

## La Teoría de la Razón en Ortega y Gasset

Fulgencio Álvarez Álvarez

1. Universidad de Panamá. C.R.U. de Coclé, Facultad de Humanidades.  
Departamento de Filosofía. [afulgen@hotmail.com](mailto:afulgen@hotmail.com) ,  
<https://orcid.org/0000-0002-8249-1127>

Págs : 95 -123

Recibido: 20/2/2020

Aprobado: 13 /3/2020

Artículo

7

### Resumen

El estudio que nos ocupa se centra en el análisis e interpretación de la razón y su puesto en el sistema filosófico del pensador español, José Ortega y Gasset. Según Ortega y Gasset, la filosofía es un movimiento de “descenso” o “bajada” hacia la realidad originaria, fuente de sentido de todo lo existente, es decir, la vida. El filósofo, arqueólogo de la verdad y del conocimiento, ha de descubrir en lo enigmático de la realidad, el logos o la razón por qué suceden las cosas y todo lo que nos pasa al encontrarnos viviendo. La filosofía busca verdades, convicciones que nos ayuden a orientarnos en el mundo. En esa permanente búsqueda se ha de partir de la propia existencia, entendida como vida que deviene, como vida que nos encontramos justamente sintiendo que vivimos y experimentamos el hecho de vivir.

Por ello, el filósofo Ortega y Gasset, reacciona frente al intelectualismo racionalista con su método raciovitalista, que, sin rechazar la razón como facultad cognoscitiva, la sitúa en la propia vida. En consecuencia, vivir la vida y pensar la vida son dos momentos de una misma

realidad, no hay separación entre vida y pensamiento. De ahí su rechazo a la razón especulativa, abstracta e instrumental para interpretar la dramática condición humana de estar en el mundo.

**Palabras Clave: filosofía, vida humana, razón vital, coexistencia, método.**

### **Abstract**

This research is centered on the analysis and interpretation of the concept of reason and its place in the philosophic system of the Spanish thinker José Ortega Y Gasset. According to Ortega y Gasset, philosophy is a movement of “decline” or “descend” towards the ordinary reality, source of the sense of everything that exists, that is to say: life. The philosopher, archeologist of the truth and knowledge, should discover in the enigmatic of the truth the logos or the reason why things happen and everything that happens to us when we are living. Philosophy searches truths, convictions that help to guide us in the world. That permanent search has to leave from their existence, understood as the life that becomes, as a life that we found feeling that we are living and experimenting with the fact of living.

That is why the philosopher Ortega y Gasset reacts against intellectualism with his method of raciovitalism, that without rejecting reason as cognitive faculty, is situated in the own life. As a consequence, to live life and to think in life are two moments of the same reality. In other words, there is no separation between life and thought. From there his rejection of the speculated reason, abstract and instrumental to interpret the dramatic human condition of being in this world.

**Key Words: Philosophy, human life, vital reason, coexistence, method.**

## 1. Delimitación de la Teoría de la Razón en el Sistema Orteguiano

En 1947 escribía Ortega:

“La filosofía es una cierta idea del Ser. Una filosofía que innova, aporta cierta nueva idea del Ser. Pero lo curioso del caso es que toda filosofía innovadora – empezando por la gran innovación que fue la primera filosofía descubre su nueva idea del Ser gracias a que antes ha descubierto una nueva idea del Pensar, es decir, un método intelectual antes desconocido” (Ortega y Gasset, 1983)

La configuración de una filosofía creativa exigía en su momento histórico el descubrimiento de un método adecuado a la realidad y su objeto de estudio. El método se erige como el recurso intelectual que orienta al pensamiento para captar de forma ordenada y coherente la complejidad de lo real. El interés cognitivo del sujeto está determinado por aquello que busca indagar y por la naturaleza específica de lo que se investiga. Método y realidad están en una relación recíproca, de tal manera que, cada realidad exige un abordaje cognoscitivo y afectivo con métodos adecuados. En el caso de la vida humana decía, Ortega, con mucha lucidez que la vida se le escapaba a la razón física-matemática como el agua por una canastilla.

Ortega, en sus numerosos escritos, repite con insistencia que el pensamiento es diálogo abierto con las circunstancias y nada podemos comprender fuera de ellas. Hombre y mundo-circunstancias, coexisten y se complementan. Por ello, concibió la filosofía como el saber de raíces, el instrumento intelectual más poderoso para dar razón del humano acontecimiento que es el vivir.

Explícitamente sostiene que:

*“Solo hay una actividad en que el hombre puede ser radical. Se trata de una actividad en que el hombre quiera o no, no tiene más remedio que ser radical, es la filosofía. La filosofía es*

*formalmente radicalismo porque es el esfuerzo para descubrir las raíces de lo demás, que por sí no las manifiesta, y en este sentido no las tiene. La filosofía proporciona a hombre y mundo sus defectivas raíces”.* (Ortega y Gasset, 1983)

En el mundo globalizado que vivimos, la ciencia y la tecnología parecen desplazar la filosofía. Mentas brillantes como Stephen Hawking declaró que la filosofía ha muerto, puesto que, la ciencia y la tecnología han ocupado su lugar. Ortega desde la altura de su tiempo pensó todo lo contrario. Una sociedad donde la filosofía esté ausente significa la muerte del pensamiento crítico. De ahí que, su pensamiento se encaminó a estimar la filosofía como el más importante ejercicio que el hombre puede hacer para comprender su vida y su mundo. En este sentido, no cabe la menor duda, que la antropología filosófica, o como decía Ortega, *“El conocimiento del hombre”* fue el proyecto filosófico de mayor preocupación en su quehacer intelectual, (Ortega y Gasset, 1910). Su filosofía que es meditación del existir del hombre se adentró en el misterio insondable de la vida. Buscó en el vivir humano y en la temporalidad de la existencia las condiciones que facilitan o dificultan la autorrealización del hombre en el mundo. Así, interpretar y comprender la vida exigía pensar con conceptos, dinámicos, es decir, flexibles o como solía decir el filósofo, *“conceptos ocasionales”*. Ortega era consciente de que la vida no se agotaba en su mero mecanismo fisicoquímico, reduccionista que deja por fuera el dinamismo y complejidad de la existencia, por el contrario, propuso como núcleo de análisis el *“acontecer interno”*, cuyo dato inmediato es la propia vida humana, así lo manifiesta:

*“El hombre, la vida, son acontecer interno y no otra cosa; ello es evidente. Por eso sólo se habla del hombre y de la vida si se habla desde dentro. Si queremos hablar en serio del hombre, solo puede hacerse desde dentro desde el dentro propio, y, por tanto, solo se puede hablar de sí mismo...”* (Ortega y Gasset, 1951.)

