

## ORTEGA Y GASSET SEGÚN GADAMER, LA HERMENÉUTICA A LA ESPAÑOLA

GRETA RIVARA\*

En 1985, Gadamer escribió un texto sobre Ortega y Dilthey intitulado "Wilhelm Dilthey y Ortega. Filosofía de la vida". Sobre el papel de Dilthey en la filosofía moderna y sobre la deuda que la hermenéutica podría tener con este autor, Gadamer ha sido lo bastante explícito no sólo en su gran obra de 1960, *Verdad y método*, sino también en otras. Lo relevante de este texto es la reflexión que Gadamer hace sobre el filósofo español, Ortega y Gasset. Dilthey es más bien un pretexto para vincular la filosofía de Ortega con el gran tema —el de la vida— que la filosofía moderna heredaría como pendiente a la filosofía posterior y que sería de gran importancia por lo menos en los antecedentes y el punto de arranque de la hermenéutica.

Gadamer sitúa a Ortega como un significativo crítico de la filosofía moderna que se dio cuenta de manera muy aguda del sentido último de ésta. Ortega vería en la Modernidad surgir de sus escondrijos, por detrás del privilegiado planteamiento epistemológico, la categoría que serviría para llevar a la filosofía más allá de los callejones en los que las filosofías de la subjetividad la habían confinado: la vida.

En 1983, señala Gadamer, coincidían las fechas del 150 aniversario del nacimiento de Dilthey y el 100 aniversario del nacimiento de Ortega. De hecho, el nacimiento de Ortega coincide con la aparición de lo que él juzgó como el trabajo central de Dilthey: *Introducción a las ciencias del espíritu*. Esta coincidencia de fechas en ambos filósofos no juega para Gadamer un papel lateral o azaroso, por el contrario, es un símbolo de importantes coincidencias entre ambos pensadores, quienes no sólo son cruciales para pensar y evaluar la Modernidad, sino que también representaron la apertura de

---

\* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

un horizonte por venir para la configuración de la filosofía más allá de las categorías modernas.<sup>1</sup>

Cuando Ortega estudió en Marburgo no pasó por alto que Dilthey era uno de los más importantes y significativos pensadores de la segunda mitad del siglo XIX, esta opinión de Ortega, según Gadamer, hablaba de una unidad profunda entre aquellos pensadores, al fin y al cabo hijos de su tiempo, que compartieron con una época problemáticas filosóficas y propuestas similares.<sup>2</sup>

Ortega representa un testimonio que se levanta sobre los años veintes de este siglo, ya no visto por Dilthey, y sin embargo, estaría ahí presente el eco de su filosofía. A pesar de que Ortega abandonó el estudio de Dilthey, no abandonó la línea y el horizonte de pensamiento en el que aquél se inscribió. En muchos sentidos, los grandes problemas de la filosofía que Dilthey vio seguían azuzando al pensamiento filosófico en tiempos de Ortega. Ambos pensadores habían estado muy cerca del kantismo; Dilthey vio en éste un apoyo, mientras que Ortega tuvo que deshacerse de esta tendencia como de un lastre. Heidegger fue de gran importancia para ello; Ortega, como muchos otros, estaba muy atento al pensamiento de Heidegger, de modo que ubicar la originalidad del pensamiento de Dilthey parecía difícil a la luz del asombro general frente a lo que presentaba Heidegger. Ciertamente, Dilthey había aportado lo propio intentando alejarse de todo trascendentalismo, sobre todo con el concepto de vida, de vida histórica. En este punto, señala Gadamer, Dilthey ayudaría a Ortega a liberarse de las ataduras neokantianas a las cuales la historicidad de la vida les era indiferente. De este modo, los esfuerzos diltheyanos resultaban para Ortega una

---

<sup>1</sup> "El nacimiento de Ortega y Gasset cae por añadidura en el año de la publicación del trabajo central de Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, fechas y jubileos juegan comúnmente un papel externo. En el caso de Dilthey y Ortega el asunto es diferente". (Hans-Georg Gadamer, "Wilhelm Dilthey und Ortega. Philosophie des Lebens", en *Gesammelte Werke*, vol. 4, *Neue Philosophie II*. Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, p. 436. Las traducciones de todas las citas de este texto son mías.)

<sup>2</sup> Ortega señala algunos de los momentos más importantes de las preocupaciones ortegianas y reconstruye con esto un recorrido sobre los principales momentos de la configuración de su obra. Gadamer señala que es importante advertir que entre 1905 y 1907 Ortega conoció a Hartmann al visitar las universidades de Leipzig y Humboldt. Para 1911 vuelve a Marburgo al lado de Cohen y Natorp a través de los cuales estuvo tan cerca de Kant, al grado de haber declarado que vivió en la filosofía kantiana durante diez años como en una cárcel. La distancia frente al kantismo y el neokantismo resultó de gran importancia para que Ortega comenzara a desarrollar su propio proyecto. En el mismo año conoce a Husserl en Gotinga; la fenomenología representó para él la llave para abrir el cerrojo de su celda kantiana y le permitiría ver iluminado el horizonte sobre el cual sentaría las bases de su filosofía. (Cf. *ibid.*, pp. 437 y ss.)

sorprendente, aunque un tanto desconocida vía, para orientar sus propias tendencias. En todo caso, encontramos un primer punto de unidad entre los dos: una distancia crítica frente a la filosofía trascendental y su concepto de conciencia.

