

La noción de profundidad en Ortega y Gasset.

The notion of profoundity
in Ortega y Gasset

Nolo Ruiz¹

Universidad de Sevilla, España

Recibido 27 marzo 2025 • Aceptado 24 junio 2025

Resumen

Junto con las de *vida* o *circunstancia*, la de *profundidad* aparece en la obra de Ortega y Gasset como una de las nociones más relevantes de su filosofía. La aborda específica y pormenorizadamente en *Meditaciones del Quijote* (1914), y a la que apela significativamente en más de una veintena de sus trabajos. Asimismo, se trata de un concepto que influye en algunas de sus ideas filosóficas más importantes y de mayor influencia. El presente artículo analiza las concepciones orteguianas acerca del ser y sentido de lo *profundo*, sus caracteres y su relevancia.

Palabras clave: Ortega y Gasset; Profundidad; Lo profundo; Filosofía española.

Abstract

Alongside those of *life* and *circumstanciality*, the notion of *profoundity* emerges as one of the most significant in Ortega y Gasset's philosophy. He examines it in a specific and detailed manner in *Meditaciones del Quijote* (1914) and refers to it in more than twenty of his works. Moreover, it is a concept that informs some of his most important and influential philosophical ideas. This article seeks to analyse Ortega's conceptions regarding the nature and meaning of the *profound*, its characteristics, and its importance.

Keywords: Ortega y Gasset; Profundity; Profound; Spanish Philosophy.

¹ mruizf@us.es

1 • Introducción

Lo profundo aparece en la obra de Ortega y Gasset como una noción filosóficamente importante que, sorprendentemente, ha sido preterida por la investigación y estudios orteguianos pese a que de ella beben muchas de sus ideas y propuestas filosóficas de mayor calado o en las cuales se halla subyacente. El filósofo matritense aborda el estudio de la profundidad principalmente en *Meditaciones del Quijote* (1914); especialmente en la ‘Meditación preliminar’: “Sobresale el despliegue hecho en la Meditación Preliminar [sic] para establecer las bases ontológicas que estructuran y sustentan la Meditación Primera [sic], a saber, la dicotomía superficie/profundidad” (Chen 11). Además de en este libro fundamental, Ortega hace referencia a lo profundo de manera significativa en más de una veintena de sus trabajos. En todo caso, solo el hecho de que sea la de lo profundo una de las cuestiones centrales de su celebrada e influyente *opera prima*, del inicio de su obra e historia filosófica, resulta ya destacable y su estudio, en su obra, relevante. Se trata pues de una noción de alcance en su filosofía dado que para Ortega lo profundo alude a los cimientos de la realidad más allá del mundo material que determina a esta al completo, apela a lo más propiamente humano y se halla estrechamente relacionado con la naturaleza y límites del conocimiento. Por tanto, el concepto de lo profundo tiene en el pensamiento orteguiano implicaciones ontológicas, epistemológicas y antropológicas; aunque también encontramos reflexiones al respecto de lo profundo de índole estética, teológica y metafilosófica. El abordaje de la dimensión ontológica de lo profundo en Ortega puede ser enmarcada en su etapa perspectivista, dado que es especialmente tratada en su citado primer libro. Las dimensiones epistemológicas y antropológicas son examinadas en mayor medida en su posterior período raciovitalista. A pesar de lo cual es justo apostillar que el tema de lo profundo es trasversal a lo largo de toda su obra filosófica. El objetivo de este artículo consiste en analizar y exponer las ideas fundamentales de Ortega y Gasset al respecto del ser y significado, de los caracteres y de la importancia de la noción de profundidad en la obra de uno de los pensadores fundamentales del siglo pasado.