En este sentido, Ortega se vio obligado a revisar críticamente la razón en el ejercicio del conocimiento del hombre. De manera que la razón ocupa un lugar central en su reflexión metafísica y antropológica. La reflexión precedente tiene la intención de conocer el camino trazado por Ortega y Gasset para descubrir una nueva razón dadora de sentido de la vida y del hombre.

En la comprensión del significado de la teoría orteguiana de la razón abordaremos, en primer lugar, la categoría filosófica central de su sistema, en segundo lugar, su antropología, en tercer lugar, la teoría de la razón vital que emerge como resultado de la crítica a la razón filosófica en sus más lúcidos exponentes del pensamiento occidental.

## **2. Idea de la vida**

El hilo conductor que da unidad y sentido al proyecto filosófico trazado por Ortega es, sin duda, la vida. Desde antes de 1914 el pensamiento de Ortega se había instalado en el nivel de la vida, pero es a partir de 1929 cuando el filósofo adopta una postura radical que hace visible el cambio en el reordenamiento de los principios metafísicos conformadores de esta idea. Se trata, pues, de penetrar en el trasfondo metafísico de las cuestiones: ¿Qué es la vida?, ¿Cuál es su naturaleza? ¿Qué sentido tiene el vivir humano en el mundo? . Importa señalar que no pretendemos reconstruir la idea de la vida, en el filósofo madrileño, a la luz de una exégesis analítica y crítica de sus fuentes, empresa realizada magistralmente por G. Morón Arroyo, en *El Sistema de Ortega y Gasset* y Nelson Orringer en su obra *Ortega y sus fuentes Germánicas*, nuestro propósito está encaminado a la comprensión del significado de esta categoría metafísica que informa el sistema filosófico de Ortega. Sin embargo, por cuestiones de método y por coherencia interna en la exposición, hemos de revisar, sucintamente, el sentido de esta categoría a través de las etapas en las que discurre su pensamiento, neokantismo, fenomenología,

biologismo e historicismo. La revisión de la idea de la vida en cada una de estas etapas nos pone en capacidad de comprender mejor el puesto de la razón en el pensamiento Orteguiano.

Evidentemente que al plantear el problema a cerca de lo que es la vida estamos ante dos hechos implicados entre sí. Por una parte, nos encontramos con la noción de vida como realidad que es pensada por el sujeto y la vida como existencia propia del sujeto. Desde luego hemos de entender que la vida no es una realidad trascendente al sujeto que la piensa, sino que es una realidad constituyente del propio sujeto. Por consiguiente, la vida es el hecho básico sin el cual, no tendría sentido la filosofía. Este sentido se hace claro y evidente en el hecho de que somos seres vivos, es decir, estamos viviendo. Una primera aproximación a la idea de la vida sería esta precisamente, vida es ser en el mundo y ser sintiéndose vivir. Ortega, desde su etapa neokantiana, vislumbró con claridad este sentido de la vida. Esta es la estimación que le da en su obra “Adán en el Paraíso”, cuando la intuye como vida viéndose en sí misma y sintiéndose vivir en el “Corazón de Adán”.

Veamos

*“En una palabra, cuando nació el hombre, cuando empezó a vivir, comenzó a sí mismo la vida universal. (...). Cuando Adán apareció en el paraíso, como un árbol nuevo, comenzó a existir esto que llamamos vida. Adán fue el primer ser que, viviéndose, se sintió vivir. Para Adán la vida existe como problema...*

*Adán en el paraíso es la pura y simple vida, es el débil soporte del problema infinito de la vida”. (Ortega y Gasset, 1951).*

La vida se concibe como vida que deviene, que transcurre o es una transformación que se está realizando en el sujeto que experimenta su propia vivencia. El hombre al estar viviendo se percata de su propio acontecer interno, es decir, su vida que se define como el dar sentido o

estimación al hecho intransferible del vivir. El estar viviendo y sentir que se vive nos permite darnos cuenta que nuestra existencia la vivimos como un problema. Esto no quiere decir que la vida está compuesta solo de problemas, sino, que ella misma constituye un problema y este problema consiste en realizar la propia individualidad que se entiende como el ser uno mismo. Esto lo expresó lúcidamente Ortega en la fórmula “El hombre es el problema de la vida”. El darse cuenta que vivimos, la sensación de estar viviendo es un concepto clave en la comprensión de la vida en Ortega. Esta idea de la vida como sentido estará presente en sus escritos posteriores.

De la etapa neokantiana, cuyo escrito filosófico más relevante es el ya citado “Adán en el paraíso”, hay que decir que el filósofo al concebir la vida como “lo absolutamente pasajero” (Ortega y Gasset, 1910), está pensando que la vida es incomprensible, inexpresable mediante el pensar lógico-conceptual científico. En esta etapa neokantiana, Ortega y Gasset, concibe la vida como “ideal de realización de la cultura como norma ética”, está muy cerca del descubrimiento de la vida como realidad radical y también de intuir la razón vital como método filosófico.

En 1914, Ortega, incorpora nuevas notas a su concepción de la vida. Su obra programática “Meditación del Quijote”, expuesta según la influencia de la fenomenología, abre una nueva fase evolutiva de su pensamiento. La fórmula abreviada de toda la filosofía orteguiana “yo soy yo y mis circunstancias”, estampada en “Meditación del Quijote”, define con precisión la significación de la vida en su fase fenomenológica. El filósofo madrileño explica, en su autobiografía intelectual de 1934, “Prólogo para Alemanes”, el camino que lo llevo al descubrimiento de la vida. En efecto, Ortega hace una crítica demoledora al método fenomenológico de Husserl. La fenomenología surge como crítica metodológica en el proceder de la razón en el conocimiento de la realidad. Para explicar el sentido de la realidad y la

constitución de los objetos en la conciencia, Husserl hará del problema de la reducción el método que ha de garantizar la constitución de la filosofía como ciencia estricta. La reducción lleva a la concepción del ser en sí mismo. O sea, al pensamiento puro, el paso a la conciencia pura en su relación con los objetos. Ortega, como buen fenomenólogo, se percató del problema de la reducción en la constitución de la subjetividad transcendental de la filosofía Husserliana y a través de una crítica a la noción de reducción y a la idea de la conciencia pura descubre la vida como condición de apertura y encuentro con todo lo existente. Su visión crítica a la fenomenología de Husserl la expone así.