Este punto es para Gadamer algo más que una coincidencia entre dos pensadores, es, antes bien, el reconocimiento del núcleo de la filosofía moderna, ubicado certeramente tanto por Ortega como por Dilthey, cada quien a su manera y desde su horizonte; el de Ortega vinculado por supuesto con su propia tradición latina<sup>3</sup> y Dilthey desde su herencia más bien romántica.

En este sentido, estos autores son para Gadamer dos grandes críticos de la Modernidad que insistieron en la relación entre vida y conciencia, lo que significa que la importancia de la vida irrumpen también en las filosofías modernas que justo parecían caracterizarse por el olvido de la vida en relación con el tema de la conciencia, del sujeto y del conocimiento. Esta irrupción sucedería en la filosofía moderna con Dilthey mismo y más tardíamente con Ortega.

Gadamer observa que, ya desde el siglo XIX, la vida actúa como contra-concepto de la conciencia y como desfundamiento de la subjetividad. Considera que el concepto de vida es sustancialmente importante porque permite como ningún otro criticar la subjetividad moderna. Por este motivo es necesario rastrear el surgimiento y desarrollo de dicho concepto. Dilthey y Ortega ayudan particularmente en esta labor, son medios a través de los cuales podemos ubicar tanto el papel de la vida como crítica a la subjetividad, así como la posibilidad de trascender el propio planteamiento epistemológico moderno.

Tanto para Ortega como para Dilthey, la vida es una categoría crítica frente a las pretensiones del kantismo de fundamentar el conocimiento en la subjetividad. Sin embargo, la categoría de vida emerge en Dilthey y en Ortega desde horizontes distintos y por tanto con pretensiones también distintas.

Mientras Dilthey pretendía fundar epistémicamente a las ciencias del espíritu heredando en buena medida las pretensiones de Schleiermacher,<sup>4</sup> Ortega hereda un horizonte claramente nietzscheano, ya que para el filósofo español es necesario criticar y abandonar las pretensiones de fundar

---

<sup>3</sup> Gadamer no deja de señalar la importancia de esta herencia en Ortega, sin embargo, no deja de señalar las grandes afinidades y la influencia que Nietzsche tuvo en éste, sobre todo en la necesidad de formular una razón para la vida en contra de la filosofía de la conciencia. (Cf. *ibid.*, pp. 440 y ss.)

<sup>4</sup> Estas pretensiones suponen una mezcla entre una psicología y la necesidad de objetividad del conocimiento del mundo histórico, ésta parece ser una herencia neokantiana.

la validez de la conciencia, con lo que se convierte en un crítico del neokantismo, y ello se debe no sólo a la herencia del horizonte nietzscheano, sino también al de su tradición latina y española.<sup>5</sup>

En las pretensiones de postular la categoría de la vida como central para criticar la subjetividad moderna, Gadamer observa justamente la posibilidad que daría entrada a la hermenéutica contemporánea, pues ésta se erige desde el planteamiento de desfondar la subjetividad, por ello es necesario pensar los elementos que sirven a tal desfondamiento, los cuales es posible rastrear en Dilthey y Ortega, pues fueron radicales al señalar que la vida precede a la conciencia.<sup>6</sup> Sabemos que el propio Gadamer —ya antes Heidegger— se adueña de este planteamiento aunque no necesariamente trabajó con la categoría de vida, sino con otras: finitud, tradición, preestructura de la comprensión, ser, etcétera. Estas nociones, como el mismo Gadamer señala, parecerían desarrollos ulteriores del concepto de vida como contraconcepto del sujeto moderno.

La virtud de Ortega radica en que, además de hacer funcionar en este horizonte crítico de la Modernidad la categoría de la vida, incorpora en ésta la idea de la circunstancia y la perspectiva, ejes de la razón vital, con la cual, además, logró criticar a la razón histórica, pues ésta no lograba abandonar las pretensiones de fundamentar teóricamente las ciencias del espíritu, justo como sucede con Dilthey en quien la categoría de vida se agota en dichas pretensiones. Gadamer escribe que “su crítica de la razón histórica, si fuera posible caracterizar así su teoría sobre la razón vital, estaba en todo caso muy lejos de los fundamentos de la teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu, como Dilthey se propuso hasta lo último como tarea de su vida”.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Gadamer señala que “Dilthey es hijo tardío de la tradición cultural romántica de Alemania, y Ortega emprende una recuperación de la experiencia histórica de su propia y antigua tradición latina y española para incorporarla al pensamiento europeo”. (*Ibid.*, p. 437.) Asimismo, afirma que “no puede sorprender que Ortega, quien se sentía como heredero de una rica tradición latina, repensara su afinidad literaria con Nietzsche en la línea de Dilthey y que por eso le fuera tan fuertemente conocido”. (*Ibid.*, p. 441.)

