

# COMUNICACIÓN Y METÁFORA EN ORTEGA<sup>1</sup>

JAIME SALAS ORTUETA  
Universidad Complutense

## RESUMEN

Se propone el estudio de la metáfora en Ortega y su lugar dentro de la teoría orteguiana de la comunicación. Ortega, en una primera etapa de su pensamiento, y probablemente por influencia de Nietzsche, concede a la metáfora un papel muy importante. En una segunda etapa, y sin abandonar los planteamientos anteriores, la metáfora requiere ser comprendida dentro de una preocupación general por la comunicación dentro de la sociedad y entre sociedades que se encuentran distantes en el lugar y el tiempo. Esta preocupación por analizar la comunicación es propia de la última obra de Ortega, aquélla que se inicia con “La rebelión de las masas” y “¿Qué es filosofía?”. Se hace referencia al trabajo de interpretación de Nathan el Sabio de F. Niewöhner.

## ABSTRACT

This article studies metaphor first in the general course of Ortega's philosophy, and secondly in the context of his theories of communication which belong to Ortega

---

1. Se citara las ediciones de Ortega usando las siguientes siglas:

Números árabe para tomo y pág para *Obras Completas*, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset/Taurus ediciones, 2004 y ss. Hasta el momento han aparecido 5 tomos.

G seguido de numeración árabe para identificar tomo y pagina, para la edición de Paulino Garragori: *Obras de José Ortega y Gasset*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1979.

Numeración romana para el tomo y árabe para las paginas para la edición de *Obras Completas* de Alianza editorial, Madrid, 1983.

NT para *Notas de trabajo* de José Ortega y Gasset, ed. J.L. Molinuevo, Madrid, Alianza Editorial-Fundación José Ortega y Gasset, 1994.

MNT.- *Meditación de nuestro tiempo* de José Ortega y Gasset. Ed. J.L. Molinuevo. México, FCE, 1966

Una versión inglesa de este documento se leyó en el mes de junio de 2006 en la Herzog August Bibliothek en un acto de homenaje a Friderich Niewöhner era el encargado de los seminarios y actividades culturales de la institución. Se prevé la edición de dicha intervención por parte de la mencionada biblioteca..

post 1927 work. As belonging to a Spanish tradition of intellectual reformers, the issue of communication is present in his later writings and merges with the related question of historical knowledge. Reference is made to Friedrich Niewöhner's study on the parable of the three rings in Lessing's "Nathan the wise".

El tratamiento de la metáfora es muy instructivo sobre el sentido del pensamiento de Ortega y Gasset. En principio, la metáfora es un recurso literario que aparece en muchas ocasiones en su obra. Pero al mismo tiempo, es el objeto de una reflexión donde el autor de *Las meditaciones del Quijote* pondera su importancia y la integra dentro de una visión articulada de la realidad. Nuestro propósito en este trabajo es exponer la doctrina orteguiana de la metáfora y al mismo tiempo evaluarla dentro de una problemática más amplia de una teoría de la comunicación, que en parte Ortega ofreció a sus lectores y que es fundamental a la hora de presentar su pensamiento.

Curiosamente para describir la metáfora Ortega emplea en varias ocasiones a su vez una metáfora, la de una isla de coral, que denota cada uno de los ámbitos en que se mueve el análisis orteguiano. Así, la relación de la metáfora con la nueva sensibilidad del arte de vanguardia. "Solo la metáfora nos facilita la evasión y crea entre las cosas reales arrecifes imaginarios, florecimientos de islas ingravidas" (3-865). Por otra parte, en un primer momento ha aparecido la misma comparación cuando describe la metáfora como "Esa flor imaginativa tan endeble y minúscula (que) forma la capa inmovible de subsuelo en que descansa la realidad de todos los días, como las Islas Carolinas se apoyan en arrecifes de coral" (2-41) y tal será la forma típica de tratar la metáfora que trataremos en segundo lugar. También reaparece la noción de "isla formada por lo que fue coral" en *¿Que es filosofía?* (G5-189). Esto nos recuerda que hay una constancia grande en el pensamiento de Ortega relacionada con el mantenimiento de recursos del decir sobre los que operara la reflexión posteriormente.

Podemos distinguir tres ámbitos de uso de la metáfora:

- I.- EL ámbito donde la metáfora encuentra la mayor definición. El lugar principal es un texto temprano, *El ensayo de estética a modo de prólogo* donde expone Ortega la metáfora como el recurso estético por excelencia (1-673)<sup>2</sup>.

Lo propio de la metáfora es permitir una experiencia del yo, de la vida en plena ejecución. El yo se distingue de las meras representaciones en la medida

---

2. En la *Deshumanización del arte* se mantiene la misma tesis si bien de una forma matizada. Cfr. 3-866.

en que se percibe como estando presente en la obra de arte. “¿Qué diferencia hay entre la imagen visual que a veces tenemos de un hombre pensando frente a nosotros y el pensar del *Pensieroso*? Aquella imagen visual obra como una narración sobre nosotros, nos dice que allí, a nuestra vera alguien piensa : hay siempre una distancia entre lo que nos da en la imagen y aquello a lo que la imagen se refiere. Mas en el *Pensieroso* tenemos el acto mismo ejecutándose. Presenciamos lo que de otro modo no puede sernos nunca presente ... El objeto estético es una intimidad en cuanto tal – es todo en cuanto yo” (1-671/2).

¿Cómo se realiza en la metáfora esa revelación? Al analizar la metáfora del ciprés como espectro de una llama mantiene “mientras se esta *ejecutando* el acto vital mío de ver el ciprés, es este el objeto que para mí existe ..... Por un lado, pues, es la palabra ciprés nombre de una cosa; por otro es un verbo –mi ver el ciprés. Si ha de convertirse, a su vez, en objeto de mi percepción este ser o actividad mía, será preciso que me situé, digámoslo así, de espaldas a la cosa ciprés y desde ella, en sentido inverso al anterior, mire hacia dentro de mí, y vea el ciprés des-realizándose, transformándose en actividad mía, en yo” (1-676).

Positivamente esto implica una experiencia de la propia vida que se transmite al lector. El yo se caracterizaría fundamentalmente por esa espontaneidad que se plasma en la creación de algo nuevo. Negativamente se introduce una irrealización, literalmente una trituración (1-678) de la realidad cotidiana para lograr comunicar el sentimiento, la intimidad del artista. Ello anticipa la posición tomada en la *Deshumanización del arte* por la que el arte de vanguardia tiene que ser una arte deshumanizado (3-865). Lo importante no es propiamente la objetividad sino por el contrario la envergadura de la expresión artística emancipada de cualquier exigencia realista. El análisis orteguiano de la metáfora incide pues en una explicación y justificación del arte nuevo. Esta justificación no convierte a este en la última instancia a la hora de juzgar la realidad pero sí la relaciona con la experiencia de la vida.