2 · Ontología orteguiana de la profundidad

En *Meditaciones del Quijote* Ortega comienza el análisis de lo profundo distinguiendo dos estratos diferentes de la realidad, pues “del mismo modo que hay un ver que es un mirar, hay un leer que es un *intelligere* o leer lo de dentro, un leer pensativo” (Ortega I 340)². Así, en *El hombre y la gente* sostiene que junto con la mirada poco honda que tiene lo mínimo para ser considerada mirada existe también otra “que viene de lo más profundo” (VII 139), y afirma que “el decir es un estrato más profundo que el habla” (VII 248). Esto es, que igual que la mirada es profunda y el simple ver, superficial, es profundo el decir frente al mero hablar. Recurre Ortega en su analítica a la idea husserliana de *escorzo* y de la profundidad inherente al objeto escorzado implícita en (tras) ella³. Así, señala que “hay cosas que presentan de sí mismas lo estrictamente necesario para que nos percatemos de que ellas están detrás ocultas” (I 332), de modo tal que “la superficie, sin dejar de serlo, se dilata en un sentido profundo. Esto es lo que llamamos escorzo. El escorzo es el órgano de la profundidad visual” (I 337). De estas dos partes de la realidad, la superficial es aprehendida a través de los sentidos, “el mundo de las puras impresiones” (I 335); y la profunda es la dimensión de la idealidad: “Las impresiones forman un tapiz superficial donde parecen desembocar caminos ideales que conducen hacia otra realidad más honda” (I 340). Esta otra parte de la realidad es descrita por Ortega como “trasmundo constituido por estructuras de impresiones” (I 335) y que, frente al sensible y material, denominado por Ortega como “mundo patente”⁴, tiene naturaleza de latente. Empero, aun siendo partes distintas de la realidad diferenciadas en su ser, patencia y latencia –realidad e idealidad, según Ortega– son igualmente

² Dado que todos los textos de Ortega y Gasset citados en este artículo se encuentran en la misma edición de las *Obras Completas*, en adelante, las obras orteguianas serán referenciadas en este *paper* especificando únicamente el número de volumen y página(s) para evitar reiteraciones excesivas que dificultarían la legibilidad del texto.

³ “El objeto no es dado realmente, no es dado plena y totalmente como el que él mismo es. Aparece solo ‘por el lado anterior’, solo ‘escorzado y difuminado en perspectiva’ ” (Husserl 1976 638)

⁴ Cfr. I 335.

reales⁵. “La única diferencia está en que la ‘realidad’ —la fiera, la pantera— cae sobre nosotros de una manera violenta, penetrándonos por las brechas de los sentidos, mientras la idealidad solo se entrega a nuestro esfuerzo” (I 349). Considera así que el sujeto es pasivo frente al mundo patente de las impresiones sensibles ya que es “una parte de la realidad que se nos ofrece sin más esfuerzo que abrir ojos y oídos” (I 335), mientras que la realidad ideal necesita de la participación de un sujeto activo. Pues las realidades profundas “son más pudorosas; no caen sobre nosotros como sobre presas” (I 336), sino que “para hacerse patentes nos ponen una condición: que queramos su existencia y nos esforcemos hacia ellas” (I 336). O lo que es lo mismo: “Viven, pues, en cierto modo, apoyadas en nuestra voluntad” (I 336). Porque frente al hambre o el frío, realidades ideales tales como la justicia o la religión no son invasivas como el mundo sensible, sino que nada más que existen para quien posee la voluntad de alcanzarlas (de pensarlas). Pues la voluntad, que según escribe en *El tema de nuestro tiempo* surge desde el centro del individuo, es definida por el filósofo madrileño como “un ímpetu que asciende de las profundidades orgánicas” (III 165). Emparentando así voluntad y profundidad. Asevera Ortega: “El sonido no es lejano, lo hago yo lejano. [...] Toda esta profundidad de lontananza existe en virtud de mi colaboración, nace de una estructura de relaciones que mi mente interpone entre unas sensaciones y otras” (I 335). Por eso, asegura: “Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad”. Esta realidad que precisa de la acción del sujeto —“necesitamos, es cierto, para que este mundo superior exista ante nosotros, abrir algo más que los ojos, ejercitar actos de mayor esfuerzo” (I 335), alega—, se halla jerárquicamente por encima del estrato superficial. Por ello se pregunta retóricamente: “¿Qué es meditar comparado al ver?” (I 349). Así, de manera análoga a la pareja equina y al auriga del *Fedro*⁶, asevera que “la impresión es filiada, sometida a civildad, pensada -y

