnos a su determinación, si bien no dejándonos seducir por las duras críticas que hace de algunos de ellos (sobre todo en lo que se refiere al método dialéctico y a la fenomenología).

¹ J. Marías, *Obras*. (V). Revista de Occidente, Madrid, 1960, p.375 y ss.

² J. Lerín Riera, “Ortega y el método”, en J. San Martín, *Ortega y la Fenomenología*. UNED, Madrid, 1992.

³ “En rigor, en cuanto método, la razón vital dependen más de la reducción fenomenológica que de la razón histórica, aunque esta sí está presente”. N. R. Orringer, “Reducción fenomenológica y razón vital”, en J. San Martín. UNED, Madrid, 1992.

III.1. Crítica a la teoría deductiva.

La obra donde con más amplitud trata Ortega la cuestión del método es, sin duda *La idea de principio en Leibniz*, que completa su título original con la olvidada segunda parte, que es la que más se ajusta a su contenido: *La evolución de la teoría deductiva*. En esta obra, con la premeditada intención de determinar las insuficiencias y limitaciones de la deducción como modo de pensar exacta y riguroso, utilizando a Leibniz como telón de fondo, Ortega organiza su discurso encaminado a ejecutar (en el sentido más riguroso del término) el método deductivo, desde su fundamentación en Aristóteles, hasta su culminación en Descartes. Para lo primero, Ortega analiza los principios sobre los que Aristóteles fundamenta la teoría deductiva e indica los errores básicos contenidos en ella: 1) Unificación equívoca y arbitraria de dos modos de verdad –como prueba y como evidencia-, fundamentada en una excesiva confianza aristotélica en los sentidos, que desemboca en la identificación entre Pensar y Conocer, que son dos modos de pensar diferentes. 2) Necesidad de recurrir a los que Ortega llama el “principio de los principios”, o “el principio de posibilidad del Conocimiento” para fundamentar su teoría deductiva, ya que al no poseer el ser humano ninguna facultad por medio de la cual pueda aprehender los primeros principios “tiene que haber verdades improbadas o improbables, porque de otro modo sería imposible la ciencia, esto es la prueba”. Por estos motivos, Ortega considera que la solución aristotélica es constitutivamente contradictoria, al mismo tiempo que una vulgarización de la dialéctica platónica, transformada en un modo de pensar empírico y sensual que coincide con el modo de pensar popular¹.

Contra este modo de pensar, dice Ortega, se rebeló Renato Descartes, pero aunque considera que la solución de Descartes elimina la contradicción interna del sistema aristotélico, tampoco le satisface, ya que al quedar mediatizada la verdad del Ser por las conveniencias del Pensar, y llamarse Verdad a la verdad del Pensar, se pone entre paréntesis uno de los extremos de la contradicción –la verdad como evidencia o verdad material-, con lo que se origina la moderna reclusión en la cárcel de la razón, que es radicalizada en autores posteriores –sobre todo sus maestros neokantianos al eliminar los últimos residuos empiristas presentes en la metafísica de Kant), convirtiendo al entendimiento en el gran legislador de la Naturaleza.

III.2. Crítica a la Dialéctica.

Si al hacer la crítica a la teoría deductiva, parece que Ortega defiende la Dialéctica platónica como el modo de pensar científico, lógico y riguroso, frente al modo de pensar sensual, empírico e “idiótico” de Aristóteles, sin embargo, también dice que el método platónico tiene sus limitaciones, ya que es, a su vez, un modo de pensar y un modo de discutir, es decir *logomaquia*. Por ello, aunque Ortega reconoce que tiene la estructura formal que corresponde a un modo de pensar riguroso y exacto, al no admitir que las diferentes “opiniones” presentes en el discurso platónico tengan validez científica y que se las pueda considerar “verdades”, no sólo rechaza la pretendida aspiración de verdad

¹ “Su obra propiamente filosófica fue una vulgarización de la Dialéctica platónica al alcance del hombre cualquiera que transforma el método riguroso, exacto, y por lo mismo paradójico, impopular, de Platón en el ‘modo de pensar’ cosista, comunista, empírico, sensual e ‘idiótico’ que hemos visto”. Ortega, *La idea de principio en Leibniz*. O.C. VIII, p. 228.

universal, presente en las conclusiones, sino también la validez científica del método, al que finaliza calificando como unas maravillosas “ganas de hablar”¹.

Tampoco la dialéctica hegeliana tiene mejor suerte que la platónica. Así, en “Idea del Teatro”, la califica de *miserable*, pues, en ella, “el movimiento del concepto procede mecánicamente de contradicción en contradicción, es decir, va movido el pensar por un *ciego* formalismo lógico²”. Pero no permitamos que este duro calificativo nos engañe, así como tampoco el que Ortega diga que no hemos de pensar en la dialéctica de Hegel cuando habla de su serie dialéctica, o *pensar dialéctico*, en “Idea del Teatro” o en *Origen y epílogo de la filosofía*, ya que Ortega mantiene algunos de los principios que conforman este método, al mismo tiempo que rechaza otros. Como veremos más adelante, la gran diferencia existente entre ambos modos de pensar radica, pues, en que la serie sintética propuesta por Ortega, a diferencia de la hegeliana, no está guiada por un ciego formalismo lógico a través del cual se lleva a cabo el despliegue y objetivación progresiva de la realidad única y universal que Hegel denomina “Espíritu”, sino por una *dialéctica real* en la cual la *realidad* es la que va empujando las vivencias concretas y obligando al pensamiento a coincidir con ellas.