*“La fenomenología, al suspender la ejecutividad de la “conciencia”, su Weltsetzung, la realidad de su “contenido” aniquila al carácter fundamental de ella. La “conciencia” es justamente lo que no se puede suspender: es lo irrevocable. Por eso es realidad y no conciencia...*

*(...) Lo que verdadera y auténticamente hay no es “conciencia” y en ellas las “ideas” de las cosas, sino que hay un hombre que existe en un contorno de cosas en una circunstancia que existe también.*

Ciertamente, no se puede prescindir de que el hombre existe porque entonces desaparecen las cosas, pero tampoco, puede prescindir de las cosas porque entonces desaparece el hombre. Pero esta inseparabilidad de ambos elementos es falseada si se la interpreta unilateralmente, como un depender de las cosas del hombre – eso será la “conciencia” -. Lo que verdaderamente hay y es dado es la coexistencia misma de las cosas, ese absoluto acontecimiento: un yo en sus circunstancias. El mundo y yo, uno frente al otro, sin posible fusión, ni posible separación, somos como los Cabiros y los Dióscuros, como todas esas parejas

de divinidades que, según griegos y romanos, tenían que nacer y morir juntas y a quienes daban el lindo nombre Di Consentes, los *dioses unánimes*”. (Ortega y Gasset, J. 1934.)

Cuando Ortega, plantea esta serie de objeciones a la fenomenología, el pensamiento de Husserl aún no había llegado a la plenitud de su desarrollo. La fenomenología en el último Husserl termina postulando una teoría de la persona, lo que significa que no se divorcia de la vida, al contrario, todo el mecanismo reductivo pone de manifiesto que la máxima evidencia de la experiencia se da en el mundo de la vida. Ortega con su crítica se adelantó a los resultados ulteriores de la fenomenología de Husserl y con razón nos dice que la fenomenología fue el camino que lo llevó a la idea de la vida como realidad radical. Al sustituir la noción de conciencia por el de coexistencia de un yo con el mundo había dado el gran paso para superar el idealismo y el realismo. Este paso superador lo inicia desde 1910, pero en las “Meditaciones” de 1914 se hace más elocuente. Al postular la tesis de “yo soy yo y mis circunstancias”, se instala en la concepción filosófica de la vida como apertura y coexistencia de un yo con el mundo. El yo está abierto a las cosas y las cosas están abiertas al yo. No hay conciencia pura, pensamiento puro, no hay tampoco cosas en sí misma. Las cosas tienen sentido para mí en la medida en que yo estoy referido a ellas y ellas están referidas a mí. Esta tesis de la coexistencia del yo y el mundo será objeto de un novedoso enfoque, en 1929 en el curso ¿Qué es filosofía?

Importa destacar que durante la etapa neokantiana que define la vida como sentido y problema y la etapa fenomenológica que define la vida como coexistencia de un yo con el mundo, observamos un proceso evolutivo de la idea de la vida que se va perfeccionando hasta convertirse finalmente como núcleo central de su filosofía. Sin embargo, la etapa comprendida entre 1920 y 1928, Ortega aún no está en posesión de una comprensión de la vida como historia, en este periodo, la vida la concibe como “vida psíquica”, reducida al ámbito de la biología. Así

se expresa el filósofo: “*La vida humana es evidentemente la vida psicológica*”. (Ortega y Gasset, J. 1923).

La influencia del vitalismo de Nietzsche, Dilthey y Simmel están detrás de todo este cambio de valoración del sentido de la vida. En su obra *El Tema de Nuestro Tiempo*, la vida es entendida como vida psicológica. Este enfoque psicologista de ver la vida humana es superada por Ortega en su última fase.

Morón Arroyo encuentra que Heidegger es quien está detrás del giro conceptual de Ortega en su estimación sobre la definición de la vida. La lectura que hace Ortega de la obra de Heidegger, *Ser y Tiempo*, le permite redefinir su filosofía haciéndole caer en cuenta de su propio y avanzado pensamiento filosófico de su época. En, *El tema de nuestro tiempo*, la vida se define como vida psicológica y como: “... *cambio, desarrollo, en una palabra: Historia*”. (Ortega y Gasset, 1923).

Es más, en 1910 había dicho Ortega que la vida es “lo absolutamente pasajero”. Probablemente, Ortega hasta 1929 no se decide a definir la vida como realidad radical y como acontecimiento biográfico, porque aún no había superado su metafísica psicologista.

El radicalismo orteguiano en torno a la idea de la vida se expone con rigor y claridad en 1929, en su obra *¿Qué es Filosofía?* En esta obra, Ortega se propone la superación de la metafísica en sus dos vertientes: la idealista que da primacía a la conciencia, al pensamiento sobre la realidad y la realista que postula la materia con independencia del pensamiento. El fundamento de la realidad no puede ser ni la conciencia pura, ni las cosas en sí misma., puesto que, al preguntar por el ser de las cosas, quien pregunta es el propio hombre. Esta pregunta cobra sentido si tomamos la propia vida como el dato primario de todo acontecer. El vivir la vida es el hecho originario que se impone como posibilidad de toda pregunta, de toda búsqueda del

fundamento de las cosas. Antes del pensar, está la presencia inmediata de la vida. Lo evidente por sí mismo es el hecho de vivir. Ortega llega al descubrimiento de la vida como la realidad originaria a través de la experiencia de la vida. La realidad originaria no se agota en la conciencia del sujeto ni en la realidad que existe fuera del sujeto. Escribe Ortega: *“No es verdad que radicalmente exista sólo la conciencia, el pesar, el yo. La verdad es que existo yo con un mundo y en mi mundo y yo consisto en ocuparme con ese mi mundo, en verlo, imaginarlo, pensarlo, amarlo, odiarlo, estar triste o alegre en él y por él, moverme en él, transformarlo y sufrirlo. Nada de esto podría serlo si el mundo no coexistiese conmigo...”*. (Ortega y Gasset, J. 1929).

El hombre no sólo existe en el mundo, sino que ha de darle sentido a esa coexistencia. Si yo estoy orientado, abierto al mundo, éste también está abierto a mi yo. Esta relación dinámica, hombre-mundo, exige al mismo tiempo una orientación con sentido dentro del mundo, por lo que ya no es una mera coexistencia, sino actividad, por ello:

*“Una circunstancia tal, compuesta de algo ante los cuales no sabemos qué hacer, está constituida por problemas por cuestiones. Por lo tanto, lo que primariamente es cuestión para nosotros es nuestro hacer, nuestros actos”*. (Ortega y Gasset, J. 1933). Igualmente afirma,

*“La vida es lo que somos y lo que hacemos”*. (Ortega y Gasset, J. 1933)

Lo que significa que cada instante estamos precisados de saber a qué atenernos y, por consiguiente, estamos haciendo algo para orientarnos en las circunstancias, esta coexistencia dinámica exige comprender la vida en su dimensión de historicidad, dicho con las palabras del filósofo: *“La vida es, por sí misma, historia”*. (Ortega y Gasset, J. 1933)

Pensar la vida como historia implica superar la orientación psicologista en la cual lo biográfico sustituye a lo psíquico. De esta forma, Ortega plantea la superación del idealismo y del realismo.