Un texto posterior, recogido por Paulino Garragori bajo el nombre *¿Qué es conocimiento?* entenderá que la ejecutividad es el rasgo radical de la vida. En ninguna parte asocia este texto de 1929-30 con lo escrito 15 años antes y la valoración del carácter ejecutivo de la vida se circunscribe al trabajo de estos años. Ahora el termino ejecutivo proviene de una interpretación de Aristóteles y denota aquel carácter por el que en la vida están presentes y en acto tanto el yo como la circunstancia en constante interacción (G 25-47). Ambas se ejecutan es decir llegan a estar en acto de una forma concreta en cada momento determinado. Sigue implicando una intimidad en la medida en que el yo vive las cosas de inmediato y de acuerdo con su propia perspectiva (G 25-18) y en ese sentido se está produciendo como en la obra artística. Pero

ahora las cosas responden al sujeto de una forma determinada y no están en general sujetas a la metáfora es decir a la espontaneidad del poeta sino que tiene un significado previamente establecido. La voluntad de Ortega esta en evitar todo tipo de idealismo, pero eso no significa que el hombre deje de estarse produciendo constantemente ante las circunstancias. “Yo existo en la medida en que existo para mi ... Igualmente mi contorno, sin el cual no existiría yo, porque mi existir es coexistir con él, verlo, pensarlo, moverme en él, desear, amar, odiar, sufrir esto o aquello de él” (G5 25-53).

Con todo se ha podido mantener la prioridad de la experiencia estética en Ortega en esta segunda época, a partir de la importancia del proyecto, de forma que la gestión de la vida individual mantendría una analogía con la realización de su obra por parte de un artista. Además, resulta muy importante la noción de ensimismamiento y la creación de mundos interiores referidos a la realidad que en última instancia son objeto de la imaginación del individuo (5-678). El arte sería uno de estos mundos.

II.- De todas formas la metáfora constituye un punto de referencia fundamental para entender la cultura. Implica el carácter constructo de esta que remite a la espontaneidad de la imaginación. “Las metáforas elementales e inveteradas son tan verdaderas como las leyes de Newton. En esas metáforas venerables, que se han convertido en palabras del idioma, sobre las que marchamos a toda hora, como sobre una isla formada por la que fue coral, en esas metáforas, digo, van guardadas intuiciones perfectas de los fenómenos más fundamentales. Así hablamos con frecuencia de que sufrimos “pesadumbre” de que nos hallamos en una situación “grave”. Pesadumbre, gravedad son metafóricamente traspuestos del peso físico, del ponderar un cuerpo, sólo el nuestro, y pesarnos, al orden más íntimo.” (G 5-189)<sup>3</sup> Siendo esta acepción la más importante, no deja de ser una intuición que tiene pocos desarrollos en la obra de Ortega.

El más importante sea el de *Las dos grandes metáforas* donde Ortega contrapone la filosofía antigua a la filosofía moderna como el paso de la metáfora del “sello que imprime en la cera su impronta” (2-515) a la de “el continente y su contenido” (2-516) en lo que respecta a la visión del conocimiento<sup>4</sup>. Por

---

3. El mismo texto aparece en *Sobre la razón histórica*: G 1-40.

4. La solución de este enfrentamiento aparece curiosamente en un texto anterior ocho años antes: “Si hubiesemos de buscar una metáfora adecuada a esta doctrina, la hallaríamos en lo que dije en una de las primeras conferencias; no podemos como el hombre antiguo reducir el sujeto al objeto, ni como el moderno reducir el objeto al sujeto: preveamos a tiempo que el

ello importante tener en cuenta que Ortega a una cierta altura de su pensamiento, pensó en la viabilidad de proponer una tercera metáfora la de los *Dii Consentes* que debería sustituir a estas. La posición de Ortega es que a la hora de relacionarse con el mundo, no vale ninguna de estas dos metáforas sino el que se refiere a una íntima interrelación. Como hemos visto, recurre al término de ejecutividad que proviene de una interpretación del acto en Aristóteles<sup>5</sup> y denota aquel carácter por el que en la vida están presente y en acto tanto el yo como la circunstancia en constante interacción (G 25-47). En un sentido se trata de un resumen de una serie de concepciones sobre la relación del hombre con el mundo. Hablar de metáforas puede parecer una trivialización de la trivialización con que se caracteriza esa relación dentro del trabajo del autor del *De anima*. Por ejemplo, sería una consideración genérica que no contempla el detalle del trabajo realizado por Aristóteles para entender las operaciones de la mente. Pero por otro lado, lo importante es que la discusión no se detiene en el detalle de una u otra doctrina. Esa abstracción permite la toma de posición de un estudioso ante una determinada tradición y nos dice en última instancia si es o no es posible la identificación con ella, a la vez de sugerir una forma de superarla.

III.- Justamente como lector de Nietzsche, la intención de Ortega es subrayar el carácter dinámico por el que el sujeto es capaz de innovar y esta necesidad se encuentra satisfecha por la metáfora. La cuestión sería volver a ese momento primitivo en el que las cosas reciben su nombre por vez primera. “La metáfora es el auténtico nombre de las cosas, y no el término técnico, de la terminología. El término, en este sentido, no de concepto sino de vocablo que lo designa. El término técnico es una palabra cadáver, esterilizada, aseptificada, y que por lo mismo se ha convertido en ficha y ha dejado de ser un viviente nombrar, esto es, de ejecutar ella por sí la operación y la función que es “decir las cosas” y llamamos nombrar. El verdadero sentido de nombre es “lo que sirve para llamar a alguien”. La palabra llama a la cosa que está ahí, ante nosotros, y la cosa acude como un can; se nos hace más o menos presente, se dirige a vosotros, responde se manifiesta. Por tanto, la noción de

---

hombre futuro va a tratar de ser justos con ambos y los imaginará como aquellos dioses de los etruscos que estos llaman *dii consentes*, divinidades compañeras que según el mito habrían de nacer y morir juntos.”

5. G 25-57.- “Me limito ... a decir que el término “actualidad” aparece en Aristóteles con el vocablo “*enérgeia*” .... El origen del vocablo es claro: preexiste mi idea de hacer algo, luego lo hago: este “hacer lo preconcebido” es ponerlo en obra, por tanto, “*enérgeia*” es ejecución. .... La realidad absoluta “mi vida” consiste en pura “ejecutividad” Se distancia de Leibniz en la medida en que la *mónada leibniziana* se caracteriza por la actividad y no por la actualidad.

que el nombre llama a las cosas, proviene del pensar “animista”, primitiva, que en toda cosa tiene alma, un centro íntimo, desde el cual oye, entiende la llamada, responde y vive” (G 3-295)<sup>6</sup>.