⁵ “Ortega no niega que hay una ‘parte de la realidad’ que se ofrece a los sentidos a través de las impresiones. Pero no acepta que eso sea todo lo que se da de la realidad, porque reconoce que hay un ‘trasmundo’, una profundidad de las cosas que no es dada a los sentidos y que tampoco es impuesta por el sujeto” (Sánchez 2016 151).

⁶ Cfr. Platón *Fedro* 246a–254e.

de este modo entra a cooperar en el edificio de nuestra personalidad” (I 349), siendo fruto de esta civilización la dimensión de profundidad, que, a su vez, determina (ordena, limita) el flujo incesante de sensaciones.

De ahí su importancia. Y de ahí su llamada de alerta ante la pasividad sensualista, ante el “peligro de que esa invasión de lo externo nos desaloje de nosotros mismos” (I 349). Sentenciando: “El predominio de los sentidos arguye de ordinario falta de potencias interiores” (I 349)⁷. Así, existen según Ortega dos tipos de personas. Primero, quienes se dejan arrastrar por los sentidos y las impresiones del mundo superficial, es decir, los sensuales, para quienes “el mundo es una reverberante superficie” (I 349); y, segundo, quienes se ponen a la tarea de ahondar en los estratos ideales, los meditadores, quienes “por el contrario, viven en la dimensión de profundidad” (I 349). Para Ortega la meditación es creadora de y camino hacia la profundidad. Requiere, como se ha dicho, de un esfuerzo. No de uno cualquiera, sino de uno doloroso e integral que lleva desde la seguridad del suelo material a realidades ideales sin puntos de apoyo⁸. Y de la misma forma que “para el sensual el órgano es la retina, el paladar, las pulpas de los dedos, etc., el

⁷ De hecho, según Ortega, se ha producido una transvaloración al respecto de qué sea *lo real* pasando de la concepción esencialista griega a la materialista del mundo actual: “Para nosotros real es lo sensible, lo que ojos y oídos nos van volcando dentro: hemos sido educados por una edad rencorosa que había laminado el universo y hecho de él una superficie, una pura apariencia. Cuando buscamos la realidad, buscamos las apariencias. Mas el griego entendía por realidad todo lo contrario; real es lo esencial, lo profundo y latente; no la apariencia, sino las fuentes vivas de toda la apariencia. Plotino no pudo nunca determinarse a que le hicieran un retrato, porque era esto, según él, legar al mundo la sombra de una sombra” (I 373).

⁸ “La meditación es el movimiento en que abandonamos las superficies, como costas de tierra firme, y nos sentimos lanzados a un elemento más tenue, donde no hay puntos materiales de apoyo. Avanzamos atenidos a nosotros mismos, manteniéndonos en suspensión merced al propio esfuerzo dentro de un orbe etéreo habitado por formas ingravidas. Una viva sospecha nos acompaña de que, a la menor vacilación por nuestra parte, todo aquello se vendría abajo y nosotros con ello. Cuando meditamos, tiene que sostenerse el ánimo a toda tensión; es un esfuerzo doloroso e integral. En la meditación, nos vamos abriendo un camino entre masas de pensamientos, separamos unos de otros los conceptos, hacemos penetrar nuestra mirada por el imperceptible intersticio que queda entre los más próximos, y una vez puestos cada uno en su lugar, dejamos tendidos resortes ideales que les impidan confundirse de nuevo” (I 340).