*“Esa extraña realidad, la vida humana, dice el filósofo, no es una cosa física no una cosa psíquica. En absoluto no es una cosa ni, un modo, acto y estado de una cosa. Es puro acontecimiento de carácter dramático. Es lo que me pasa a mí y lo que te pasa a ti, donde yo o tú no somos, sino que nos pasa”.* (Ortega y Gasset. 1944.)

### **3. La Antropología de Ortega**

Para decirnos lo que es el hombre y lo que aún no es, Ortega construyó, en primer lugar, una metafísica de la vida humana y luego, en segundo lugar, postuló una antropología. No obstante, como atinadamente expresa A. García Astrada:

*“Ciertamente, la vida humana no se confunde con el hombre, que ya es una interpretación, ni la teoría de la vida es antropología, sin embargo, al interrogar por aquellas categorías y al descender, en procurar de su respuesta a la vida de cada cual, debemos plantear el problema antropológico”* (García Astrada, 1961).

El giro antropológico de Ortega viene dado por la orientación que le dio a la fenomenología de Husserl. En efecto, Husserl no está de acuerdo con el giro antropológico que de la fenomenología había hecho Scheler y Heidegger. Ortega, conocedor profundo de estos dos filósofos germanos asumió, igual actitud respecto a la fenomenología. Su crítica al mecanismo de la reducción fenomenológica le condujo a la intuición originaria de la vida como realidad radical a la que hay que referir todo lo que existe.

La antropología filosófica orteguiana se edifica a partir de su idea metafísica de la vida humana. Así nos lo indica Nelson Orringer: *“(…) en vez de ser requisito para la metafísica, supone ya de antemano una doctrina metafísica de la vida humana, que me es dada como problema y el problema es de mi ser dentro de un contorno inmediato al que vivo adscrito”* (Orringer, N. 1979).

La vida se concibe como apertura, como diálogo abierto de un yo con sus circunstancias. El hombre es tiempo e historia. El aquí y el ahora abren posibilidades para la realización de la condición humana. El pasado como experiencia de lo vivido, el presente como vida que transcurre en el quehacer cotidiano y el futuro como horizonte de las posibilidades concretas, definen la temporalidad del hombre. El quehacer es lo que da sentido a la constitución del hombre, pues, el hombre “no tiene naturaleza, sino historia”. La historia define nuestro modo de ser, de vida, es decir, nuestro carácter y lo que somos culturalmente como pueblo. En el pensamiento de Ortega y Gasset vida, historia y razón van de la mano.

#### **4. Historia Crítica de la Razón**

Para pensar el sentido de la vida, el hecho de vivir que no puede ser captado y comprendido mediante la racionalidad lógico-formal, nuestro pensador, tal como nos lo confiesa, debió encontrar una nueva forma de interpretar la razón. “*Je me sens obligé de trouver une autre forme de raison*” (Ortega y Gasset, J. 1951).

Esta nueva razón de que habla Ortega y Gasset, a diferencia de la razón sustantiva e instrumental heredada de los griegos, tiene su origen en la propia vida humana. Encontrar la razón en la vida y la vida en la razón exigía una revisión crítica de la forma como se ha concebido esta facultad de conocimiento.

En 1910 en “Adán en el paraíso” encontramos signos de lo que va a ser la razón vital. En este ensayo Ortega se percató de la complejidad de comprender la vida según fórmulas científicas que reducen la vida a mero mecanismo físico químico o psicofísico. “*Meditaciones del Quijote*” es la obra programática por donde discurrirá el pensamiento maduro del filósofo.

*“Creo, dice Ortega, muy seriamente que uno de los cambios más hondos del siglo actual con respecto al XIX va a consistir, en la mutación de nuestra sensibilidad para las circunstancias. Yo no sé qué inquietud y como apresuramiento reinaba en la pasada centuria en la segunda mitad sobre todo que impelía los ánimos a desatender todo lo inmediato y momentáneo de la vida”* (Ortega y Gasset, J. 1914).

El filósofo llama la atención sobre lo espontáneo, sobre el quehacer vital para comprender el mundo de la cultura.

Así nos dice:

*“La cultura nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata, y hoy, gracias a la labor reflexiva, parecen libres del espacio y del tiempo, de la corrupción. Forman una zona de vida ideal y abstracta, flotando sobre nuestras existencias personales siempre azarosas y problemáticas. Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida que no ha extraído todavía el espíritu que encierran, sus logos”.* (Ortega y Gasset, J. 1914).

¿Cómo explicar que siendo la cultura expresión espontánea, natural de la vida en el tiempo se ha convertido en un mundo extraño a la propia vida? Para Ortega, esto ha sido posible porque el hombre ha sobrevalorado las ideas, lo abstracto o simbólico sobre la actividad vital que impulsa la creación del mundo de la cultura. Este divorcio entre cultura y vida se ha producido debido a que la razón ha suplantado lo espontáneo, lo vital. Declara Ortega que:

*“Para el griego lo que veamos está gobernado y corregido por lo que pensamos y tiene sólo valor cuando asciende a símbolo de lo ideal. Para nosotros, esta ascensión es más bien un descender: lo sensual rompe sus cadenas de esclavo de la idea y se declara independiente”.* (Ortega y Gasset, J. 1914).

Ortega reclama, en este sentido, la vuelta a lo originario, la vuelta a la experiencia radical de la vida, es decir, a la presencia inmediata del dato primario que es el existir sintiéndose vivir. De ahí que los constructos de la razón, las ideas, los conceptos, etc., no pueden suplantar la vida. *“El concepto no puede ser como una nueva cosa sutil destinada a suplantar las cosas materiales. La misión del concepto no estriba, pues, en desalojar la institución, la impresión real. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida”*. (Ortega y Gasset, J. 1914).

He aquí, los orígenes de la razón vital. El concepto es instrumento de que se vale la vida para aprehender lo real. Es como dice el filósofo Ortega, el “órgano de claridad”, el instrumento de “seguridad”, es decir, *“Claridad dentro de la vida, luz derramada sobre las cosas es el concepto”*. (Ortega y Gasset, J. 1914).