Más este texto plantea la dirección a la que apunta una parte importante de la obra tardía de Ortega, la voluntad de lograr recuperar el sentido originario de las palabras que el tiempo y el uso ha ocultado. De esa forma, la metáfora se constituye como el punto de referencia para un conjunto de estudios esbozados sobre todo en la obra tardía *El hombre y la gente*: “... a los usos les es constitutivo haber perdido su sentido, por tanto haber sido en un tiempo acciones humanas interindividuales e inteligibles, acciones con alma, y haberse luego vaciado de sentido, haberse mecanizado, automatizado, como mineralizado, en suma desalmado. Fueron auténticas vivencias humanas que luego por lo visto, pasaron a ser supervivencias, a ser humanos putrefactos” (G 8-202)<sup>7</sup> De ahí se sigue una forma de entender la historia: “Y por eso existe la historia, y por eso el hombre la ha menester, porque ella es la única disciplina que puede descubrir el sentido de lo que el hombre hace y, por tanto, de lo que es.” (G 8-207).

Esta forma de entender la historia -que coexiste con otras en Ortega- es notable y refleja una veta nietzscheana en el pensamiento de pensador español ante la que debemos detenernos. No se trata sólo de constatar que el individuo supone y da por válidas muchas creencias sino que erige su representación del mundo y de sí mismo sobre significados que el mismo desconoce pero que han existido. Plantea el problema de un decir originario por el que el individuo pasa de la ignorancia a través de la metáfora al conocimiento frente al decir repetitivo que ha adquirido el lastre de la convencionalidad. Sugiere la posibilidad de recuperar ese sentido en la distancia de siglos que nos pueden separar del momento originario.

---

6. Otro texto que expresa las intenciones de Ortega se encuentra en sus notas de trabajo: “Por cierto que aquí se ve un sentido más usado del vocablo “metáfora”. Este significa tradicionalmente “transferencia” de la voz de un sentido anterior a un sentido posterior pero se olvida que esos sentidos solo se realizan en actos mentales nuestros, por tanto que la metáfora no sólo transfiere, transporta, o traslada la palabra de un sentido a otro sino nuestra mente. La virtud metaforante o transportante o transmitente de la palabra nos lleva a una intuición al tener nosotros la cual palabra se llena de un nuevo sentido (sic). En última instancia, en la metáfora, los metaforizados o trasladados somos nosotros. La palabra aparece así como un automóvil que nos lleva de las viejas intenciones habituales a las nuevas e imprevistas.” Pg 100 NT

7. Asimismo G 8-207.- “Esta forma antigua del vocablo nos ha revelado el sentido que, residual, atrofiado, momificado, dormitaba en nuestro vulgar e ininteligible fonema “mandar”. Esta operación de hacer resucitar mediante ciertas operaciones de las ciencias fonética y semántica en la muerte desalmada palabra de hoy, el sentido vivido, vibrante, enérgico que tuvo un día, es lo que se llama descubrir su etimología”

Este último uso de la metáfora nos adentra en una cuestión de interpretación de la obra orteguiana. Por ello, debo permitirme un aparte relativo a Ortega como perspectivista y como comunicador. Donde Ortega refleja su genio no es tanto en las teorías que sostiene, y en el rigor o precisión que emplea al formularlos, aunque en este sentido su contribución al pensamiento español e incluso europeo fueron notables, sino por su capacidad de situarse intelectualmente en su tiempo, y de ajustarse en su trabajo como escritor, conferenciante y hombre público a unos imperativos que se va concretando en lo que retrospectivamente podemos entender como una doctrina de la perspectiva. Esta Ortega la transmitió, es decir se realiza en sus escritos, en primer término como la experiencia intelectual de su propio mundo. El concepto de una práctica teórica permite centrar la discusión sobre la obra de Ortega, sobre lo que quiso hacer y en gran medida logró, dejando en segundo plano las implicaciones más abstractas de sus posiciones o la calidad de la recepción que implican del pensamiento de su momento. El hecho es que aún hoy los trabajos fundamentales del periodo entre 1914 y 1932, *Meditaciones del Quijote*, *España invertebrada*, *El tema de nuestro tiempo*, y *La rebelión de las masas* así como los dos primeros volúmenes de *El espectador*, son obras conseguidas si uno los valora de acuerdo con lo que pretendían: Son escritos dirigidos a la clase lectora, que responden a las necesidades de su público y que cumplen tanto el objetivo de describir una situación como el de ofrecer remedios a ella.

Por práctica teórica o acto de comunicación intelectual entiendo el conjunto de la actividad del intelectual que se concreta en conferencias, seminarios, cursos y libros. Con dicha expresión quiero poner de manifiesto que se trata de una actividad de comunicación continuada a través del tiempo, que tiene un interlocutor al que va dirigido, y para la que Ortega utiliza una serie de recursos que consisten no sólo en un gran conocimiento de la cultura común sino en medios específicamente literarios. El concepto de práctica en su acepción más amplia se acerca al de un juego del lenguaje donde el decir es un hecho más –aunque el fundamental– dentro del conjunto de actividades que caracterizan a dicho juego. Frente al concepto de práctica se puede reconocer un pensamiento que dicha actividad alumbra y comunica que es susceptible de exposición y discusión fuera de su contexto originario, es decir el sistema de pensamiento. Es propio de un juego de lenguaje tener un contenido abstraible y de ahí las implicaciones para un sistema. Así, se puede llegar a distinguir entre lo que externamente es un acto de comunicación intelectual y su contenido. La diferencia entre práctica y contenido significa que se puede distinguir dos dimensiones que de hecho se dan conjuntamente. La frontera entre “hacer filosofía” y aquello que se dice es una frontera lábil e imprecisa, pues el contenido de la práctica, presupone la exterioridad en la que ha sido generada. El decir del filósofo implica una recepción de la historia de la filosofía, un

experiencia del propio momento, una adscripción a géneros intelectuales, una atención al público y sus expectativas etc. Todo ello está presente aunque en gran parte no explicitado en el acto de comunicación si bien la relación entre acto de comunicación y contenido no es la de una determinación completa: la variedad de perspectivas individuales apunta al hecho cierto que un mismo contenido, una misma tesis filosófica puede darse en distintas perspectivas.