III.3. Crítica al método fenomenológico.

En “Sobre el concepto de sensación” podemos encontrar las primeras referencias hechas por Ortega al método propuesto por la fenomenología de Husserl, dejando constancia de las limitaciones que detecta en este nuevo “modo de pensar”. En este ensayo, al informar sobre la consistencia del novedoso método propuesto por Husserl (método riguroso mediante el cual se describen los contenidos *puros* de la conciencia: lo que “aparece” tal y como aparece, sin intentar buscarle algún tipo de explicación causal), también reflexiona sobre su peligrosa proximidad al idealismo y avisa del error que conlleva la radicalización de dicha metodología, ya que supone el abandono de la primera realidad natural de la conciencia, y de su valor ejecutivo, a favor de una problemática y no clara actitud reflexiva.

El análisis de estas cuestiones y su posterior toma de posición respecto a ellas, es lo que llevó a Ortega a seguir un camino “algo” diferente al de su maestro Husserl. Así, en “Ensayo de estética a manera de prólogo”, Ortega termina estableciendo la primariedad del *yo ejecutivo* (estado activo y pasivo, a la vez, de las vivencias inmediatas que se desarrolla en el nivel de la sensibilidad emocional), sobre cualquier otra imagen conceptual o representativa del objeto. Dicha primariedad es debida, según Ortega, a que en un primer momento todo objeto es *sentido* por un determinado sujeto que reacciona emocionalmente, y sobre él, después, se construyen las metáforas representativas de la intimidad del ser: obra de arte o concepto. Pero es en *Investigaciones Psicológicas* donde Ortega culmina este proceso de separación, ya que al analizar la consistencia del “fenómeno conciencia” desde la concepción del Espíritu de Scheler (pura actualidad intencional o el darse cuenta de algo), rechaza la reflexividad inmediata de la conciencia en la percepción, organizando el proceso cognitivo según una ordenación en la que están presentes Kant, Nietzsche, Husserl y Scheler³.

Este distanciamiento de los planteamientos de Husserl lleva consigo, desde el momento mismo en que informa sobre la consistencia del método, la conversación del

¹ Ortega, op. cit., p. 236.

² Ortega, “Idea del Teatro”. O. C. VII, p. 453.

³ Sobre esta cuestión ver “La intuición en el pensamiento de Ortega” por J. González-Sandoval Buedo, *Contrastes*, I, 1996, pp. 125-149.

carácter descriptivo de los fenómenos –lo que aparece en cuanto que aparece- sin buscarle ningún tipo de explicación causal, así como la admisión de las dos actitudes de la conciencia natural y reflexiva-, adjudicando prioridad a la ejecutividad natural y primaria, al mismo tiempo que la reflexiva es puesta entre paréntesis.

IV. El Método de la Razón Vital como camino de ida y vuelta.

El método de la razón vital pone de manifiesto el afán de síntesis de nuestro pensador así como sus deseos de encontrar un método en el que se encontraran unificadas todas las manifestaciones del espíritu y del alma humanos. Esta unificación entre teoría y práctica, sentir, pensar y decir, presentes en el pensamiento de Ortega, hacen que debamos considerar su “modo de Pensar” como un método de ida y vuelta, que se conforma como un modo de percibir y pensar la realidad, en el camino de ida, y un modo de decirla, en el camino de vuelta.

Tal vez esta doble dimensión presente en su peculiar modo de hacer filosofía, pueda recordarnos la doble función de la dialéctica (ascendente y descendente) expuesta por Platón en el conocido mito de la caverna, según el cual, el prisionero que tras múltiples penalidades y sufrimientos consigue escapar del reino de las sombras, de la ignorancia, debe volver con sus antiguos compañeros de cautiverio para comunicarles la consistencia de la “auténtica realidad”. Sin embargo, aunque existan semejanzas, también están presentes notables diferencias; así, en el caso que nos ocupa, el camino ascendente (camino de ida) no consiste en el ascenso del alma desde la cárcel del cuerpo hasta alcanzar el liberador reino de las “ideas”, sino que está constituido por el conjunto de actos, o momentos, a través de los cuales obtenemos todo nuestro “saber” sobre “lo que hay” en y desde nuestras circunstancias personales e históricas, y el camino descendente (el camino de vuelta) lo conforma el conjunto de recursos literarios lingüísticos, que en su afán regeneracionista son utilizados por Ortega para comunicar a sus lectores u oyentes las diferentes y progresivas “interpretaciones” de lo real, que constituyen su personal sistema de filosofía.