Hasta 1923 Ortega no está en posesión de instalarse en el método como núcleo de su sistema filosófico, es decir: la razón vital. De 1910 a 1923, la razón se concibe como instrumento cognitivo que posee el hombre para conocer la realidad. La fenomenología le permitió intuir la unión inseparable de vida y razón y, por esta vía, superar el problema de la conciencia pura que separa el sujeto del objeto. Si como confiesa Ortega, fue la fenomenología la que lo llevó al descubrimiento de la vida, también ésta lo condujo al descubrimiento de la razón vital como método filosófico. Así como Husserl hizo del mecanismo de la reducción el soporte imprescindible para la constitución de la filosofía como ciencia estricta, también el filósofo español por mediación de la crítica al mecanismo reductivo descubre la razón en la vida misma. Julián Marias refiriéndose a este aspecto sostiene que ni Husserl ni Heidegger llegaron, por la vida de la reducción, a la razón vital (Marias, J. 1983). Para el caso de Husserl creemos que es esta afirmación no recoge la intención del último Husserl, pues el mecanismo reductivo de su filosofía pone en evidencia, la máxima evidencia de la experiencia que se da en el mundo de la

vida. Husserl no descubrió la razón vital, pero sí descubrió la vida como fundamento de sentido de lo real. No es de extrañar que después de Husserl surge una antropología fenomenológica que centra la reflexión en la comunicación humana y en la teoría de la persona. Ortega y Gasset, descubre la razón vital y esta razón en su dinamismo por narrar o descubrir el mundo de lo cotidiano, es fenomenológica. En esta perspectiva hermenéutica se ubica Philip W. Silver quien afirma: *“Si la fenomenología husserliana tomaba un giro trascendental, entonces Ortega repudiaría la fenomenología. Pero, paradójicamente, vino más bien, a descubrir la dirección que adoptaría la fenomenología futura. Ortega construyó una fenomenología mundana, que gustaba dominar Razón Vital o Histórica, a partir del requisito neokantiano de una aproximación sistemática como fundamento y de la nueva tesis ontológica que extrajo a partir de Scheler de Ideas”*. (Silver Philip, W. 1978).

Prata Pina Francisco Javier, concibe, igualmente, la razón Vital como fenomenología. Veamos sus palabras:

*“Ñao obstante, o método da razao vital pode ser chamado fenomenológico, por ter necessariamente um nivel descritivo onde assistimos ao surgir da realidade. Resumimos este parágrafo dizendo que a filosofia da razao vital é servida por um método descritivo intuitivo-conceptual cujas múltiplas etapas implican una dialéctica real”*. (Prata Pina, F. 1962).

García Morente reconoce que Ortega hace suya la actitud descriptiva de la fenomenología, pero que su sistema metafísico no tiene ninguna deuda con la fenomenología.

Así se expresa el citado filósofo:

*“Ortega y Gasset no debe a la fenomenología nada de lo que constituye la base real, metafísica, de su doctrina. Solo ha tomado de la fenomenología la actitud descriptiva, la*

*sumisión al hecho evidente, la franca renuncia a las arrogancias algo excesivas del idealismo, que pretendía nada menos que crear el objeto”.* (García Morente, M. 1945).

La posición de Morente es más apegada a los hechos que la de Julián Marias para quien Ortega no debe casi nada a la filosofía alemana, pues, desde que tuvo en mente su intuición fundamental entre 1910-1914, la desarrolló en forma lineal a lo largo de todo su sistema. Nosotros nos situamos a la perspectiva de C. Moron Arroyo, puesto que: “...; hoy, sin embargo, el único modo de hacer a Ortega inteligible más allá de nuestras fronteras es fiarle con sus maestros de Alemania... (Moron Arroyo, C. 1968).

No encontramos el término razón vital empleado por Ortega, sino hasta 1923 en su ensayo “*El Tema de nuestro tiempo*”. Este progreso cualitativo está dado en virtud de la reducción de la razón a la vida, la razón vital, integra lo espontáneo y lo reflexivo.

*En El Tema de nuestro tiempo*, Ortega lleva a cabo una crítica destructiva a la racionalidad especulativa. La razón vital funciona como el logo viviente que da sentido al humano acontecimiento del vivir. La crítica orteguiana a la razón teórica empieza desde el socratismo.

#### **4.1 Crítica del Racionalismo Socrático**

Para Ortega en Sócrates se da la supeditación de lo espontáneo y lo vital a lo racional. Esta herencia socrática moldeó por completo la configuración de la espiritualidad de Occidente. Con Sócrates, la razón se convierte en la esencia misma del hombre. Al respecto escribe:

*“El socratismo o racionalismo engendra, por tanto, una vida doble, en la cual lo que no somos espontáneamente –la razón pura- viene a sustituir lo que verdaderamente somos –la espontaneidad.*

*Tal es el sentido de la ironía socrática. Porque irónico es todo acto en que suplantamos un movimiento primario con otro secundario. Y en lugar de decir lo que pensamos, fingimos pensar lo que decimos. El racionalismo es un gigantesco ensayo de ironizar la vida espontánea mirándolo desde el punto de vista de la razón pura”. (Ortega y Gasset, J. 1923).*

La crítica al racionalismo socrático apunta hacia la crítica general que desde 1910 Ortega viene desarrollando contra el idealismo filosófico. No es de extrañar que, en 1923, en su fase biologista asuma con mayor firmeza la crítica demoledora al idealismo. Por ello afirma que, *“El supuesto arbitrario que caracteriza al racionalismo es creer que las cosas -reales o ideales- se comportan como nuestras ideas”*. (Ortega y Gasset, J. 1923).

La crítica de Ortega a la razón va dirigida contra los fundamentos analíticos de su proceder en la construcción del conocimiento de lo real. Esta crítica puede sintetizarse de la manera siguiente:

La razón descompone el objeto en sus últimos elementos, dando por resultado una teoría racional. Como el proceder de la razón, en la descomposición de los elementos últimos del objeto, se proyecta hasta el infinito cae en una profunda contradicción, pues, lo infinito no puede ser conocido racionalmente. Por tanto, el proceder de la razón en el análisis de los elementos de los objetos es irracional. La razón conduce de manera inevitable a lo irracional. Para salvar lo irracional, en el ejercicio analítico de la razón, no queda otra salida que postular el método intuitivo que es por naturaleza contrario a la misma razón. Por consiguiente, el racionalismo está condenado al fracaso.

## **1.2 Crítica al Racionalismo de Descartes**

Tanto el racionalismo socrático como el cartesiano y el idealismo en general adolecen, según Ortega, del error de querer “suplantar la vida”. Razón y vida no son dos realidades

irreconciliables, pues, la vida es razón y la razón es vida que se justifica a sí misma. Ortega ha afirmado, y con mucha razón, que el descubrimiento de la vida como principio filosófico clave se dio por el influjo indiscutible de la fenomenología. Igualmente, fue de gran valor en su intuición filosófica, el análisis crítico metodológico del idealismo cartesiano, en particular, el procedimiento del método cartesiano que develó el “pienso, luego existo” como garantía indubitable de toda verdad de lo existente. Si por medio de la crítica a la reducción fenomenológica de “la conciencia pura,” Ortega se percató de la experiencia originaria de la vida, de igual modo, por medio de la crítica a la duda cartesiana, infiere de ella un proceso inverso y convierte la duda pura de Descartes en duda vital en la que late y palpita la vida misma del hombre como realidad individual que vive y ejecuta el acto de pensar.