<sup>6</sup> Este tema ha sido tratado por Gadamer en *Verdad y método* en el apartado que lleva por título “La superación del planteamiento epistemológico moderno”; ahí la discusión se centra en Dilthey y en York, y en la manera en que éstos hacen irrumpir la categoría de la vida, pero también el análisis se concentra en la manera en cómo Gadamer considera que la fenomenología, por la vía de Husserl y Heidegger, logra la superación de tal planteamiento, es curioso que, en la obra de 1960, al tratar este preciso tema, Gadamer no mencionara siquiera a Ortega, siendo que en el artículo de 1985 su importancia es central. (Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1996.)

<sup>7</sup> H.-G. Gadamer, “Wilhelm Dilthey und Ortega. Philosophie des Lebens”, en *op. cit.*, p. 440.

En este sentido, lo que Gadamer pretende problematizar es el hecho de que, por un lado, la irrupción de la categoría de *vida* en la Modernidad permite ubicar el punto más importante del pensamiento moderno, y, por otro, permite criticar la noción puramente epistémica de la conciencia. Sin embargo, faltaría todavía analizar que en el caso de Dilthey y del idealismo, la irrupción de la categoría de vida no alcanza a conjurar el subjetivismo, sino que se adapta a él, cosa que ya no sucede en Ortega.

Podríamos decir que parte sustancial del punto de partida de la hermenéutica se juega en la necesidad de criticar la idea de que *el yo pienso debe poder acompañar todas mis representaciones*, que no es sino una reelaboración del *cogito* cartesiano como principio ontológico y epistémico. La hermenéutica parte de la necesidad de invertir la frase en la cual el yo tiene prioridad y anterioridad en tanto piensa, para que luego ese yo se enfrente al mundo. Desde la hermenéutica, la prioridad es el enfrentamiento con el mundo y éste no depende, en primera instancia, de la conciencia, sino justa y precisamente de la vida y éste era un planteamiento de Ortega.

Puestas así las cosas, parecería que Ortega aporta más al terreno de la hermenéutica que Dilthey, ya que en este último, según Gadamer, hay una búsqueda teórica de los elementos que le permitieran criticar al kantismo y a la subjetividad, mientras que en Ortega, esa búsqueda pretende ser más bien una experiencia, es decir, el tema de la vida se plantea como una experiencia de la vida entendida como circunstancialidad, lo que permite formular la postulación de la razón vital.

En todo caso, los dos tocaron lo que Gadamer considera el nervio central de la Modernidad: pensar la relación entre conciencia y vida, en tanto la propia Modernidad separó precisamente la conciencia de la vida. Con ello, estos autores también nos ayudan a pensar el salto fundamental que hay entre la filosofía clásica y la moderna en la medida en que para la filosofía clásica no hay esa distancia entre conciencia y vida. Así, Ortega especialmente nos enseña a repensar lo antiguo para pensar y superar los problemas de lo moderno, enseñanza a su vez heredada de Nietzsche, radicalizada en Heidegger y convertida en ejecución teórica en la misma hermenéutica gadameriana.

Es importante señalar que Gadamer parece intuir que el problema de la vida, la necesidad de hacerla irrumpir en la conciencia, era en la filosofía alemana un gran esfuerzo, mientras que esto parecía más natural en la filosofía española, pues se trata de una tradición acostumbrada a anteponer el principio de la vida en todo pensamiento. Es significativo que Gadamer reconozca el poder de esta tradición en medio del pensamiento

alemán, y que vea que un Ortega es tan importante como un Dilthey para las filosofías que piensan la historicidad o que la hacen explotar en la conciencia. Por ello Ortega, dice Gadamer, nos puede ser tan caro como Dilthey, y es además caro a la hermenéutica en la medida en que le aporta la categoría de vida más allá de su encajonamiento meramente epistemológico, ya que la vida es aquello que precede a la conciencia teórica.

Ortega y con él la filosofía española tuvo su manera de enfrentar lo que Gadamer llamó el *planteamiento epistemológico moderno*.