Este nuevo modo de Pensar asumido por Ortega es categorizado de diferentes maneras en sus obras: en *¿Qué es el conocimiento?* Lo determina como “implicación sintética o complicación”, en *Origen y epílogo de la filosofía* como *serie dialéctica* y en “Idea del Teatro” como *pensar dialéctico*, y que, según el Ortega de *Investigaciones Psicológicas*, es el modo genérico de proceder el espíritu del hombre desde el inicio mismo de su quehacer vital en el mundo y el que todos los seres humanos y otras las ciencias han utilizado sin ser conscientes de ello.

IV.1. El Método de la Razón Vital como Pensar dialéctico en el camino de ida.

A pesar de los duros calificativos que hemos visto, Ortega concede tanto a la dialéctica platónica como a la hegeliana y que, en *Origen y epílogo de la filosofía*, advierte, no hemos de pensar en la dialéctica hegeliana cuando habla de “serie dialéctica”, y también que abandonó el método fenomenológico en el momento mismo de recibirlo, no debemos permitir que nos seduzcan sus palabras, sobre todo si queremos determinar su peculiar modo de pensar, pues, como inmediatamente veremos, el método orteguiano de hacer filosofía, en su camino de ida, aunque no es idéntico a ninguno de ellos, resulta de la *superación* de ambos (entendida en sentido hegeliano en que lo anterior es parcialmente conservado) y mantiene elementos de uno y de otro.

Según Ortega, en *Origen y epílogo de la filosofía*, una serie dialéctica, o *pensar dialéctico*, se constituye como una serie de pensamientos en la que no podemos

detenernos, pues cada uno de ellos implica o complica pensar el siguiente, sea cual sea el origen del primer pensamiento que inicia la serie: orden de percibir u orden del pensar; es por ello que toda serie dialéctica es una serie necesariamente abierta, en la que no es que *podamos* pensar el nuevo concepto, sino que *tenemos* que yuxtaponer uno nuevo al anterior, arrastrados por las exigencias que la vida impone al espíritu del hombre. Este *pensar dialéctico* es el hecho mismo de la condición humana que como Sísifo, tiene la inevitable obligación de “seguir pensando”, al encontrarse en cada momento de su vida en una situación en la que, por un lado, no ha pensado nada por completo y, por otro, necesita integrar lo nuevo conocido con lo pensado con anterioridad, so pena de sentirse perdido en cada una de las nuevas situaciones en que la vida le sitúa, tanto en el terreno mediato especulativo, como en el inmediato práctico.

Este genuino método en que consiste el modo de *pensar dialéctico* propuesto y utilizado por Ortega, es el resultado de la integración de dos series sintéticas diferentes, fenomenológica y dialéctica, que aunque son ejemplificadas de manera diferente y separadas en *Origen y epílogo de la filosofía*, después son unificadas según una única secuencia ordenada. Al orden inmediato del percibir corresponden los cuatro sucesivos momentos a través de los cuales se completa el proceso de percibir una naranja, del orden mediato del pensar es la serie de cuatro pensamientos que se dispara en nosotros después de haber leído una Historia de la Filosofía.

Ambas series son unificadas por Ortega según la siguiente secuencia: “Toda ‘cosa’ se presenta bajo un primer aspecto que nos lleva a un segundo, este a otro y así sucesivamente. Porque la ‘cosa’ es ‘en realidad’ la suma integral de sus aspectos. Por lo tanto, lo que hemos hecho ha sido: 1º. *Pararnos* ante cada *aspecto* y tomar de él una *vista*. 2º. *Seguir* pensando o pasar a otro aspecto contiguo. 3º. No *abandonar*, o *conservar* los aspectos ya ‘vistos’ manteniéndolos presentes. 4º. *Integrarlos* en una vista suficientemente ‘total’ para el tema que en cada caso nos ocupa. ‘Pararse’, ‘Seguir’, ‘Conservar’, ‘Integrar’ son pues, las cuatro acciones que el pensar dialéctico ejecuta. A cada una de estas acciones corresponde un *estado* de nuestra investigación o proceso de comprensión o pensamiento¹”.

Sobre estas cuatro acciones, momentos o estados en los que la realidad (objetiva o conceptual) es la que se impone, reclama ser vista y tira de nosotros haciéndonos girar en torno a ella, es donde Ortega aprieta los tornillos al método dialéctico y al fenomenológico, introduciendo los siguientes cambios sustanciales en ellos.

En el primer momento, *parar* (que es el único momento estático de todo el proceso), se hace patente la figura del *yo ejecutivo* como presencia inmediata de una “cosa” (o un estado de “cosas”) que afecta su sensibilidad emotiva o circunstancial. Aquí Ortega hace la *descripción* de una cara, una vista, un hecho, una teoría... que le afecta vital y circunstancialmente; después determina tal asunto como problemático, en cuanto que los contenidos de la ciencia en ese momento (recogidos en las teorías de sus máximos representantes a las que hace referencia de manera esquemática) ofrecen soluciones contradictorias.