Ortega en obras como *“¿Qué es filosofía? Las dos grandes metáforas, El Hombre y la Gente, “Revés del Almanaque”*, se refirió a Descartes. La crítica de Ortega al racionalismo cartesiano va dirigida contra la idea del hombre como puro pensamiento. El dualismo cartesiano que escinde el hombre en res extensa y res cogitans, es decir, cuerpo y pensamiento (razón o conciencia), resolviéndose la primacía en favor de la conciencia o el pensamiento, no es admitido por el pensador madrileño. En efecto, dice:

*“Descartes se resuelve a la gran innovación, la única existencia segura de las cosas es la que tienen cuando son pensadas. Mueren pues las cosas como realidades renacen sólo como cogitaciones. Pero los “pensamientos” no son más que estados del sujeto, del yo mismo, de moi même, qui ne suis qu’une chose qui pensé. (...) Al sello y la tabla de cerca(ojo) se sustituye una nueva metáfora: el continente y su contenido. Las cosas no vienen de fuera a la conciencia, sino que son contenidos de ella, son ideas”.* (Ortega y Gasset, J. 1924)

En *¿Qué es Filosofía?*, Ortega, lleva a cabo una crítica contundente al idealismo subjetivo cartesiano. Contra el yo puro cartesiano, cuna de la subjetividad, se dirige, de manera implacable, la crítica a la noción de pensamiento “como ser para sí”, o “como el darse cuenta de sí”. La duda cartesiana llevada hasta sus últimas consecuencias pone al sujeto pensante ante la presencia inmediata y desnuda del pensamiento mismo. El pensamiento, esto es la conciencia, emerge como dato primario de la cual hay que partir para dar sentido al mundo. Sin embargo, concebir el pensamiento como lo existente por sí mismo es caer en un solipsismo, en una radical soledad del yo consigo mismo. Como dice Ortega el yo se traga el mundo exterior y todo lo existente no es más que estado de conciencia o de ideas del sujeto. Al penetrar en la dinámica inmanente del yo puro cartesiano, Ortega ha “puesto la planta en tierra incógnita”. Tal como había dicho Ortega que es imposible la reducción fenomenológica, Julián Marias expresa que: *“Porque ésta se ejecuta en un nuevo acto, ponente también, esto es, no en la conciencia, sino desde la vida”*. (Marias, J. 1983). Es decir, que el mecanismo reductivo que parte de un yo empírico y su apertura hacia las cosas, debe llegar al yo trascendental, hasta el punto que este yo puro es reflejo de sí mismo, (solipsismo), este acto del pensar pierde de vista lo que verdaderamente hay, o sea, un hombre concreto que vive y piensa. Es aquí donde Ortega asume la actitud de extirpar el “tumor” del yo idealista que se ha tragado el mundo exterior. Esta operación quirúrgica nos la describe el filósofo así:

*“Pero ahora tenemos en mente ante la difícil tarea de abrir el vientre al idealismo, llevar algo de su exclusiva prisión, de curar en lo posible su ensimismamiento, de intentar su evasión (...), El yo, hemos visto, es intimidad, ahora se trata de que salga de sí conservando su intimidad. ¿No es esto contradictorio? (...) Sin embargo, es preciso que, sin perder intimidad, el*

*yo encuentre un mundo. Por tanto, que el yo sea, a la vez, íntimo y exótico, recinto y campo libre, prisión y libertad”.* (Ortega y Gasset, J. 1929).

Ante esta situación cabe preguntarnos. ¿Cómo hacer que el yo, atrapado en su propia intimidad, pueda abrirse al mundo exterior siendo fiel así mismo, sin convertir el mundo exterior en puro estado de conciencia o de pensamiento? Descartes dio el tránsito de la subjetividad pura al mundo exterior introduciendo en su sistema a Dios. De manera, que: *“En el fondo de esa intimidad encuentra a Dios”.* (Ortega y Gasset, J. 1929).

No otro camino le quedó a Descartes, para garantizar la verdad del “pienso, luego existo” que acudir a la idea de Dios como algo que está presente en el propio pensamiento del sujeto. Dios es garante de la existencia del yo como pensamiento y el pensamiento es garante de todo lo que existe. Ortega encuentra inaceptable asumir en su totalidad, esta posición, sin embargo, advierte cierto grado de verdad en el subjetivismo idealista de Descartes, es decir, el idealismo confiere una verdad, por decirlo así, a medias. Esto es: *“El mundo exterior no existe sin mi pensamiento, pero el mundo exterior no es mi pensamiento (...), somos el mundo y yo”.* (Ortega y Gasset, J. 1929).

El problema que está en debate es la relación cognitiva sujeto-objeto, es decir, ¿“qué es el mundo y cómo lo conocemos? Descartes concede prioridad al pensamiento sobre la realidad exterior. Contrario a ello, Ortega piensa que reducir el mundo al sujeto es una posición incorrecta, lo es, de igual manera, separar el mundo del sujeto. Por consiguiente, busca una tercera opción que supere la posición idealista que incluye el mundo en el pensamiento y la realista que percibe el mundo fuera del pensamiento. Se trata de conservar los aspectos positivos de ambas corrientes filosóficas. La superación sólo es posible en la medida que se afirme una realidad que incluya al sujeto, como al objeto, es decir, una realidad radical que integre hombre y

mundo en forma recíproca: “*El dato radical e insofisticable no es mi existencia, no es yo existiendo-sino que es mi coexistencia en el mundo*”. (Ortega y Gasset, J. 1929).

En la antropología filosófica de Ortega y Gasset el hombre es un ser de apertura, es un ser dialógico, cuya existencia requiere del concurso de los demás y del propio mundo. No existe separación hombre y mundo sino coexistencia. No se da el uno sin el otro. Esta apertura dinámica del yo con el mundo tiene su base en el mundo de la vida. La vida es la realidad omnipresente.

A la verdad cartesiana cogito, ergo sum, Ortega opone esta otra: vivo, luego pienso, porque vivo, entonces pienso en la vida.

### **1.3 Crítica de la Razón Pura de Kant**

Ortega escribió dos ensayos sobre Kant, y se refirió muchas veces en sus escritos al insigne pensador de Königsberg. No es de extrañar esta actitud de Ortega para con su maestro de juventud, pues el filósofo madrileño nos confiesa que tuvo por espacio de diez años atrapado en la cárcel del kantismo. Para ilustrar lo expresado conviene examinar la relación, poco estudiada del concepto de vocación en Ortega y Gasset y la conciencia moral kantiana.