meditador posee el órgano del concepto. El concepto es el órgano normal de la profundidad” (I 349). Es decir, el medio general con el que acceder y navegar por lo profundo. Así, sostiene: “Si la impresión de una cosa nos da su materia, su carne, el concepto contiene todo aquello que esa cosa es en relación con las demás, todo ese superior tesoro con que queda enriquecido un objeto cuando entra a formar parte de una estructura. Lo que hay entre las cosas es el contenido del concepto. Ahora bien, entre las cosas hay, por lo pronto, sus límites” (I 351). Para Ortega, el concepto es limitante, contiene las impresiones, separa las cosas, lo que supone, implícitamente, por tanto, también su principio de individuación, y gracias a lo cual las cosas puedan interaccionar sin diluirse⁹.

Hegel escribe que donde está el límite de una cosa no está esta cosa. Según esto, los límites son como nuevas cosas virtuales que se interpolan e interyectan entre las materiales, naturalezas esquemáticas cuya misión consiste en marcar los confines de los seres, aproximarlos para que convivan y, a la vez, distanciarlos para que no se confundan y aniquilen. Esto es el concepto: no más, pero tampoco menos. Merced a él, las cosas se respetan mutuamente y pueden venir a unión sin invadirse las unas a las otras. (I 352)

Llegado a este punto se pregunta el pensador madrileño: “¿En qué consiste ésta [la profundidad], tomada *in genere*?” (I 350). Y responde: “En forma de alusión queda ya indicado cuando oponía el mundo patente de las puras impresiones a los mundos latentes constituidos por estructuras de impresiones” (I 350). Lo que suscita, dice Ortega, una segunda cuestión: si de algo que se está viendo tenemos además su concepto, ¿qué aporta dicho

⁹ En este sentido, el concepto, que “presenta dónde termina un objeto y empieza otro” (Sánchez 153) según la interpretación orteguiana, viene “dado en la relación que la cosa tiene con las demás cosas del entorno y conmigo mismo” (Sánchez 152). Es decir, con la realidad radical: “En este viejo libro mío [*Meditaciones del Quijote*] se sugiere que yo no soy más que un ingrediente de esa realidad radical ‘mi vida’, cuyo otro ingrediente es la circunstancia” (VI, 34), aclara Ortega a pie de página en *Historia como sistema*.

concepto con respecto a la visión? Y contesta que el concepto puede primariamente ser interpretado como “una repetición o reproducción de la cosa misma, vaciada en una materia espectral” (I 352). Sin embargo, a pesar de que “comparado con la cosa misma, el concepto no es más que un espectro o menos aún” (I 352), este no tiene como objetivo la suplantación de la materialidad. Su finalidad “no estriba, pues, en desalojar la intuición, la impresión real” (I 353). El concepto no puede ofrecer lo que la impresión da, pero no debido que el concepto conlleve carencia o insuficiencia alguna, sino a que no es esta su función. Recíprocamente, la impresión no puede ofrecer en ningún caso lo que el concepto otorga, como son las formas o el sentido moral de las cosas. Es el esquematismo consustancial al concepto el que lo dota de esa apariencia espectral, el cual no es más que los límites de las cosas, el lugar donde la materia queda inscrita, confinada. “Y estos límites, según se ha indicado, no significan más que la relación en que un objeto se halla respecto de los demás” (I 353), asegura el filósofo matritense. Por eso, concluye: “Sin el concepto, no sabríamos bien dónde empieza ni dónde acaba una cosa [...]. Al atar el concepto unas con otras, las fija y nos las entrega prisioneras” (I 353). Ergo si, etimológicamente hablando, la palabra *percepción* significa según Ortega *agarrar*, el concepto, que no es una cosa, “sino un órgano o aparato para la posesión de las cosas” (I 353) será en último término “el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas” (I 353).

¿A qué se refiere Ortega con las estructuras de las impresiones sensibles que conforman el profundo mundo de la idealidad? La estructura, afirma, aparece en una segunda fase, tras la aprehensión de las impresiones sensibles por los sentidos perceptivos; una fase de ordenación, pero en sentido relacional y, por ende, en interconexión.