Enfrentar ese planteamiento supone convertir en filosófico el tema de la vida. A este respecto, para Gadamer, Ortega acierta en su reflexión sobre Descartes, al señalar que partió de un equívoco al hacer del pensamiento la esencia de una cosa pensante, y que este supuesto, que influiría en prácticamente toda la Modernidad, obligaría a la filosofía a dejar de lado la relación entre vida y conciencia, ya que ésta última aparece sólo como *subiectum*, como sustrato: "Ortega dijo con razón que Descartes había dicho una falsa proposición cuando caracterizó el pensar —en un sentido todavía amplio— como el rasgo característico de una cosa pensante, de una *cosa*".<sup>8</sup>

Ahora bien, debíamos preguntarnos por qué Gadamer insiste tanto en la importancia de la inclusión del tema de la vida. Este tema, señala, abrió un horizonte que implicaría un paso importante de la filosofía hacia la hermenéutica; el giro radicaba en tratar la estructura de la vida ya no desde la teoría del conocimiento, sino en construir las categorías de la vida, esas categorías ya no serían como en Aristóteles o en Kant, constructos fijos, momentos de los objetos de conocimiento, sino de la propia vida, es decir, esas categorías no se fundan cognitivamente, sino que aparecen, como en el caso de Ortega, como formas originarias de la vida, formas que además lejos de escapar a la historia se constituyen como historicidad.

Una vez dado este panorama, Ortega evitó hacerse la pregunta que se hace Dilthey: dada la historicidad de la vida, ¿cómo se garantiza la objetividad? Para Ortega, según Gadamer, habría que destruir toda ilusión del conocimiento en nombre de la vida y lo que ésta sea sólo una descripción nos lo puede dar, una descripción que no sería otra cosa que manifestación de la propia vida.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 442. Con este tema, Gadamer, siguiendo a Ortega, piensa desde los problemas de la Modernidad el pensamiento antiguo para el cual no hay una subjetividad o un yo, sino que el *seiende* es primariamente un viviente, la importancia no está como en la Modernidad en la realidad vista siempre desde la perspectiva de las ciencias de la naturaleza. Ahora bien, el idealismo ya es en parte crítico de la Modernidad, porque aun cuando tenga al yo como principio fundamental, introduce el concepto de espíritu, lo cual lleva al tema de cómo la conciencia se manifiesta en la vida.

Es en este sentido en el que Gadamer considera que Ortega fue hijo de una generación más cercana a Nietzsche, lo que le permitió, a diferencia de Dilthey, no caer en la necesidad de garantizar la fundamentación última del conocimiento una vez postulada la historicidad, de hecho, esa herencia le permitiría a Ortega detentar el primado de la vida frente a toda exigencia positivista y objetivista que deja a la conciencia cerrada en sí misma. Por ello, Ortega forma parte de esa nueva labor que se le planteaba a la filosofía, no volver a sacrificar la historicidad de la vida, una vez que se le había descubierto, en nombre de una garantía para fundamentar el conocimiento objetivo, como le sucedió a Dilthey. Por eso, para Gadamer, Ortega fue más diltheyano que el propio Dilthey al no sacrificar su propuesta fundamental, con lo que lee impecablemente el designio de la filosofía del siglo xx.<sup>9</sup>

Ortega también leyó este designio como la necesidad, surgida desde la Modernidad, de repensar el pensamiento antiguo. Y esta lectura procede de su cercanía con Heidegger. Si en la subjetividad moderna el problema central es la autofundamentación del yo, criticar la filosofía moderna es salir de este horizonte de autofundamentación; una relectura de la filosofía antigua podía ayudar a ello, ya que, señala Gadamer, en la filosofía antigua, la autoconciencia no estaba autofundamentada, tampoco la referencia al sí mismo; aunque esto no implicaba que no hubiese pensamiento con respecto al sí mismo, había la conciencia de que éste siempre lo es de algo, y justo ahí radica la diferencia, la conciencia estaba volcada hacia fuera y no hacia dentro, por ello nunca pudo la filosofía antigua fundar al sujeto, por el contrario, lo que ahí imperaba era una concepción del ente donde éste aparece fundamentalmente como viviente y lo viviente es la vida en su movimiento. En la filosofía moderna —y esta diferencia es estudiada por Ortega— el problema de la percepción de lo externo y su experiencia se ve desde la perspectiva del fundamento de esa experiencia que recae sobre el yo, de modo que lo exterior implica necesariamente una pregunta por el interior. Esto desplazaba el problema del ámbito de lo ontológico a lo epistémico y éste sería el reclamo fundamental de Ortega a la filosofía moderna.

---

<sup>9</sup> Esta nueva labor consiste, según Gadamer, en hacer de la historicidad el punto nodal de la ontología del ser humano, como nos lo iba a enseñar Heidegger. Es en este punto donde Gadamer señala que el propio Ortega tuvo resonancia en Alemania, pero no sólo eso, sino que fue una figura esencial en el pensamiento europeo. Introdujo además su propia tradición en las preguntas radicales que Heidegger se plantearía. Gadamer observa también que al trabajar el tema de la vida con el de la racionalidad implicó a ambas en un mutuo reconocimiento y fue esto lo que le hizo leer correctamente ese designio filosófico del siglo xx. (Cf. *ibid.*, p. 447 y ss.)