En el caso de Ortega, cabe encontrar una buena ilustración de esta tesis en la noción de perspectiva. Por una parte, ser perspectivista es partir de la convicción de que cualquier persona se caracteriza por una representación consolidada de la realidad. Dicha representación presenta a la vez complejidad y una forma de racionalidad interna. En tanto que se trata de un término que tiene traducción visual se trataría del “punto de vista” sobre una realidad común. En la medida en que se trata de una metáfora auditiva, la perspectiva apunta al contexto, en gran medida inconsciente, desde donde se experimenta la realidad. Así, la perspectiva es algo que el intelectual se constituye con su práctica teórica. Cuando el intelectual se entiende como perspectivista, se encuentra gobernada por dos imperativos: atenerse a la propia perspectiva y estar a la altura de los tiempos, que en última instancia remite a la misma idea, dándole una dimensión temporal. Frente a esto hay una serie de reflexiones de segundo orden sobre la perspectiva -que el propio Ortega en alguna medida realiza- y que implica un nivel de reflexión y un esfuerzo explícito por insertar tal tesis dentro de la historia de la filosofía.

El proyecto de Ortega es práctico sobre todo en este periodo comprendido entre 1914-1936, en la medida en que culmina en un diagnóstico del momento antes que en una elaboración filosófica aunque pueda implicar esta. Por práctica se entendería entonces no sólo el carácter exterior de la filosofía, enraizada en un contexto social sino una preocupación que pervade positivamente la actividad de Ortega, que el mismo expresa: saber a qué atenerse sobre la propia circunstancia. La filosofía nos dirá a qué podemos atenernos pero esto se puede hacer con distintos grados de ultimidad. En el prólogo de 1934 de *España invertebrada* mantiene “Yo necesitaba para mi vida personal orientarme sobre los destinos de mi nación, a la que me sentía radicalmente adscrita.” (3-431) Todo acción comunicativa implica una práctica teórica, pero generalmente la filosofía quiere abstraerse y colocarse en una verdad intemporal que permita otro diálogo, el que se puede establecer con la tradición que implica una comunidad distinta de los lectores iniciales de Ortega. En cambio, la confirmación que busca Ortega en sus escritos anteriores a 1932 se encuentra en una certeza moral proveniente de que la experiencia del entorno confirma lo dicho y que lo dicho es una forma de abundar en la experiencia del entorno. Así la obra de Ortega se caracteriza por su orientación hacia la comunicación.

Esta pregunta plantea en primer lugar un problema de método. ¿Cómo se puede estudiar la obra de Ortega desde dentro de la academia con el fin de restaurar la envergadura que le es propia? Desde el punto de vista metodológico, los conceptos centrales de su obra están pensados para justamente llevar a cabo dicho trabajo: el de “perspectiva” es fundamental. Pero a este concepto hay que añadir los de “generación” (3-563) y “sensibilidad” que tienen un papel tan destacado en *Tema de nuestro tiempo* (3-562). “Cultura” e “ideología” se refuerzan antes de que en los años '30 apareciera la distinción entre “ideas” y “creencias” que supera el vocabulario inicial. *España Invertebrada* es concebida por su autor como una obra “de índole ideológica” (3-423) mientras que *El tema de nuestro tiempo* comienza afirmando el carácter ideológico de la teoría de la relatividad (3-559). Por lo general la noción de ideología implica el reconocimiento de que el pensamiento tiene una función vital por encima de cualquier propósito de encontrar un fundamento último para él. Hay la tarea de cada generación que es propiamente vital y queda en segundo plano la fundamentación de la verdad desde el punto de vista académico. En ese sentido el estudio hermenéutico de la vida humana que practica en *¿Que es Filosofía?* es propio de la época en que comienza su madurez. En la segunda época, no se da tanto una renuncia explícita a los conceptos de la primera época (aunque sí se puede observar un cambio de terminología) como una ampliación dando entrada a la dicotomía creencias-ideas, donde la creencia a su vez da relación con la experiencia de la vida, el balance vital, y crisis conceptos, que todos ellos juegan un papel importante en la obra última de Ortega. También se caracteriza la segunda época por abandonar los planteamientos “ideológicos” por los que se trata de educar al lector para pasar de una forma más explícita a una interpretación de la realidad que parte de una metafísica, la de la razón vital expuesta en *¿Qué es Filosofía?* y de una metodología de las humanidades que se consagra en *En torno a Galileo e Historia como sistema*. La necesidad de comunicar es inherente a cualquier actividad intelectual. El caso de Ortega es especialmente importante en la medida en que tal intención la revela de una forma más explícita en la época de mayor proyección pública mientras que la etapa posterior debe valorarse como la culminación de una trayectoria intelectual donde el contenido adquiere mayor peso frente a la forma.

El postrer desarrollo de la teoría de la metáfora que hemos descrito más arriba, se da en un pensamiento que llega a tematizar y problematizar la comunicación en general. Así, Ortega pone de relieve la dificultad de pasar de una subjetividad a otra, tanto de dar ese paso cuando se cuenta con siglos de diferencias como incluso en la vida cotidiana. Con ello, el historiador se encuentra ante un doble problema: el de aprehender el sentido propio de unos documentos y otro inherente en todo acto de comunicación de ser capaz de

expresarlo a los demás. De lo primero valga la siguiente afirmación de *Misión del Bibliotecario*: “Nuestras palabras son en rigor inseparables de la situación vital de la que surgen .... El libro al conservar sólo las palabras conserva sólo la ceniza del pensamiento ... Es preciso que otro hombre reproduzca en su persona la situación vital a que aquel pensamiento respondía. Sólo entonces puede afirmarse que las frases del libro han sido entendidas y que el decir pretérito se ha salvado” (5-370) De lo segundo, parece oportuno la formulación de el *Comentario al Banquete de Platón*, donde se afirma que todo decir es a la vez deficiente y exuberante (G 15 126) en la medida en que el que intenta comunicarse siempre dice más de lo que pretende sin por ello lograr expresar completamente lo que pretende. No cabe duda de que el problema de la comunicación adquiere así una doble vertiente. Así, advertimos que tan importante –o incluso más– que la reconstrucción del pasado es la comunicación en el espacio social que es el propio de uno, el espacio social de los propios contemporáneos. Un ideal de auto producción como el nietzscheano choca con la noción de creencia que implica siempre la existencia de una cultura previa. Es importante detenerse en esta cuestión. No sólo se trata de si la historia es posible sino esta cuestión afecta al contexto en el que nos encontramos y que constituye el entorno en el que trabajamos, tiene una determinada contextura que impide la comunicación completa.

¿Se encuentra una superación a esta situación dentro del pensamiento de Ortega? ¿Cómo se puede lograr una efectiva comunicación dentro de las ciencias humanas e incluso en el trato cotidiano? ¿Cual es el alcance de esta limitación de la comunicación para la valoración de la metáfora?