Una estructura es una cosa de segundo grado, quiero decir, un conjunto de cosas o simples elementos materiales, más un orden en que esos elementos se hallan dispuestos. Es evidente que la realidad de ese orden tiene un valor, una significación distintos de la realidad que poseen sus elementos. Este fresno es verde y está a mi derecha: el ser verde y el estar a mi derecha son cualidades que él posee, pero su posesión no significa lo mismo con respecto a la una y a la otra. Cuando el sol caiga por detrás

de estos cerros, yo tomaré una de estas confusas sendas [...]. Entonces este fresno seguirá siendo verde, pero habrá quedado desposeído de la otra cualidad, no estará ya a mi derecha. Los colores son cualidades materiales; derecha e izquierda, cualidades relativas que solo poseen las cosas en relación unas con otras. Pues bien, las cosas trabadas en una relación forman una estructura. (I 350)

La latente profundidad y el patente mundo de los sentidos son para Ortega igualmente diáfanos: “El mundo profundo es tan claro como el superficial, solo que exige más de nosotros” (I 335). Ambos claros y ambos potencialmente exteriores. Así, se cuestiona: “¿Es que los mundos insensibles —las tierras profundas— no son también exteriores al sujeto? Sin duda alguna: son exteriores y aún en grado eminente” (I 349). Y pese a su claridad y exterioridad, en tanto que latentes, el mundo de las estructuras —lo profundo— permanece oculto. Porque para Ortega lo latente es lo que está pero no puede ser captado por los sentidos, aunque alguna vez lo haya estado o alguna vez lo vaya a estar. En *El hombre y la gente*, obra en la que señala la existencia de tres planos en la estructura del mundo, a saber, “en primer término la cosa que nos ocupa, en segundo el horizonte a la vista, dentro del cual aparece, y en tercer término el más allá latente¹⁰ ahora” (VII 120), sostiene que “el mundo vital se compone de unas pocas cosas en el momento presentes e innumerables cosas en el momento latentes, ocultas, que no están a la vista” (VII 119). Y apostilla: “Llamo latente solo a lo que en cada instante no veo pero sé que o lo he visto antes o lo podría, en principio, ver después”¹¹ (VII 119). Para ilustrar esta idea Ortega usa el ejemplo del color desteñido, en el que, incluso en su descoloramiento, se intuye el

10 “Esto al fin y al cabo es lo que Ortega quiso expresar casi cuarenta años después con la primera y segunda leyes estructurales del mundo, aquellas que dicen que son pocas las cosas presentes pero innumerables las cosas latentes, precisamente porque —las leyes estructurales se engarzan dinámica y funcionalmente— siempre que tenemos algo presente lo tenemos sobre un fondo de muchas cosas latentes” (González 2011 133-134).

11 Resulta asimismo de interés que estas palabras correspondan a un texto de 1949, en plena madurez intelectual (y vital) y bien establecidas ya sus ideas filosóficas fundamentales.

color que fue, la verdad del color del que el gastado actual no es más que su superficialidad escorzada y en cuya profundidad se mantiene latente el color originario (y la decadencia actual):

No hay en esto mayor cantidad de misticismo que cuando decimos estar viendo un color desteñido. ¿Qué color vemos cuando vemos un color desteñido? El azul que tenemos delante lo vemos como habiendo sido otro azul más intenso, y este mirar el color actual con el pasado, a través del que fue, es una visión activa que no existe para un espejo; es una idea. La decadencia o desvaído de un color es una cualidad nueva y virtual que le sobreviene, dotándole de una especie de profundidad temporal. Sin necesidad del discurso, en una visión única y momentánea, descubrimos el color y su historia, su hora de esplendor y su presente ruina. (I 336)