La comprensión ontológica dominó el pensamiento antiguo, lo primero del ente era precisamente su carácter de viviente. En la Modernidad, este problema se traslada al problema de la realidad, pero ésta es introducida como mediación para abordar el tema de la vida, así, el problema de la vida llegaba desde la filosofía antigua a la moderna pero atravesado por el problema del conocimiento.

En otras palabras, mientras la filosofía antigua pensó el ente desde la vida y lo pensó como movimiento, la moderna gira las cosas al interior y se preguntó por la realidad desde la conciencia, esto, nos dice Gadamer, implica ver, revisando la filosofía antigua, que el problema de la vida sí estaba latente en la filosofía moderna, pero supeditado al carácter epistémico que configuraba la conciencia. De este modo, lo que Ortega y Dilthey hicieron fue ver que, de hecho, la vida ya era un problema presente en la filosofía moderna, pero tal vez oculto para sí misma, y al revisar la filosofía moderna con respecto a la antigua esto quedaba más claro.

En este sentido, lo que hacía falta explicitar sería, en términos de Dilthey, la relación entre conocimiento y vida, en su caso, para fundamentar las ciencias del espíritu, en el de Ortega, para construir una ontología.<sup>10</sup>

En todo caso, en ambos hay un paso importante hacia la hermenéutica. Si Dilthey pensó la relación conocimiento-vida pensó con ella la experiencia interior, es decir, cómo conocemos, y afirmó que esta experiencia interior no puede ser pensada sino sobre la base misma del pensamiento, no se da sin éste, es decir, que esa experiencia ya es siempre de algo como algo, ahí estaría su paso hacia la hermenéutica, paso que, en todo caso, también se ve truncado en la medida en que Dilthey conservó el objetivo de fundamentación de lo dado, pero lo que ya había hecho no sería borrado, las consecuencias serían enormes: las categorías de la vida ya no operan como momentos fijos de la constitución del conocimiento, sino que se construyen en el flujo de la vida; lo previo al conocimiento, en tanto es vida, se constituye en el fluir de la misma. Aquí estaría, según Gadamer, el giro radical en la crítica a la Modernidad: todas las categorías del conocimiento serían abstracciones derivadas de la vida, Dilthey llegó a esto, Ortega partió de ello.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> En este sentido, la vida es la categoría que se opone a la subjetividad moderna y su autofundamentación. De ese modo, no debemos olvidar que para Gadamer este concepto estuvo presente en el idealismo especulativo, mientras que Dilthey permaneció atado al tema del conocimiento y circunscribió ahí el tema de la vida como diferente de la autoconciencia, como aquello que precisamente la precede. Aunque en el caso de Dilthey la pregunta por la relación entre vida y conocimiento supone la necesidad de fundar la vida para hacer una fundamentación del conocimiento.

<sup>11</sup> En esto, la importancia de Ortega le parece a Gadamer fundamental: "Ortega era el hijo de una generación en la que estaba ya presente en la sangre del pensar general el efecto



Ahora bien, lo que para Ortega podría ser un feliz nuevo punto de partida, para Dilthey se revelaba como la tragicidad del conocimiento: este depende de la vida, pero ésta es lo infundamentado, así, el conocimiento se convertiría en algo infundamentado, además, la vida es la vida en su historicidad, lo que somos sólo se dice en nuestra historicidad, ¿cómo lograr entender la objetividad desde la historicidad de la vida? Permanecer en esta pregunta llevó a Dilthey a generar las aporías señaladas por Gadamer en *Verdad y método*,<sup>12</sup> aporías motivadas por la afirmación de que dada esta falta de fundamentación del conocimiento desde la vida, lo único que podemos hacer es describir y renunciar a la objetividad, motivo por el cual Dilthey se propuso crear una filosofía de la filosofía para superar ese relativismo. Esta filosofía de la filosofía quedó incierta.

Por su parte, Ortega simbolizó esta nueva tarea de la filosofía, Gadamer señala que pasó por el camino de Dilthey pero sin sufrir sus momentos; se abrió con él a la historicidad, la ontologizó y evadió refundar el conocimiento, más bien, y ahí está la gran aportación de Ortega según Gadamer, conjuntó lo viviente con la racionalidad y con eso logró reconocer el signo bajo el cual se daría la filosofía en el siglo xx. Además incorporó todo esto a una tradición que por la vía de Heidegger había sido omitida en Alemania, la tradición latina, tan valiosa para la hermenéutica del propio Gadamer.