En el segundo momento, *seguir*, la situación se moviliza y se transforma en algo dinámico, dialéctico y vivo. En el orden del pensar es desarrollado según una confrontación dialéctica (tesis-antítesis) en la que se detectan los errores de cada una de las soluciones aducidas, que hacen ver la necesidad de buscar una nueva solución, una nueva interpretación, por considerar las anteriores insuficientes aunque parcialmente correctas; en el orden del percibir se constituye como un proceso de vivificación que se hace efectivo, bien mediante el movimiento del sujeto alrededor del objeto para ir

¹ Ortega, *Origen y epílogo de la filosofía*. O. C. IX, pp. 374-375.

viendo sucesivas vistas, o bien el sujeto se transforma en el *espectador* y la realidad fluye ante él, para que así vaya describiendo las *vistas* que ésta le ofrece.

En el tercer momento, *conservar*, a partir de la confrontación dialéctica efectuada, Ortega rechaza los elementos que considera erróneos, e indica aquellos que considera válidos, para con ellos, y desde las soluciones previas, o el nivel del pensamiento del autor, elaborar una nueva explicación en la que ambos resultan sintetizados y el problema resuelto, en ese momento.

En el cuarto estado, *integrar*, los elementos “salvados” son unificados según una nueva visión del tema, por medio de la cual Ortega ofrece una nueva orientación y un nuevo sentido en su vida, que será provisional y dispuesta para una nueva confrontación dialéctica, consecuencia de una nueva información, una nueva vista, un nuevo elemento por integrar o un nuevo descubrimiento de algún científico considerado relevante.

Esta serie sintética puede ser aplicada a cualquier asunto teórico o práctico, desplegándose, según la estructura interna de la dialéctica hegeliana, como el conjunto de pensamientos a través de los cuales el espíritu del hombre sale de la duda en que le sumerge toda situación problemática –de la vida o de la ciencia-, orientándolo según una nueva convicción personal, por medio de la cual se siente orientado de nuevo en ese momento de la vida.

Sin embargo, y aunque la estructura interna de la serie sintética orteguiana y la serie dialéctica de Hegel coinciden, no hemos de pensar que esta serie sintética es copia de la dialéctica hegeliana, sino que, como ya hemos visto, la gran diferencia existente entre ambos tipos de series radica en que la serie sintética propuesta por Ortega, al contrario que la hegeliana, no está guiada por un ciego formalismo lógico, sino por una dialéctica en la que es la *realidad* la que empuja las vivencias concretas de cada ser humano, obligando al pensamiento a coincidir con ellas.

Y no sólo es la dialéctica hegeliana la que resulta asimilada en esta serie, sino que también está presente la dialéctica platónica, si bien “superada”, pues, a pesar de la gran admiración que Ortega manifiesta por la dialéctica platónica ya que posee la estructura formal adecuada –relación interna entre ideas-, sin embargo, al considerarla como “el reino de la inducción, es decir, de la experiencia y la analogía¹”, y que el carácter de verdad de las diferentes “opiniones” no tienen validez científica, rechaza la pretendida aspiración de verdad universal de las conclusiones y, por tanto, la validez científica del método.

Por ello, la serie dialéctica que propone Ortega, como método propio de la filosofía, en particular y de la ciencia, en general, difiere de la dialéctica platónica en dos aspectos fundamentales: por un lado, en la utópica pretensión de alcanzar verdades definitivas en cada una de las conclusiones a las que se llega en las diferentes series dialécticas; por otro, considerar que los “principios” en los que fundamenta cada una de las series deben estar firmemente constituidos, admitidos y contrastados por la colectividad de los considerados “entendidos” o la de un “sabio”, que desempeña la función de autoridad en una colectividad de científicos, y no por la “opinión” de las gentes, que son proposiciones plausibles derivadas de experiencias particulares.

De la conjunción de ambos métodos dialécticos –platónico y hegeliano-, es como construye Ortega su modo de proceder, cuando organiza sus peleas dialécticas con los autores de las teorías vigentes en el mundo de la ciencia, expuestas en la totalidad de su obra: cursos universitarios, artículos, conferencias... y en la soledad de su espíritu.

No obstante, este modo de proceder dialogante y abierto del mundo, también se encuentra *superado* en los escritos de la última década de su vida, ya que en ellos

¹ Ortega, *La idea de principio en Leibniz*. O.C. VIII, p. 174.

vuelve a los clásicos (Aristóteles y Platón), con lo que resulta que también el método de Ortega finaliza siendo parcialmente aporético (un método de solitarios según lo define Ortega), sobre todo en *La idea de principio en Leibniz* que se pelea con el mismo Aristóteles, o en el *Comentario al “Banquete” de Platón*, aunque en ellos sigan presentes las teorías más actuales de cada uno de los temas tratados.