La respuesta a estas preguntas requiere que la metáfora se situé dentro del contexto más amplio de la comunicación. Más que entender que con la metáfora se culmina la explicación de la realidad, es necesario pensar en ella como una forma de comunicación que se encuentra limitada y a la vez posibilitada por las condiciones generales del decir. No es que se deba rechazarse la imagen de una vida sobreabundante que se concreta en la creación de nuevos significados sino que dicha imagen tiene que encontrar su lugar dentro de una teoría más amplia de la comunicación que caracterizaría el pensamiento orteguiano. De esa forma, no sólo se radicalizaría el papel de la metáfora. La nueva consideración de la metáfora como uno de los momentos iniciales del pensamiento tiene que ajustarse a las reglas generales de una comunicación eficaz. De lo contrario, el impulso que refleja es un impulso estéril. De esa forma, una intuición netamente nietzscheana se conserva pero a la vez se transforma dentro del pensamiento orteguiano. La racionalidad no esta sin más a merced de la vida aún cuando esta da lugar a nuevos significados. Mas ajustado sería decir que la vida es en si misma racional, porque la comunica-

ción es intrínseca a ella. El lenguaje, la perspectiva individual y el contexto social dentro del cual un individuo se produce preexisten a la invención de una metáfora y a la vez este decir es efectivo e incluso puede adquirir vigencia de acuerdo con unas condiciones o reglas.

Sería imposible tratar este tema sin hacer aunque sea de pasada una referencia al contexto de creencias que para Ortega tiene lugar todo decir. Cuando Ortega trata este tema, como hemos visto, subraya el carácter latente de una creencia que no se enuncia explícitamente pero que esta latente posibilitando la comunicación. Por supuesto, se trata de una limitación del decir humano, pero a la vez se pone de manifiesto que de hecho gracias a las creencias y usos tiene lugar una comunicación eficaz. Según los contextos en los que uno habla, serán las convenciones implícitas y los contenidos sobreentendidos de la comunicación. Nosotros aquí, nos detendremos en la comunicación que caracterizaría al trabajo del historiador, por tanto en la comunicación intelectual. El historiador por supuesto tiene que tratar de reconstruir la situación de quien inicialmente expresó una metáfora pero como intelectual tiene siempre un ojo puesto a su época y a lo que se denomina comúnmente “status quaestionis”. Para que tenga éxito el historiador tiene que hacer más que fielmente expresar la intención inicial. A la luz de esto, nos plantearemos varias preguntas que iremos contestando progresivamente:

- I.- ¿En qué sentido el acto de comunicación intelectual significa un aumento de conocimiento? Nuestra contestación estará en la noción de redescipción.
- II.- ¿Qué es lo que objetivamente permite dicho conocimiento? Aludiremos a la existencia de una forma que se concreta en la condición de verosímil.
- III.- ¿Qué es lo que da lugar al acto de comunicación? Responderemos con alusiones al concepto de relevancia.
- IV.- ¿Qué diferencia existe entre información y acto de comunicación y cual es el alcance de esta diferencia? Gracias al acto de comunicación el sujeto encuentra su lugar en un espacio social.
- V.- ¿En que sentido se puede decir que el acto de comunicación se justifica a si misma ateniéndonos al pensamiento orteguiano? Aquí mantendremos que si el ideal de conocimiento es la plena elucidación o aclaración de un objeto, este ideal es inalcanzable pero si entendemos que la comunicación tiene fundamentalmente una función pragmá-

tica, será posible mantener que se da un criterio de suficiencia por el que el individuo puede mantenerse en un ámbito social.

Al responder a estas preguntas, he tenido en cuenta la gran obra de mi compañero Friedrich Niewöhner. Destaco su trabajo, *Veritas sive varietas. Lessings Toleranzparabel and das Buch von drei Betrügern*<sup>8</sup> Ciñéndome a las distintas variaciones históricas que expone Niewöhner de la parábola del anillo, por razones que explicaré a continuación entiendo que es una forma de hablar de metáfora. Queda claro que hay implícita en cada una de las versiones de esta parábola una alusión a la situación genérica del individuo creado. Al encontrarnos en un mundo de pluralidad de religiones uno tiene que explicarse la variedad de las mismas y la razón por las que Dios ha permitido esa situación. Por supuesto, me falta por completo competencia para comentar el trabajo de Niewöhner, pero me ha acompañado en este trabajo como un ejemplo de lo que ofrece la moderna historiografía de las ideas que además incide en una metáfora y una parábola particular. Si mis observaciones son ajustadas lo que diga se cumplirá en su texto y por el contrario si con ellas no lo entendemos mejor, mi trabajo tendrá que ser revisado. Pero para nada pretendo ofrecer una interpretación de una obra histórica para la que carezco completamente de competencia.

I.- Para responder a la primera pregunta, -¿En qué sentido el acto de comunicación intelectual significa un aumento de conocimiento?- quiero partir del sentido de los tres anillos para introducir la noción de redescipción. La historia que relata Niewöhner en la primera parte de su obra es, la historia de una parábola que se construye en torno a una metáfora, la de los tres anillos que cada uno de los tres hijos recibe de su padre. Niewöhner desarrolla en muchos casos el contexto inmediato de la recepción de la parábola sin buscar la reconstrucción del pensamiento completo de cada autor que la trata, ni menos aún una caracterización del momento de este. Se traza así una historia de la forma aunque al mismo tiempo, la parábola mantiene su carácter esté-

---

8. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1988. En *Nathan el sabio*, Lessing utiliza una parábola para explicar la variedad de religiones y la importancia de la buena conducta antes que la fidelidad a la religión. Dicha parábola a su vez se sostiene en la metáfora del anillo como señal de sucesor o heredero de alguien. Un padre deja a sus tres hijos tres anillos idénticos para expresar su amor a ellos. Los tres hijos entienden que ellos han sido elegidos como el verdadero heredero. Tienen que acudir a un juez que dictamina que los tres anillos son falsos pues ninguno de los hermanos ha sido capaz de lograr con su comportamiento el amor de los otros dos. Niewöhner expone a lo largo de la obra los antecedentes de esta parábola que remontan a la edad media.