Por todo esto, la preocupación orteguiana por pensar el siglo xx desde la crisis de la razón moderna implica algo más que una repetición de lo que se había plasmado en otros pensamientos al respecto. En *El tema de nuestro tiempo* comenzó a abrirse este esfuerzo con los primeros pasos de lo que

---

profundamente espiritual de Nietzsche. Así, era el primado de la vida y de lo viviente reconocido y limitó no solamente la falsa preeminencia de la conciencia y autoconciencia, sino también el ideal de la científicidad positiva y de la absoluta objetividad. Esto debió dar al pensamiento de la época una nueva apertura. Ortega es uno de aquellos en los que esta nueva tarea quedó simbolizada [...] esto conformó la fuerte resonancia de Ortega en Alemania. De esta manera, Ortega es una figura esencial en el pensamiento europeo, que recuperó la gran capacidad vinculante de la *humanitas* en los planteamientos radicales de un Nietzsche y un Heidegger. Al enseñar a penetrar lo viviente a través de la racionalidad y a reconocer en lo viviente mismo a la razón, Ortega leyó bien el signo distintivo del siglo xx y lo llevó a la palabra en su obra filosófica cultural. Cuando hoy Europa pregunte por sus desafíos bajo las constelaciones transformadas del siglo por finalizar y pregunte por la posibilidad de preservarse a sí misma, entonces nos llegará a ser valioso un procurador universal de la tradición histórica a la que pertenecemos, como Dilthey, tanto como el europeo Ortega, quien extrajo su inspiración de la totalidad del pensamiento histórico europeo". (*Ibid.*, p. 447.)

<sup>12</sup> Cf. H.-G. Gadamer, "La fijación de Dilthey a las aporías del historicismo", en *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, pp. 277 y ss.

sería la razón vital, la cual postulaba la necesidad de pensar aquello que precede y antecede al concepto y a una conciencia entendida desde un orden puramente instrumental y metodológico: la vida, la vida que no es otra cosa que acaecimiento de sentidos.

Todo aquello que antecede y está presente en el conocimiento es necesario hacerlo explícito, éste sería, según Ortega, el gran problema de la Modernidad, el hecho de no haber realizado tal explicitación, puesto que ello implicaría recurrir por encima de la conciencia a la única instancia posible, la vida, la espontaneidad de la vida, la manera ya siempre significada en que ésta se muestra, ya siempre interpretada, interpretación siempre previa a la teoría.

La inclusión de la vida como tema central que desplaza la centralidad del problema del conocimiento implicaba para Ortega un reposicionamiento del problema de la verdad, pues había que desepistemologizarla. En este escenario irrumpe el tema orteguiano de la perspectividad, ésta es realidad, es configuración de la realidad.

Toda verdad se inscribe en un horizonte de perspectivas, depende de una forma de organizarlas, organización que no depende de un sujeto teóricico, sino de un yo que representa a su vez una perspectiva del mundo y es producto de ella, porque este yo es, antes que nada, un yo en la vida.

Esto, según Ortega, nos llevaría a reposicionar y a preguntarnos de nuevo por el lugar de la filosofía misma cuyo imperativo parecería entonces superar la dimensión epistémica del idealismo para acceder a una reflexión sobre las mutuas implicaciones de vida y teoría, sobre la tensión entre toda pretensión de universalidad y la radical historicidad del mundo, de nosotros, de la verdad, de la conciencia, del conocimiento, de las interpretaciones.

La filosofía debía partir del supuesto de que para haber conocimiento debemos considerar primero a la vida y al mundo en el cual ya siempre estamos insertos y del cual ya siempre somos un momento y en el cual la conciencia no tiene ante sí objetos dados y realidades evidentes.

En este sentido, la vida para Ortega no es un dato de la conciencia, tampoco un en sí que subsiste inamoviblemente y del cual dependen causalmente los entes. La vida es siempre vida humana y la vida humana es el horizonte de mostración y advenimiento de sentidos. Lo que hace Ortega con esto es priorizar ontológicamente a la vida ante toda concepción o bien psicologista o bien meramente epistémico-instrumental.

La vida es siempre la vida vivida en un mundo que ya está ahí lleno de sentidos y nunca es inicialmente inaugurado por una conciencia. La vida es condición, circunstancia y situación, ello quiere decir que para

pensar la vida no es necesario pensar primero una conciencia metodológicamente determinada, sino pensar la historicidad, porque es el signo de la vida humana.

Es desde este horizonte que ya, en *Meditaciones del Quijote*, Ortega reubica el sentido de la filosofía señalando que ésta no es un mero saber en sentido instrumental y discursivo, no es la organización discursiva de la totalidad que obvia la vida en pro de un sistema abstracto, sino que es fundamentalmente comprensión, comprensión que trasciende la teoretización de un yo que lejos de ser mundo y vida es identidad cognitiva consigo mismo.

La filosofía es comprensión del mundo, apego a él y no solamente construcción de objetos conceptuales, actitud desde la cual la filosofía perdió *la carne de las cosas*. El racionalismo epistemológico moderno se debatió en la falsa tensión entre la consideración de la historicidad y la necesidad de una fundamentación última del conocimiento, en este debate ignoró la presencia de la vida en todo acto teórico discursivo, pues la redujo a representación de una subjetividad. La unidad yo-mundo es lo que reclamaba sus derechos en los vericuetos, en los márgenes de la filosofía moderna, en sus resquicios gritaba por emerger una racionalidad histórica que pudiera reorganizarse a partir de todo aquello que precede a la conciencia, es decir, la vida, pero la vida ya siempre significada, y éste sería para Ortega el objetivo de la filosofía, descender al mundo del sentido que sostiene toda formulación que haga del mundo un conjunto de objetos de conocimiento que además dependen en su ser de la certeza que un sujeto tenga de ellos.