IV.2 El M.R.V. como camino de vuelta.

Pero el M.R.V. no sólo es un camino de ida, sino que también se constituye como un método expositivo, un modo de expresar las *interpretaciones* o “visiones” obtenidas según el *pensar dialéctico* indicado. En este camino de vuelta, los cuatro momentos vienen acompañados por una serie de recursos que constituyen lo más característico del modo de decir de Ortega, de su estilo literario, y cuya consistencia no queda restringida a los indicados por sus analistas, sino que también pueden ser entendidos como claves fundamentales para analizar y comprender, tanto el contenido y los principios del sistema raciovitalista, como las preocupaciones regeneracionistas y estéticas de Ortega.

En el primer estado (*parar*), que es donde hace la presentación temática, los recursos literarios más utilizados son el lirismo, la circunstancialización y la sinestesia (llamada a varios sentidos a la vez). La presencia de estos recursos imprime al discurso orteguiano un claro y sugerente sabor hedonista, personal e íntimo.

En el segundo estado, en el que la *descripción* de las sucesivas vistas sobre los asuntos tratados son transformados en *narraciones*, biografías o análisis etimológicos (movimientos internos de las palabras), se mantienen los recursos estilísticos anteriores (con lo cual también se mantiene su carácter lírico, sensual y circunstancial), y se añaden la paradoja, la ironía, los desvíos y el dramatismo interno del proceso dialéctico, junto a la promesa de alcanzar al final una nueva, esperada y deseada solución.

En el tercer estado, al que podemos considerar como el momento de la seducción, magistralmente Ortega dirige la atención del lector destacando aquellos aspectos o vistas que considera acertados, de la realidad vista o de las más recientes teorías científicas, y elimina y desacredita los aspectos considerados como errores. Este destacar y eliminar aspectos parciales prepara y predispone al lector, o al oyente, (al que parece se ha hecho participar en el proceso, mediante la interiorización conseguida a través de la utilización de los recursos estilísticos indicados en los primeros momentos), para que la conclusión final sea considerada como “evidente” o una “verdad de Perogrullo”. En este apartado se mantienen los recursos anteriores, aunque, a veces, para atraer todavía más la atención del lector y empujarle a tomar posición respecto al tema, utiliza la ironía y la paradoja como armas para irritar, que es otro modo de seducir.

En el cuarto momento, al ser cada conclusión un eslabón de una serie dialéctica siempre en disposición de una próxima confrontación dialéctica, el dramatismo y la seguridad en el decir se hace patente en todos los escritos de Ortega. Esta accidentalidad y provisionalidad de las conclusiones, de la que Ortega era consciente a partir de 1913, nos da la clave de por qué Ortega sólo hace una rectificación a sus primeros escritos, pues la aplicación estricta de este modo de Pensar lleva consigo la reestructuración parcial de su contenido en una nueva, y siempre inevitable, superación y síntesis.

IV.3. Ejemplo de aplicación del M.R.V.

Manifestación expresa de este pensar dialéctico es su obra *Idea del Teatro*, ya que sus páginas pretenden ser un ejemplo directo de desarrollo de este modo de pensar en el

que vienen unificadas las dos series sintéticas –dialéctica y fenomenológica-, al mismo tiempo que promete su total desarrollo en un nuevo libro próximo a publicarse: “Partiendo, pues, de este esquema arquitectónico del Teatro de Doña María, vamos a ver si hacemos marchar nuestros pensamientos en riguroso itinerario dialéctico. ‘Pensar dialécticamente’ quiere decir que cada paso mental que damos nos obliga a dar otro paso determinado, porque lo visto por nosotros en el primero de la realidad que nos ocupa nos descubre, queramos o no, otro nuevo lado o componente de ella que antes no habíamos advertido. Es, pues, la cosa misma, la realidad misma Teatro quien va a guiar nuestros pasos mentales, quien va a ser nuestro lazarrillo. Aprovechando este tema, que nos parece filosófico, quiero dar un ejemplo del más vigoroso método dialéctico –y a la vez fenomenológico- a los jóvenes intelectuales de Lisboa¹”.

Aquí, después de una breve introducción, y a partir de la visión directa del plano de un teatro, Ortega despliega toda una serie de pensamientos que van surgiendo dialécticamente como empujados por la realidad presente (ejecutiva) de los diferentes elementos que constituyen un teatro, que son vistos de manera progresiva, para intentar dar respuesta a la pregunta inicial planteada en Lisboa: “¿Qué es la cosa teatro?”. La secuencia de dichos pensamientos es una serie dialéctica, inacabada e inacabable, ajustada a un esquema estructurado de la siguiente manera: 1º. Visualizar diferentes “caras” (aspectos o elementos de un teatro) de manera ordenada y progresiva; 2º. Unificación de las “caras” vistas en una visión globalizadora; 3º. Visualización de nuevas “caras”; 4º. Nueva integración; 5º. Nuevas visualizaciones..., todo ello salpicado de anécdotas y recursos literarios muy seductores.