Kant nos habla de ciertos “motores escondidos” en el fondo del alma que dificultan, conocer si un hombre ha actuado conforme al deber o por otros motivos. La conciencia moral actúa como juez en el interior del hombre. Existe el yo que actúa y el yo que juzga las acciones y decisiones del sujeto moral. Si el yo actúa conforme al deber, entonces sobreviene la paz interior; como indicadora del cumplimiento de la norma, de lo contrario, si incumple la norma y actúa por otros motivos sobreviene el remordimiento de la conciencia por incumplir con el deber. Por su parte, Ortega sostiene que en el fondo del sujeto existe una voz interior, la vocación que lo llama a realizar un determinado proyecto de ser para dar sentido a su vida. El cumplimiento de lo

que se aspira ser en la vida, de acuerdo a la vocación, exige la realización de un modo de ser auténtico, siendo fiel al proyecto que se ha elegido y vivir en concordancia con lo que se ha elegido, es decir, ser médico, ser educador; si por el contrario renunciamos, por los motivos que sean, a este programa de vida, viviremos una existencia inauténtica. Del mismo modo afirma Kant que el hombre debe ser fiel a la ley moral que anida en su conciencia. Ortega y Gasset predica que la vida auténtica se vive desde la vocación. La fidelidad a la vocación da sentido y justificación a todo lo que hacemos.

Ortega no podía aceptar el racionalismo kantiano. Le crítica a Kant deriva del hecho de haber creado un modelo de razón desinteresada de los deseos y aspiraciones concretas del hombre. Según Ortega, Kant *“Es una mente que se vuelve de espaldas a la realidad y se preocupa de sí misma. La peculiaridad de Kant consiste en haber llevado a su forma extrema esa despreocupación por el mundo”*. (Ortega y Gasset, J., 1924).

*“La subjetividad de Kant, subraya Ortega, es incompatible con toda realidad: ella es todo. Nada posesivo queda fuera. Se ha abolido el Fuera, hasta el punto de que, lejos de estar la conciencia en el espacio, es el espacio quien está en la conciencia”*. (Ortega y Gasset, J., 1924).

El idealismo trascendental concibe el hombre como fenómeno y noúmeno. Como fenómeno está sujeto a la temporalidad empírica. Como noúmeno está referido al ámbito de la razón práctica, es decir, al ámbito de la libertad. Sin embargo, para que el hombre se percate como yo trascendental, es decir, un yo que se concibe a sí mismo y se dicta su propia ley de conducta, *“Hace falta que antes se haya dado cuenta de otra cosa distinta de sí misma”*. (Ortega y Gasset, J., 1924).

Esta realidad distinta de la conciencia reflexiva es la espontaneidad primaria, o sea, la vida. La filosofía moral kantiana nos conduce a una paradoja en la comprensión de la condición

humana puesto que plantea “El enigma de la relación entre fenómeno y nómeno, referido aquí al yo humano” (Palacios, J. 1981) y al declarar que las cosas en sí mismas son incognoscibles. Esto implica en su raíz la crisis de la razón pura. En virtud de ello, Ortega cree percibir en la crisis del racionalismo kantiano la emergencia de la razón vital. Por ello, dice el filósofo, “*Mi vivir consiste en actitudes últimas no parciales, espectrales, más o menos ficticias, como las actitudes sensu stricto teóricas. Toda vida es incondicional e incondicionada ¿Resultará ahora bajo la especie de “razón pura” Kant descubre la razón vital?”* (Ortega y Gasset, J. 1924).

La crítica orteguiana a la razón pura kantiana está formulada sobre la base de los argumentos críticos referidos desde 1913, a la fenomenología trascendental husserliana. Para finalizar este apartado, sólo nos hace falta referirnos a lo que Sergio Rábade denomina “Tratamiento negativo de la razón” (Rábade, S., 1983), a la relación Ortega y Hegel.

#### **1.4 Crítica al Panlogismo Hegeliano**

A diferencia del idealismo trascendental kantiano que declara incognoscible la “cosa en sí”, Hegel afirma la racionalidad absoluta de lo real. La razón conoce la realidad, pues la misma realidad es racional. De donde resulta que lo “real es racional y lo racional es real”. El mundo es un proceso dialéctico. El geist, o sea, el sujeto histórico realiza el proceso dialéctico de la razón. La razón absoluta hegeliana crea la realidad pensándola, por tanto, la razón es sujeto y objeto de lo real. En este sentido la razón le confiere al mundo su carácter de unidad viviente. Por ello suele denominarse a Hegel “el filósofo de la” razón viviente”, pues todo lo existente no es más que emanación de ella misma. Así, esta razón que se mueve en el mundo, a través de un proceso absolutamente racional termina creando la misma realidad. La dialéctica como proceso deviene como expresión del espíritu absoluto en la producción de lo real. La razón que, se identifica con la propia realidad, carece de histórica. La razón en sí misma no es histórica, lo histórico es el

proceso de su desarrollo. Ortega rechaza el carácter ahistórico de la razón hegeliana.

Refiriéndose a esta crítica nos dice:

*“Resulta pues, que para Hegel la última realidad del universo es consecuentemente, que lo cósmico es, desde luego, histórico. Sólo que la expresión propia de aquella evolución es la cadena de la lógica, la cual es historia sin tiempo. La historia afectiva es la proyección en el tiempo de esa pura serie de ideas, de ese proceso lógico... Y la serie temporal de estos acontecimientos evolutivos del espíritu es la historia universal”.* (Ortega y Gasset, J. 1928).

Hegel, percibe la razón como estructura propia del universo. Todo lo existente tiene una historia, pero esta historia no es más que el proceso absoluto en el cual la razón se hace transparente a sí misma, haciendo comprensible la realidad. En la identidad absoluta del proceso de la razón y su manifestación en lo real, *“Todas las calificaciones y valoraciones del pretérito están calculadas en vista del presente como término de la evolución”.* (Ortega y Gasset, J. 1928).

*“La razón hegeliana termina postulando un sistema cerrado, “sin evolución más allá de sí misma, sin mañana”.* (Ortega y Gasset, J. 1928).

Es una razón sin futuro, ensimismada en la contemplación de su propio proceso. La razón hegeliana no se ocupa de las experiencias histórico-concretas del hombre, es decir, todo lo hecho por el hombre en su devenir histórico, esto es, la cultura no se interpreta como expresión de la vida, sino como manifestación de esa razón absoluta que se piensa anterior a la propia existencia del hombre. Para Ortega y Gasset, la vida, es más que un hecho o manifestación de la razón. La vida en la visión hegeliana no es en sí misma histórica, sino que es la razón la que autocrea la vida y la historia. En el racionalismo absoluto de Hegel, lo real adviene al ser por emanación o construcción del proceso lógico del pensamiento. Marx, con su crítica a Hegel

rechaza el Espíritu Absoluto hegeliano, contraponiendo en el proceso dialéctico de lo real, la materia como realidad primaria que existe independientemente del pensamiento, siendo este reflejo de lo material. Así como Marx colocó en el centro de su sistema filosófico la materia como realidad fundamental, Ortega y Gasset, por su parte, sitúa la vida como centro de toda su filosofía. Vida, razón e historia están interconectadas entre sí, forman una unidad indisoluble.