No se trata ya de dar razón de las cosas, sino señalar que antes que nada las cosas son vividas, son significados, son portadoras de tradiciones, de sistemas de creencias; antes de ser pensadas son vividas como despliegue de sentidos. En otras palabras, el principio de la vida debía remitir a la filosofía a la finitud e historicidad del ser que nos enseña el carácter derivado del problema del conocimiento. Para Ortega, el error intelectualista de la filosofía moderna consistía en no haber visto que el mundo es un *pathos* para el ser humano, que nos afecta, que estamos cruzados por él, que no nos encontramos en una totalidad de objetos de conocimiento, sino de significados que se despliegan históricamente antes de todo acto de una conciencia reflexiva, ésta no puede sino insertarse en aperturas históricas. Por esto, para Ortega, la racionalidad no se da al margen de la vida y el vivir, sino que se ejecuta a su vez como historicidad, por ello comprender y comprendernos implica construir una racionalidad histórica, narrativa, puesto que la vida humana es evento de movilidad y generación de sentidos, es contar historias desde historias, por ello la razón no puede ser sino narración.

La razón vital, histórica, narrativa de Ortega es una respuesta a los excesos del racionalismo y al planteamiento epistemológico que cruzó básicamente a todas las filosofías modernas y a lo que Ortega llamó su error: "Convertirse en subjetivismo, en subrayar la dependencia en que las cosas están de que yo las piense, de mi subjetividad, pero no advertir que mi subjetividad depende también de que existan objetos".<sup>13</sup> El ser quedaba reducido a subjetividad igual que la realidad.<sup>14</sup>

Por este motivo, Ortega, al incluir el planteamiento de la vida, tiene que construir a su vez otra concepción de la realidad al margen de la subjetividad moderna; realidad es vida y la vida humana no es otra cosa que estar en intimidad con el significado de las cosas en un mundo de significados:

no hay vida humana que no esté desde luego constituida por ciertas creencias básicas y, por decirlo así, montada sobre ellas. Vivir es tener que habérselas con algo, con el mundo y consigo mismo. Mas ese mundo y ese *sí mismo* con que el hombre se encuentra le aparecen ya bajo la especie de una interpretación, de *ideas* sobre el mundo y sobre sí mismo [...] estas creencias [...] no arribamos a ellas por un acto particular de pensar no son [...] pensamientos que tenemos y que denominamos razonamientos. Todo lo contrario, esas ideas que son de verdad *creencias* constituyen el continente de nuestra vida, [...] cabe decir que no son ideas que tenemos sino ideas que somos [...] son nuestro mundo y nuestro ser [...] simplemente estamos en ellas [...] no llegamos a ellas tras una faena del entendimiento, sino que operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo.<sup>15</sup>

La vida es la inmediata intimidad, podríamos decir que la categoría de intimidad en Ortega es una categoría hermenéutica, estar en *intimidad con las cosas* no parece ser otra cosa que el planteamiento de la preestructura de la comprensión. Es también en esta clave desde la cual podemos interpretar *las categorías del vivir*.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* Madrid, Alianza, 1985, p. 169.

<sup>14</sup> Ortega señala que: "Nótese bien la escisión ejecutada en nuestra persona. De un lado queda todo lo que vital y concretamente somos, nuestra realidad palpitante e histórica. De otro, ese núcleo racional que nos capacita para alcanzar la verdad, pero que, en cambio, no vive, espectro irreal que se desliza inmutable a través del tiempo, ajeno a las vicisitudes que son síntoma de la vitalidad". (*El tema de nuestro tiempo*. Madrid, Espasa-Calpe, 1988, p. 158.)

<sup>15</sup> José Ortega y Gasset, "Ideas y creencias", en *Obras completas*, vol. vi. Madrid, Alianza/Revista de Occidente, 1983, pp. 384-385.