tico: es susceptible de asimilación por nuestra parte al no empañar las aclaraciones históricas la envergadura sensible de lo que se propone al lector. Por otra parte, la parábola contiene las religiones del libro con su revelación, ritual, ética y teología que se encuentran subsumidas en una conclusión que afirmando la validez de cada una de estas sugiere la posibilidad de que fuera substituida por otras completamente distintas. Sobre todo, hay que destacar que la parábola de los tres anillos tiene un sentido reflexivo, es decir abunda en lo ya conocido, las distintas religiones en toda su complejidad. Ciertamente acude a una metáfora que en cierta forma es inherente a la conclusión a la que se llega, pero lo importante es que el alcance de la aplicación de la historia trasciende una imagen convencional del anillo. Al integrarse dicha imagen dentro del relato del padre y de los hijos, se logra una nueva comprensión de la religión, es decir de la relación de los hombres con Dios. Lo ya conocido se enjuicia a un nuevo nivel de comprensión. Frente a la metáfora clásica, lo importante no es propiamente la experiencia de un anillo sino un nuevo principio o concepto que permite al lector una determinada seguridad ante la realidad. Se trata de una consideración que re-describe la situación del hombre en la sociedad actual<sup>9</sup>. La novedad es la síntesis de lo ya conocido bajo el supuesto de una metáfora que recuerda al uso de la razón en *La crítica del juicio* de Kant. Entiendo por redescipción un procedimiento por el que dado un conjunto de realidades, el sujeto encuentra un procedimiento, generalmente un relato que le permite dar razón de ellos. Ello significa que sin negar o ignorar dichas realidades el sujeto pasa a orientarse ante ellas y a la vez a encontrar sentido a su propia existencia.

La redescipción propiamente no es una noción acuñada por Ortega pero hay motivo por pensar que su pensamiento implica tal procedimiento<sup>10</sup>.

II.-¿Qué es lo que objetivamente permite dicho conocimiento? Esta pregunta requiere una respuesta matizada.

---

9. Tomo prestado este término de Richard Rorty en *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, 1989, pg. 97.

10. Sí se puede mantener que tanto *En torno a Galileo*, como *Origen y Epilogo de la filosofía* y *La idea de principio en Leibniz* constituyen intentos de redescipción de la historia de la cultura occidental desde conceptos que el propio Ortega había definido. Aún más importante es el esfuerzo de redescipción de la circunstancia que se encuentra en *Meditaciones del Quijote* y los primeros volúmenes de *El espectador* pues si bien carecen de la apoyatura filosófica de la última época, sobresalen por su capacidad de diagnosticar una situación desde el punto de vista moral. Aquí también las *Meditaciones intempestivas* de Nietzsche es unos de los antecedentes de Ortega.

II- A.- En primer lugar, de acuerdo con una visión pragmática del conocimiento, el individuo a través de redescrpciones de este genero aprende a que atenerse al realizar su vida dentro de un mundo mediaticado por una cultura determinado. En este caso, la redescrpción permite una forma de emancipación de una situación cultural que de otra forma resultaría aporética e inhibidora. Asi, el conocimiento tiene como fin permitir la acción.

Sin embargo se puede profundizar pues si bien la consecuencia de la metáfora o del relato es la acción, esta tiene una dimensión cognoscitiva a la que hay que atender. Lo que se pierde en precisión o calidad del conocimiento de fundamentación al acudir a una metáfora o en este caso a una parábola frente al concepto se compensa en la medida en que lo importante es encontrar una forma de situarse uno dentro del propio mundo. Tal pretensión es en parte un ademán pragmático. Puedo comprender gracias a aquella mi realidad y encontrar una forma de explicación que responda a mi situación real. Buscando las metáforas que subyacen nuestras representaciones de la realidad se logra responder no tanto a la pregunta por la justificación intelectual de una situación sino a necesidades vitales y estas son previos si lo que preocupa es la incorporación del individuo a su medio. Por eso la cultura tiene una dimensión disposicional y cualquier sistematización de ella es abstracta con respecto a su realización en la vida concreta que es su verdadero fin.

Yendo a un nivel más profundo parece que el hombre no necesita contar con un sistema del mundo incontrovertible. Evidentemente no se puede mantener metáfora alguna sin que se cumplan unos requisitos de objetividad. Pero a ello se tiene que añadir lo que supone la perspectiva desde la que vivimos nuestra realidad cotidiana. Efectivamente la coherencia y el valor de verdad son unos requisitos que ni siquiera se cumplen completamente en una perspectiva humana. Procuramos ser coherentes y veraces. Hasta cierto punto es necesario que así sea pero el hecho es que nuestra realidad es de una gran complejidad: Admitimos mucho por convención o por autoridad, y nos producimos en distintos ámbitos de acuerdo con prioridades distintas. La constitución de la perspectiva individual se encuentra presidida por unos requisitos de adaptación a las necesidades de vivir en una sociedad y de poder expresarse con el otro, es decir de cumplir el mandato freudiano, de trabajar y amar. La parábola de los tres anillos permite una reconciliación y aceptación de la diversidad de la realidad social. Como tal levanta un impedimento a nuestra acción como puede ser la discriminación de los otros que en última instancia amenaza la creencia en la propia cultura. Esta adquiere más el carácter de un conjunto de disposiciones y consideraciones que hacen posibles prácticas futuras antes que un sistema de conocimientos, un mapa que nos permite anticipar infini-

tos recorridos que adquiere con la parábola un sentido ético. Evidentemente el mapa tiene que ser más o menos objetivo pero lo que interesa es lo que hacemos con el que será una decisión que tendrá lugar dentro de la trama de nuestra vida y para ello la presencia de la parábola marca el Norte y el Sur.

II-B.- Sin embargo la metáfora o la parábola tiene un cierto contenido cognoscitivo. La respuesta requiere introducir la noción de lo verosímil frente a la noción de verdad, error o probabilidad pues el conocimiento que la parábola permite no es propiamente el conocimiento de lo que hay, aunque se puede hablar por supuesto de la existencia de muchas religiones o de otros contenidos culturales, sino de todo aquello que puede producir una “aquiescencia sentimental” por parte del sujeto. Se trata de un conocimiento que habría que relacionar con la tercera de las críticas de Kant.