El itinerario dialéctico consistente en la visualización de las diferentes “caras” desarrollado en esta obra es como sigue:

- 1º) Descripción del exterior del edificio.
- 2º) Descripción del interior del edificio.
- 3º) Función de la estructura y de los elementos.
- 4º) Función del escenario.
- 5º) Significados del término “teatro”.
- 6º) El teatro, mundo imaginario donde se hacen trasfiguraciones. El escenario y el actor como metáfora corporizada: la metáfora visible.
- 7º) ¿Qué es metáfora? La metáfora del teatro.
- 8º) Situaciones y momentos anecdóticos del teatro.
- 9º) Relación entre el escenario (mundo real, fantasmagórico, mágico) y el público (mundo real).
- 10º) Crítica a algunas posiciones de otros intelectuales.
- 11º) Sobre otros espectáculos (similitudes y diferencias).
- 12º) Diferenciar actor (ser farsante) y espectador (somos farseados)
- 13º) La farsa como algo sustancial con la vida humana.
- 14º) La vida humana como un hacerse.
- 15º) El otro mundo como farsa y broma.
- 16º) La técnica y el arte como juego.
- 17º) Diferentes juegos.
- 18º) El teatro como bella arte; juego, farsa y broma, participación de un mundo que no existe; Ultramundo, Ultravida.
- 19º) Prehistoria del teatro.

El tema queda abierto y siguen dos anejos: I. “Máscaras”, II “O Século”.

¹ Ortega, “Idea del Teatro”. O.C., VII, p. 453.

También en la estructura de sus obras podemos detectar la utilización de este modo de pensar, sobre todo en sus escritos elaborados después de su primera permanencia en Alemania. Así “Renán” constituye una manifestación inicial, aún insegura, de este método, al mismo tiempo que viene acompañada de una insuficiente delimitación de los términos que utiliza. Le siguen un grupo de artículos escritos a partir de 1910 –“Adán en el paraíso”, “Arte de este mundo y del otro”, “Tres cuadros del vino”...- a través de los cuales, y tomando como esquema básico la estructura interna de la dialéctica hegeliana, aunque sin delimitar claramente los diferentes momentos de la serie, Ortega manifiesta su disconformidad con las enseñanzas de sus maestros neokantianos y, dubitativamente, comienza a organizar, tanto a nivel formal como conceptual, un pensamiento que comienza a ser original. Después viene la trilogía de ensayos escritos en 1913 –“Para un diccionario filosófico”, “Sensación, construcción, intuición”, “Sobre el concepto de sensación”-, que ya constituyen series dialécticas bien definidas, a través de las cuales Ortega manifiesta el nivel de asimilación alcanzado tanto del método, como del pensamiento de Husserl, que le sirven para reafirmarse en sus presupuestos anteriores y escapar de la cárcel de la razón y salir al mundo de la vida¹. La integración alcanzada en estos últimos años, tanto del método como del contenido, hace que el espíritu rebelde de Ortega comience a afianzarse en sus conclusiones y, de manera progresiva, ir alejándose de su nunca estricto escolasticismo neokantiano, dando lugar a un grupo de obras – *Meditaciones del Quijote*, *Investigaciones Psicológicas* y “Ensayo de estética a manera de prólogo”- en las que Ortega alcanza la mayoría de edad filosófica, ya que en ellas termina de perfilar su nueva metodología, así como los principios básicos sobre los que construye su personal sistema, según los sucesivos enfrentamientos dialécticos llevados a cabo en la totalidad de los escritos hasta ese momento.

IV. Efectos del M.R.V.

Por último, a modo de conclusión, vamos a indicar algunos de los efectos más importantes que esta “peculiar” metodología tiene en el sistema raciovitalista, tanto a nivel formal como de contenido. Efectos que, como veremos, permiten mirar la obra de Ortega desde una perspectiva nueva, pero mucho más ajustada a su contenido y estructura.

Carácter polémico: El carácter polémico detectado en las obras de Ortega está ocasionado por el segundo momento de la serie dialéctica. En este estado, y debido a la confrontación dialéctica que se despliega, siempre es necesario un adversario (a veces no reconocido), que hace imposible la continuidad de la serie. La aplicación radicalizada de esta dinámica metodológica, puede llevar a transformar toda actividad humana en una actividad lúdica, en mero juego intelectual y retórico; por ello, en algunos momentos de su obra Ortega afirma que la función del filósofo es “oponerse y seducir”.

Ocasionalismo de los conceptos: Si somos partidarios de la concepción de que el significado de los términos que aparecen en un sistema de filosofía debe permanecer invariable, seguro que nos llevaremos alguna sorpresa si intentamos analizar alguno de ellos a lo largo de la obra de Ortega, pues, por exigencias del método utilizado, en los

¹ Cerezo, al referirse al ensayo “Sensación, construcción, intuición”, dice: “Se trata de una presentación crítico/progresiva, casi de una serie dialéctica, en el sentido orteguiano en el que cada paso remite al otro, por el que es superado, y en el último se recupera con plenitud lo que se habían sentido en el primero”. P. Cerezo, *La voluntad de aventura*. Ariel, Barcelona, 1984, p. 205.

escritos que conforman el sistema raciovitalista, este supuesto no se cumple, por ser imposible su cumplimiento.