<sup>16</sup> Sorprende mucho que el análisis gadameriano de Ortega no se concentre más precisamente en estos puntos que serían aquellos cuya relevancia hermenéutica es indudable. Entendemos que el objetivo de Gadamer en el artículo es señalar la importancia de Ortega

Para Ortega el primado de la vida es radical "el ser subjetivo sería un concepto válido si no existiese una realidad previa al sujeto mismo, que es la vida".<sup>17</sup> Para Ortega, la filosofía moderna a partir de Descartes había complicado el paso al problema de la vida, puesto que la identificación entre ser y pensar, es decir, que sólo es ser aquello contenido en la conciencia, dejaba fuera de la realidad todo lo que no corresponde a un acto del pensamiento y que, sin embargo, opera como previo a todo pensamiento. La subjetividad moderna lleva lo real a ella misma, ahí lo encuentra, la conciencia quedaba encerrada en sí misma, esto nos recuerda las palabras de otra filósofa española, María Zambrano, quien asegura que: "el pensamiento cartesiano reduce la realidad a la realidad reflejada en un espejo, a un fantasma que no cambia, que no avanza, que no crea; a un fantasma que acaba haciéndonos dormir por la terrible seguridad que nos inspira".<sup>18</sup>

Como Nietzsche, Ortega y la propia María Zambrano reclaman la necesidad de postular que todo lo que parece quedar fuera de la conciencia es precisamente su condición de posibilidad, Zambrano llamó a todo esto *entrañas*, que no son otra cosa sino el nombre castellano que ella dio al mundo histórico, a la vida, a la precomprensión. Cuando Zambrano enuncia que uno de los objetivos de su propuesta, la razón poética, era *deslizarse por los interiores*, no decía otra cosa sino la necesidad de llevar la razón al mundo del cual ya siempre tenemos una comprensión. Este horizonte previo al conocimiento tiene un carácter lingüístico, a ese horizonte previo que es ser-en-el-mundo, Zambrano también le llamó *alma* y postuló la necesidad de un *saber del alma*, esto es, un saber de todo aquello que opera previo a la comprensión entendida metodológicamente, es decir, es un saber de la precomprensión. "Un logos que se hiciera cargo de las entrañas, que llegase hasta ellas y fuese cause de sentidos para ellas; que hiciera ascender hasta la razón lo que trabaja y duele sin cesar [...] de lo que late sin ser oído".<sup>19</sup> *Alma* es la palabra con la que Zambrano dice *mundo*, con la que dice vida que precede y opera previamente al conocimiento intelectual, es también lo que Zambrano llamó la familiaridad con el mundo, es el horizonte, la tradición que orienta todas nuestras expectativas de

---

en la crítica a la Modernidad y la construcción de una idea de la vida que parece ser un antecedente del camino que recorrería la hermenéutica posterior, sin embargo, creemos que es esta parte del pensamiento de Ortega la que parecía que debiera ser analizada por Gadamer.

<sup>17</sup> J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, p. 194.

<sup>18</sup> María Zambrano, "Robert Aron y Arnaud Dandieu: *La révolution nécessaire*", en *Revista de Occidente*. Madrid, t. XLIV, núm. 131, mayo, pp. 209-221, citada en Isabel Balza, *Tiempo y escritura en María Zambrano*. Bilbao, Iralka, 2000.

<sup>19</sup> M. Zambrano, *De la aurora*. Madrid, Turner, 1986, p. 123.

sentido y que sostiene todo acto de conocimiento. Alma es comprensión del mundo, concepciones y perspectivas sobre él, es la estructura intencional que configura nuestra relación con el mundo. Para Ortega, así como para Zambrano, es este horizonte el que precisa ser pensado por la filosofía luego de la llamada crisis de la razón. Es el horizonte de lo preteorético o, como también le llamó Zambrano, *las formas íntimas de la vida*, cede originaria de la constitución lingüística de nuestra comprensión del mundo y del mundo mismo. Construir un saber sobre ello, un saber del alma, implica construir una razón desde la temporalidad y la finitud del ser, desde una ontología en la cual nuestra relación con el mundo es fundamentalmente una relación de interpretación, dice Ortega que “no hay conciencia como forma primera de relación entre el llamado sujeto y los llamados objetos, que lo que hay es el hombre siendo a las cosas y las cosas al hombre, esto es, vivir humano”.<sup>20</sup> Así también señala que: “ni yo soy un ser sustancial ni el mundo tampoco —sino que ambos somos en una activa correlación: yo soy el que ve el mundo y el mundo es lo visto por mí. Yo soy para el mundo y el mundo es para mí”.<sup>21</sup>

He referido finalmente en todo este problema a María Zambrano para señalar que siguiendo la línea de Ortega, ambos construyeron un pensamiento sobre un punto de partida incuestionable: la vida y la historicidad preceden a la conciencia. Para estos autores quizá por la tradición de la que son portadores, éste no es un punto de llegada, una conclusión necesaria tras varios siglos de racionalismo, sino que es un punto de partida. Habría que preguntarnos con esto si esta tradición no ha sido ya siempre hermenéutica, puesto que no le cabe la menor duda de que antes que nada está la vida. Otras filosofías de otras tradiciones han labrado un arduo, muy arduo camino de pensamiento para llegar a ello. ¿Se habrá dado cuenta de esto Gadamer, aunque tardíamente; será un alemán quien enseña que la filosofía en castellano ha hablado siempre el idioma de la hermenéutica?

---

<sup>20</sup> J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Madrid, Alianza, 1979, p. 274.

<sup>21</sup> J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, pp. 175-176.