Ortega nos puede ayudar en este sentido en un texto de su juventud publicado cuando tenía 26 años. Se trata de un estudio de los *Nouveaux Cahiers de Jeunesse* de Renan. Este texto tiene la condición de crítica de un autor que según Ortega y a pesar de sus propias afirmaciones no amo la verdad sino la verosimilitud (2-40) y anticipa trabajos más ambiciosos teóricamente que Ortega publicara en los años siguientes. Lo importante en primer lugar es que lo verosímil adquiere una determinada valoración. Efectivamente es concebido positivamente como aquello que puede ser objeto de recreación y que pasa a formar parte de la cultura de una sociedad (2-40/41)<sup>11</sup> en definitiva como el objeto de una aquiescencia sentimental (2-44). No hay propiamente una caracterización sistemática de la noción de lo verosímil pero es importante porque no se trata de una categoría puramente estética a pesar de que el juicio de Ortega lo apunta. A ello se añade una segunda aportación a nuestro tema el haber valorado lo verosímil como el camino para el entendimiento entre los individuos. El acuerdo entre estos no responde sólo a la verdad sino

---

11. 2-39: “Es la verosimilitud semejanza a lo verdadero, más no ha de confundirse con lo probable. La probabilidad es una verdad falta de peso, ..., pero verdad al cabo. Por el contrario, lo verosímil presentase a la vez como no verdad y no falso. Cuanto más se aproxime a la verdad estricta aumentara su energía con tal que no se confunda con ella.” La noción de metáfora es introducida con un ejemplo proveniente de la experiencia estética: la realidad del Caballero con la mano en el pecho, pero la categoría se llega a extender a incluir todo tipo de producciones culturales: “Del arsenal de sensaciones, dolores, y esperanzas humanas extraen Newton y Leibniz el calculo infinitesimal, Cervantes, la quinta esencias de su melancolía estética, Buda, una religión. Son tres mundos diversos. El material es el mismo en todos; sólo varía el método de elaboración. De la propia manera el mundo de lo verosímil es el mismo de las cosas reales sometido a una interpretación peculiar: la metafórica”

a la vigencia de formas que se aceptan por encima del cumplimiento de cualquier exigencia de verdad. “Cada generación se reconoce una al admirar a su poeta favorito. Admirar es encontrarme de nuevo ... (Renan) pudo añadir que es encontrarse transubstanciado en otros”(2-45).

Ciertamente no se trata de mantener todo el texto de una obra muy primeriza de Ortega sino de rescatar dos intuiciones validas: la de lo verosímil y la del acuerdo entre investigadores de aceptar como plausible antes que llevar a cabo una exigencia de verdad. Nos encontramos ante la historia de las ideas en una actitud ambivalente. Por un lado, podemos tener una definición determinada en el mundo intelectual de acuerdo con la que aceptamos las pretensiones de verdad de un pensador. Pero al mismo tiempo nos sería impensable prescindir de nada de la historia común. Podemos mantener que la noción de Hegel de Espíritu es inadmisibile pero al mismo tiempo la tenemos que respetar pues reconocemos que con él Hegel llevo a proponer otras muchas tesis de valor. La historia de las ideas tiene un unidad que trasciende nuestra propia posición sobre lo que es o no valido como verdadero. Todo es valido como verosímil. Es difícil pensar en alguien que pudiera sostener que un autor cualquiera ha dicho la última palabra. Habrá entre él y nosotros una mediación y aún cuando vuelva a su clásico, necesariamente tendrá en cuenta quienes han pensado en contra de él. Así la noción de verosimilitud constituye la base de un acuerdo con otros investigadores. Por supuesto, aceptaré que se me corrija una traducción incorrecta o se me recuerda que la primera edición de un libro fue dos años antes de lo que había pensado, es decir cualquier corrección que se me pueda hacer apoyándose en un principio de objetividad, pero lo más importante es que el acuerdo que de hecho tomo de entender como valido el conjunto de esa historia como una serie de proposiciones verosímiles. Ante lo que pudiéramos llamar su positividad, el problema de la verdad queda en segundo plano por mucho que posteriormente nos oriente en la consolidación de nuestra propia perspectiva intelectual.

El acto de comunicación tiene lugar sobre el fondo de esta noción de lo verosímil. *Veritas sive varietas* trata es de redescubrir un ámbito rescatando dimensiones olvidadas. No sólo rescata temas olvidados sino que sugiere con tacto su importancia. Propone tesis verosímiles a nuestra consideración. Tal es su importancia.

III.- ¿Qué es lo que da lugar al acto de comunicación? Uno de los puntos más importantes a la hora de valorar la cultura humanística actual se encuentra en la noción de relevancia. Por relevancia se puede entender en el caso de Ortega dos cosas distintas que en última instancia tienden a fusionarse. Por un lado, hay la vocación por la que

el individuo se encuentra llamado a realizar una determinada figura de vida. El caso más directamente estudiado por parte de Ortega es el de Goethe aparece el concepto de vocación como el punto central para la comprensión de la vida de una persona.”Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es”(5-124). En ese sentido la relevancia hay que relacionarla con la vocación personal.

Pero por otra parte, la relevancia también hace referencia a una situación en la que se encuentra el individuo que aparece como exigiendo e instando de este una determinada tarea. Efectivamente, desde el momento en que Ortega comienza a operar con la noción de creencia como una dimensión última e inconsciente de la representación de las cosas, aparece también la noción de crisis que denota el desconcierto sobrevenido por la falta de vigencia de una creencia. Y así las dificultades del perplejo de Maimonides son también las nuestras. Es especialmente claro que se trata de dificultades que teniendo una traducción intelectual, en su dimensión última son dificultades vitales. “El sentido originario en que algo es problema para el hombre no posee carácter intelectual, ni mucho menos científico. Sino al revés porque el hombre se encuentra vitalmente, esto es, realmente perdido entre las cosas y ante las cosas, no tiene más remedio que formarse un repertorio de opiniones, creencias, o actitudes íntimas respecto a ellas. Con ese fin moviliza sus facultades mentales construyendo un plan de atenuamiento frente a cada una y a su conjunto o universo. Este plan de atenuamiento es lo que llamamos el ser de las cosas.” (G 18-111). Desde este punto de vista el pensamiento tiene una funcionalidad de forma que lejos de entender que la metáfora refleja la sobreabundancia de una vida ascendente, por el contrario apunta al desconcierto y la necesidad de una cultura que permita al hombre situarse entre las cosas<sup>12</sup>. “Lo construido no son ... las cosas sino su ser”(4-592) incluyendo sin duda las metáforas. De esto último se puede citar el planteamiento de *El tema de nuestro tiempo* donde se perfila una tarea generacional, el lograr que la cultura sea vital (3-561 y ss).