En la obra de Ortega, aunque los términos utilizados son los mismos en cada uno de sus escritos, sin embargo su significado no es único, sino que es biográfico, ocasional. Este “ocasionalismo” de los conceptos lo reconoce Ortega cuando dice que “los conceptos raciovitales son de tipo ocasional¹”, y resultan de la síntesis del yo y de las circunstancias en cada momento de la biografía del autor. Por ello, los conceptos raciovitalistas, son *salvaciones* circunstanciales y ocasionales, que pueden ser considerados parcialmente equívocas si se las separa de la situación vital, del momento biográfico, de la que surgen, pero también parcialmente acertadas, si se tiene en cuenta otro momento del decir de Ortega.

Este rasgo ocasionalista de los conceptos orteguianos ha sido muy poco estudiado por sus comentaristas, aunque puede hacerse evidente si hacemos un seguimiento de alguno de los conceptos básicos del sistema raciovitalista, ya que nos encontraremos que el mismo término designa “realidades” siempre algo diferentes, según el autor que en ese momento esté intentando *asimilar*².

Carácter dual: El segundo momento de la serie (enfrentamiento dialéctico entre posiciones contradictorias) ha originado uno de los efectos más evidentes y estudiado en la obra de Ortega: la existencia de dualismos.

Este factor dualista ha permitido, por un lado, a Morón Arroyo hacer el análisis de *Meditaciones del Quijote* y *¿Qué es el conocimiento?*, siguiendo la lista correlativa de pares de elementos que se van contraponiendo de manera diferente, y de otro, a multitud de comentaristas, indicar la presencia de dilemas en sus escritos: Gaos detecta una dualidad entre sensualismo y apriorismo en *La idea de principio en Leibniz*; Rodríguez Huéscar entre el ser construido y el ser primario de las cosas; Acero dos formas de conocimiento; Pérez Fustegueras dos formas de conocimiento, dos tipos de realidad y dos tipos de verdad....

También esta organización metodológica dualista, acompañada de la idea de síntesis entendida como *superación* en sentido hegeliano, en el que lo anterior no es negado en su totalidad, sino parcialmente conservado, es lo que ha permitido interpretar y catalogar el pensamiento de Ortega con las más diversas y extremas determinaciones: Molinuevo, de idealismo; Bayón, de materialismo; Velarde Mayol, de objetivismo; García Baró, Moreno Márquez, y Montero Moliner, de individualismo radical; Hübner, de radicación social; Cerezo, de empirismo de nuevo cuño... y, todo ello, sin considerar las polémicas entre si los escritos de Ortega son estrictamente filosóficos o hay que incluirlos dentro del campo de la literatura o el periodismo sensacionalista.

Necesidad de estar a la altura de los tiempos: El que Ortega admitiera como “opiniones” válidas para establecer la serie dialéctica de las teorías más actuales, personificadas en un “maestro” admitido y reconocido por la colectividad de científicos, le obliga a estar “a la altura de los tiempos”, o como algunos comentaristas dicen, “estar en la cresta de la ola”, para alcanzar el nivel de la época en la que vive y no quedarse anclado en el pretérito. La necesidad de superar a los clásicos y la preocupación de Ortega de estar al día de todos los descubrimientos tienen la misma raíz: el no quedarse parado en un punto de la serie y evitar, según sus propias palabras que le den “jaque mate”.

La narración como recurso del M.R.V.: desde esta perspectiva, la narración, considerada por algunos de sus comentaristas como el único precepto de la *razón*

¹ Ortega, *¿Qué es conocimiento?*. Alianza, Madrid, 1984, p. 15.

² Como ejemplo práctico consultar José González-Sandoval Buedo, “La intuición como percepción del prójimo”, *El Basilisco*, 21, 1996, pp. 54-56.

histórica, se convierte en el recurso necesario del sistema raciovitalista, en un doble sentido: en la descripción de la realidad y en el despliegue del propio vivir, cuya consistencia es su ir haciéndose, es decir, su *historicidad*. De esta manera, se unifican razón vital y razón histórica en un todo dinámico, en el que las descripciones se vivifican, se circunstancializan y se transforman en narraciones, en biografías, y la realidad, al igual que el sistema de Ortega, se va constituyendo como un organismo vivo íntimamente conexionado.