La crítica orteguiana a la razón absoluta hegeliana deriva del divorcio entre vida, razón e historia. En este sentido escribe:

*“Hasta ahora, la historia era lo contrario de la razón. En Grecia, los términos razón e historia eran contrapuestos. Y es que, hasta ahora en efecto, apenas se ha ocupado nadie de buscar en la historia su sustancia racional. El que más ha querido llevar a ella una razón forastera, como Hegel, que inyecta en la historia el formalismo de su lógica, o Buckle, la razón fisiológica y física. Mi propósito es estrictamente inverso. Se trata de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón. Por eso ha entenderse en todo su rigor la expresión “razón histórica. No una razón extra histórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente, lo que el hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón, la revelación de la realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías”.* (Ortega y Gasset, J. 1935).

Ortega propone una nueva forma de entender el uso de la razón para comprender la vida y la historia del ser humano. La historicidad de la vida y del pensamiento es la clave filosófica de su doctrina. El pensamiento emana de la vida misma, es una función vital. El logos es universal, pero se encarna en la historia y en las expresiones de vida que crea la cultura. Ortega y Gasset conciben el logos, el pensamiento como vida que deviene en la historia, por ello advierte:

“...la idea es una acción que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa formalidad. Si al querer entender una idea prescindimos de la circunstancia que la provoca y del designio que lo ha inspirado, tendremos de ella solo un perfil vago y abstracto”. (Ortega y Gasset, J. 1942).

Las consideraciones precedentes explican con claridad el trasfondo de la crítica orteguiana a la razón filosófica. Sólo hay que decir que, de las cenizas de la razón sustantiva, de la razón ilustrada, de la razón abstracta emerge la razón vital histórica que es “ratio logos” “riguroso concepto”.

### **1.5 Aurora de la Razón Vital Histórica.**

El filósofo madrileño estima que una filosofía innovadora ha de producir revolución no sólo en la concepción de la realidad sino también en la manera de pensar la realidad. En consecuencia, la razón que está unida a la vida y a la historia produce una nueva lógica del pensar. Así pensar la vida y vivir la vida son momentos de una misma realidad. La vida que es quehacer y proyecto necesita una justificación racional de sí misma. El vivir coexistiendo con el mundo exige una interpretación que dé cuenta del sentido de las acciones encaminadas a comprender el problema que implica el estar en el mundo.

El hombre, dice Ortega, no “*puede vivir sin una interpretación de la vida. Es ésta una extraña realidad que lleva en sí su propia interpretación. Esta interpretación es a la par, justificación. Yo tengo, quiera o no, que justificar ante mi cada una de mis actos...*”. (Ortega y Gasset, J. 1933).

Dar razón del existir en el mundo, solo puede ser comprendido mediante el ejercicio de la razón vital, pues ésta “*no acepta nada como mero hecho, sino que fluidiza todo hecho en el fieri de que proviene, ve como se hace el hecho*”. (Ortega y Gasset, J. 1935).

La razón vital integra en una unidad coherente lo espontáneo y lo reflexivo. El acontecer interno, lo vital es un proceso dinámico que sólo puede ser aprehendido mediante una razón que sea viviente, es decir, que comprenda los acontecimientos en la fluidez espontánea de lo inmediato. Los conceptos ocasionales que crea la razón vital son tan rigurosos como las categorías de la lógica de la razón física y matemática. Su rigurosidad consiste en interpretar lo que nos pasa al encontrarnos viviendo en el mundo. La razón es, en definitiva, hermenéutica de nuestra vida. He aquí el significado de la razón en el sistema orteguiano.

### Referencias Bibliográficas

- Astrada, Arturo. (1961) *El pensamiento de Ortega y Gasset*. Editorial Troquel, Buenos Aires, Argentina.
- García Morente, Manuel. (1945). *Ensayos*. Madrid, Revista de Occidente.
- Marias, Julián. (1983). *La Escuela de Madrid. Estudios de Filosofía española*. Emecé Editores, Buenos Aires, Argentina.
- Marias, Julián. (1983). *Ortega: Las Trayectorias*. Madrid, Alianza Editorial.
- Morón Arroyo, Ciriaco. (1968). *El sistema de Ortega y Gasset*. Ediciones Alcalá, Madrid.
- Ortega y Gasset, José. (1983). *La idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (T. 8) Alianza Editorial, Madrid,
- Ortega y Gasset, José. (1951). *Pasado y provenir para el hombre actual*. Alianza Editorial, Madrid.
- Ortega y Gasset, José. (1910). *Adán en el paraíso* (T. I). Alianza Editorial, Madrid.
- Ortega y Gasset, José. (1934). *Prólogo para alemanes*. Alianza Editorial, Madrid.

- Ortega y Gasset, José. (1923). *El tema de nuestro tiempo*. Alianza Editorial, Madrid.
- Ortega y Gasset, José. (1929). *¿Qué es filosofía?* Alianza Editorial, Madrid.
- Ortega y Gasset, José. (1933). *Unas lecciones de metafísica* (T. 12). Alianza Editorial, Madrid.
- Ortega y Gasset, José. (1944). *La razón histórica* (T. 12). Alianza Editorial, Madrid.
- Ortega y Gasset, José. (1914). *Meditaciones del Quijote* (T. 1). Alianza Editorial, Madrid.
- Ortega y Gasset, José. (1924). *Las dos grandes metáforas* (T. 2). Alianza Editorial, Madrid.
- Ortega y Gasset, José. (1924). *Kant. Reflexiones de Centenario*. (T. 4). Alianza Editorial, Madrid.
- Ortega y Gasset, José. (1924). *Filosofía pura. Añejo a mi folleto “Kant”* (T. 4). Alianza Editorial, Madrid.
- Ortega y Gasset, José. (1928). *“Hegel y América”* (T. 2). Alianza Editorial, Madrid.
- Ortega y Gasset, José. (1935). *Historia como sistema* (T. 6). Alianza Editorial, Madrid.
- Ortega y Gasset, José. (1942). *“La Historia de la Filosofía”, Emile Brenier* (T. 6). Alianza Editorial, Madrid.
- Orringer, Nelson. (1979). *Ortega y sus fuentes germánicas*. Editorial Gredos, Madrid. Palacios, Juan Manuel. (1981). *Del conocimiento de sí mismo en la Filosofía trascendental de Kant*.
- Plata, Pina. Francisco Xavier. (1962). *Dialéctica de la Razón Vital: Ituícao Originária de José Ortega y Gasset*. Lisboa, Livraria Morais Editora, Lisboa.
- Rabade, Sergio. (1983). *Ortega y Gasset: Filósofo. Hombre, Conocimiento y Razón*. Editorial Humanista, Madrid.
- Silver, Philip W. (1978). *Fenomenología y razón vital. Génesis de “Meditaciones del Quijote” de Ortega y Gasset*. Alianza Editorial, Madrid.