Hay textos en los que Ortega relaciona su vocación con una obra intelectual que se encuentre a la altura de los tiempos, por ejemplo *El prologo a una edición de sus obras* pues el intelectual tiene como fin el de atenerse a la propia circunstancia: “Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad

---

12. Sí es cierto que en las *Meditaciones del Quijote* Ortega defiende un concepto de cultura que tiene que dar seguridad al individuo 1-785/6 pero el desarrollo de esta idea a partir de *¿Qué es conocimiento?* al empezar a utilizar la noción de creencia. Es verdaderamente notable.

sobre las cosas. Acaso este fervor congénito me hizo ver muy pronto que uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad. Y desde luego se fundieron en mí la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que ello era, además, un servicio a mi país” (5-96)

Cuando nos trasladamos a contexto de Veritas sive varietas, nos encontramos con que el problema al que se refiere es consustancial a nuestra cultura independientemente de que se viva como problema o no. Arranca la obra de una situación que ya se dio en la edad media pero que constituye una situación típica de la sociedad moderna: el de la coexistencia de religiones. Parte de las explicaciones de Niewöhner ponen de manifiesto que la realidad de un Dios creador ha sido en todo momento indecible en una sociedad donde han convivido las tres religiones del libro. No se trata de entrar en cuestiones sobre la veracidad de los milagros, o la posibilidad de ofrecer demostraciones de la existencia de Dios. Lo importante es que la parábola soslaya la decisión sin por ello desacreditar la fe o la confianza que puede ser tanto la del creyente como la del agnóstico. Al contrario, de alguna forma se mantiene la oportunidad de un Dios de la razón que implicase que la multiplicidad de formas culturales como un bien y no como un mal. Es un forma de explicar la realidad sin poner en peligro la actitud de fondo de quien intente esa explicación. Como argumento puede tener una cierta plausibilidad justamente porque no invoca demostración alguna. Como experiencia satisface la necesidad más importante de orientarse y de poderse identificar con el orden de las cosas.

Puede resultarnos más cercano Maimonides incluso que un autor que escriba después de Kant y de Hegel no porque nuestra visión de la realidad deje de estar profundamente mediatizada por lo que estos pensaron, sino porque las formulaciones de Maimonides pueden reflejar mejor cuestiones centrales que siguen abiertas para el creyente actual. La modernidad implica una tarea de recepción, pero ni es claro cuando empieza la modernidad -se puede llevarla desde el siglo XIV en Italia hasta la introducción de la cultura escrita en Grecia como algunas de las investigaciones del propio Niewöhner resaltan- ni tampoco lo que esta misma recepción incluye y excluye. La diversidad positiva de religiones puede seguir siendo tan importante para el creyente como la limitación de la razón tal y como se describe en la Dialectica trascendental. El espacio de la reflexión y del pensamiento en el envés de la creencia, y la claridad esta supone, se convierte en conciencia del extrañamiento.

IV.- ¿Qué diferencia existe entre información y acto de comunicación y cual es el alcance de esta diferencia? Hay fenómenos de nuestro tiempo que Ortega ya acertó a describir si bien posiblemente no

les concedió tanto importancia como lo haríamos hoy. *La rebelión de las masas* pone de manifiesto la nueva cercanía de la sociedad global (4-394). También es consciente, como hemos visto, del peso de la abundancia de información (5-370). Sin embargo, el proceso de globalización y la creación de la realidad virtual aumenta la importancia de estos fenómenos. En el caso de la socialización de formas interindividuales, se puede decir con fundamento que la realidad personal se construye sobre formas sociales. El individuo no es un punto de partida sino un término de llegada y deudor de unos procesos de socialización de formas anteriores. No saber el origen de una palabra no evita la efectiva comunicación a nivel interindividual. Sin embargo, la información que una sociedad atesora plantea de una forma más directa el problema de la vida interindividual. Por mucho que sea la información atesorada, hace falta un espacio de trato y de reflexión para que se forme una individualidad y una perspectiva intelectual. Más que la cristalización de viejas formas, el problema más crucial parece ser el de encontrar un sentido a la propia vida dentro de un contexto nuevo.

Ortega al describir la constitución de una perspectiva propia en *Meditaciones del Quijote* apunta a esta labor. Este es el gran acierto de un libro que mantiene su sitio aún cuando el pensamiento de su autor estaba lejos de la madurez. ¿Cómo debo conducirme ante mi propia cultura? Lo interesante no es ni siquiera el diagnóstico ético sino la visión de un madrileño de comienzos de siglo buscando reinterpretar su propia cultura. Ello supone que el acto de comunicación pone a un individuo dentro de un espacio social determinado. La vida interindividual tiene un alcance social en la medida en que en ella el individuo encuentra su sitio en un espacio y por ello hay que tener en cuenta la defensa de la vida interindividual en *El hombre y la gente* (G 8-101).

V.- ¿En que sentido se puede decir que el acto de comunicación se justifica a si misma ateniéndonos al pensamiento orteguiano? En primer lugar, hay una práctica de la comunicación en Ortega que tiende a confirmarse a si misma. También es especialmente interesante *El hombre y la gente* para este tema. Ciertamente Ortega pone de manifiesto la dificultad de la comunicación con acuidad. En general, su posición marca una frontera a la comunicación del hombre pero al mismo tiempo dentro de esa frontera se acepta que haya una comunicación efectiva. Un texto típico es el siguiente: “El otro, el Hombre, es ab initio el recíprocante y, por tanto, es social.

Quien no sea capaz de reciprocarse favorable o adversamente no es un ser humano. Ahora bien, no se olvide el otro lado de esa capacidad de reciprocarme el Otro tiene. Y es que tal capacidad presupone que él es “vida humana” como la mía, y por tanto, una vida suya y no mía, con su yo y su mundo propio, exclusivos que no son míos, que están fuera, más allá trascendentes a mí vida. De donde resulta que la única clase de seres capaces de responderme –de corresponderme y con-vivir conmigo- de quienes podía esperar que me hiciesen posible salir de mi soledad y comunicar con ellos, los otros hombres, precisamente por serlo, por ser *otros* hombres, y *otras* vidas como la mía son en su radical realidad incomunicantes conmigo. Sólo cabe entre nosotros una relativa e indirecta y siempre problemática comunicación” (G 8-146). La práctica de Ortega en este punto resulta un defensa de una comprensión del otro que aún siendo relativa, no deja de ser efectiva. “Actos externos, fisonomía, gesticulación me permiten presenciar el vivir del otro hombre en proceso de hacerse un Tu y mucho más cuando me es ya plenamente un Tú cotidiano y habitual, es decir, un pariente, un amigo, un compañero de oficina o profesión. Este presenciarnos es ver patente ante mi esa vida, es entreverla, hacermela compresente, sospecharla.” (G 8-160).

Es importante añadir que Ortega también atribuye esta dificultad de comprensión, aunque en menor grado –pues acepta la unicidad y patencia de la vida-, al conocimiento de uno mismo. “Nuestro fondo es más abismático de lo que suponíamos. Por eso no hay medio de capturar nuestro “yo mismo” en la intimidad ... Goethe nos propone otro método que es el verdadero. En vez contemplar nuestro interior, salgamos fuera. ... La vida humana es precisamente la lucha, el esfuerzo, siempre más o menos fallido, de ser sí mismo ... En este sentido, la vida es constitutivamente acción y quehacer” (5-147). A nuestros efectos, la capacidad de conocer del hombre es limitada y es necesario que cada uno descubra la propia vocación en sus actos.