El ensayo como género literario: El que Ortega eligiera el ensayo como género literario no puede ser interpretado como algo accidental, un simple recurso literario, o falta de sistematismo, sino que lleva implícito una manera de pensar, según la cual, las verdades eternas y los sistemas cerrados que tengan pretensiones de universalidad, son considerados inaccesibles, utópicos y ucrónicos. Por ello, al referirnos al ensayo de Ortega, no hemos de traducirlo como “prueba”, ni destacar el carácter egocéntrico del mismo, no como el modo más libre y licencioso de decir “lo que hay”, o lo que piensa el autor, sin atenerse ni obligarse; sino que el ensayo orteguiano debe ser entendido según la definición dada por Musil en *El hombre sin atributos*: “La forma definitiva e inmutable que la vida interior de una persona da a un pensamiento categórico. Nada le es tan extraño como la irresponsabilidad y la mediocridad de las ocurrencias llamadas ‘subjetividad’. Pero tampoco verdadero o falso, prudente o imprudente son conceptos aplicables a tales pensamientos protegidos en leyes no menos severas por aparecer suaves e inefables¹”.

El ensayo orteguiano, por tanto es la forma definitiva e inmutable que Ortega da a sus interpretaciones sobre lo que “hay”, en cada momento de su vida; no es ocurrencia de un momento, sino lo que profundamente piensa en cada instante vital, pero que, al mismo tiempo, se convierte en pretexto del siguiente pensamiento. De esta manera, lo manifiesto se transforma en símbolo de algo profundamente sentido, algo que, tal vez, nunca llegará a realizarse pero que debe ser rectificado como consecuencia de la obra inédita, de la existencia que queda por vivir.

También, por ello, debemos interpretar que la vida y obra de Ortega, como la de todo ensayista auténtico (como Musil los llama: “maestros de la vida interior”), además de llevar implícito todo un sistema de filosofía tiene “su reino entre la religión y la ciencia, entre ejemplo y doctrina, entre el amor *intelectualis* y la poesía; son santos con y sin religión, y a veces también hombres enredados en una aventura²”.

Sistema abierto: El uso del ensayo da lugar a una forma abierta de organización y origina una actitud intelectual y existencial que, si bien dispensa de un sistematismo formal definitivo, obliga a pensar de manera sistemática en cada momento. La coherencia la da el autor en su intimidad personal, ya que es él mismo, su vida, su individualidad, pensamientos y convicciones, la materia de sus escritos. Por ello, la forma y estructura del sistema orteguiano ni puede ni debe compararse con la de aquellos sistemas filosóficos considerados modélicos (Spinoza, Kant, Hegel...), contruidos en forma arquitectónica, o con la precisión de la maquinaria de un reloj y las aristas finamente pulimentadas como los diamantes, sino que, como consecuencia de su metodología, las proposiciones que constituyen el sistema de Ortega hacen imposible la construcción de un sistema cerrado y, por tanto, entender el suyo en dichos términos.

Desde esta nueva perspectiva, la obra de Ortega debe entenderse como un sistema *necesariamente abierto*, tanto diacrónica como sincrónicamente. Sincrónicamente, abierto a los dilemas diversos, que son integrados desde la unidad de su conciencia; diacrónicamente, se constituye como asimilación y pulimento de los más diversos

¹ R. Musil, *El hombre sin atributos*. Seix Barral, Barcelona, 1973, tomo I, p. 309.

² R. Musil, op. cit., p. 309.

autores: en un primer momento, Nietzsche; después, Kant, Hegel, Leibniz, Descartes... a través de sus maestros Cohen y Nartop, para continuar integrando, de manera paulatina, Husserl, Scheler, Simmel, Bergson, Heidegger..., que irán generando su obra como progresiva objetivación de su espíritu personal, en ese proceso dialéctico que constituye su pensamiento en íntima conexión con su biografía.

Por ello, el sistema de Ortega tiene que ser considerado como un único sistema, si bien abierto, progresivo, cambiante como la vida. Quien mejor ha recogido estos rasgos ha sido María Zambrano, quien, siguiendo la analogía con una melodía Ortega hacía de su obra, la compara con una sinfonía y establece tres movimientos en el “progresivo integrarse de la filosofía de Ortega¹”.

Sin embargo, y por similitudes, ya que en su sistema es imposible bañarse dos veces en las mismas aguas, considero más correcto utilizar la metáfora de un río que tras el débil caudal constituido por la fuente donde nace, paulatinamente se va enriqueciendo por la aportación de otras aguas, venidas de una y otra vertiente, y su dual cauce progresa y se conforma a lo largo de los tres niveles de su curso: curso alto, torrencial, polémico y tormentoso; curso medio, más pausado aunque las aguas todavía conservan parte de su fuerza erosiva; curso bajo, el cauce se ensancha y las aguas discurren más tranquilas.

Este carácter dual de su cauce, continuamente enriquecido por los ríos afluentes, hacen que la obra de Ortega haya podido ser entendida como la caja de Pandora y también como un pozo inagotable para los analistas historiográficos, ya que en su obra se encuentra asimilado el pensamiento de otros autores de reconocido prestigio, tanto del mundo de la filosofía, como de la política, la literatura y las ciencias.

¹ María Zambrano, “José Ortega y Gasset”, *Anthropos*/2, 1987, p. 25.