Para Ortega, lo latente determina al ser patente del que es latencia, lo que supone establecer en la profundidad los cimientos fundamentales de cuanto es y se manifiesta. Sin embargo, se halla en un estrato diferente a la superficialidad exterior en la que el ser humano materialmente vive, quedando por ello, cuanto en las profundidades mora, fuera del alcance de los sentidos, bajo nuestros pies, sosteniéndonos. Así, dice en *El arte en presente y en pretérito* que “cuanto más profundo y elemental sea un ingrediente de nuestra convicción, menos nos preocupamos de él, y, en rigor, ni siquiera lo percibimos” (III 425). A pesar de que es esta profundidad sobre la que se desarrolla la vida, la que determina la realidad superficial, “la base de todos nuestros actos e ideas” (III 425). Por ello, lo profundo solo puede mantenerse oculto en los estratos subterráneos del ser o verse obligado a hacerse superficial si tiene intención de manifestarse. Según Ortega, para ser conocido, lo profundo ha de pasar de latente a patente: “La profundidad está condenada de una manera fatal a convertirse en superficie si quiere manifestarse” (I 330). O lo que es igual, que “la profundidad padece el sino irrevocable de manifestarse en caracteres superficiales” (I 333-334). No basta pues con que sea *nouménica*, la profundidad tiene que poder desvelarse. Asegura Ortega que algunos “se niegan a reconocer la profundidad de algo porque exigen de lo

profundo que se manifieste como lo superficial” (I 332), sin aceptar que las claridades pueden ser de varias clases y sin advertir “que es a lo profundo esencial el ocultarse detrás de la superficie y presentarse solo a través de ella, latiendo bajo ella” (I 332). Por eso, según Ortega, cuando se pretende que las profundidades se manifiesten de igual forma que lo superficial el mundo se empequeñece y se despedaza. Asimismo, a través del (evidente) simbolismo geométrico, vincula la profundidad a la tridimensionalidad espacial, equiparando profundidad e interioridad, y recalando con ello la idea de que lo profundo nunca puede manifestarse como lo superficial; no sin desaparecer. De modo además que, concluye, no puede haber profundidad sin superficie ni superficie sin profundidad.

Los objetos materiales, por ejemplo, que vemos y tocamos, tienen una tercera dimensión que constituye su profundidad, su interioridad. Sin embargo, esta tercera dimensión ni la vemos ni la tocamos. Encontramos, es cierto, en sus superficies alusiones a algo que yace dentro de ellas; pero este dentro no puede nunca salir afuera y hacerse patente en la misma forma que los haces del objeto. Vano será que comencemos a seccionar en capas superficiales la tercera dimensión: por finos que los cortes sean, siempre las capas tendrán algún grosor, es decir, alguna profundidad, algún dentro invisible e intangible. Y si llegamos a obtener capas tan delicadas que la vista penetre a su través, entonces no veremos ni lo profundo ni la superficie, mas una perfecta transparencia, o, lo que es lo mismo, nada. Pues de igual suerte que lo profundo necesita una superficie tras de que esconderse, necesita la superficie o sobrehaz, para serlo, de algo sobre que se extienda y que ella tape. (I 332-333)

Pese a lo cual, señala, la manifestación superficial de las profundidades ha de ser de modo tal que, de alguna manera, aún en la superficie, siga manteniendo los caracteres hondos. Por ello, “si lo profundo y latente ha de existir para nosotros, habrá de presentársenos, y al presentársenos ha de ser en tal forma que no pierda su calidad de profundidad y latencia” (I 333-334), concluye Ortega y Gasset.

3 · Implicaciones epistemológicas de lo profundo

¿Y cuál es la forma de hacer superficiales las cosas que son profundas? ¿Acaso mediante la ciencia? Podría parecerlo si tenemos en cuenta lo que defiende Ortega cuando escribe que “existe, efectivamente, una diferencia esencial entre la cultura germánica y la latina; aquella es la cultura de las realidades profundas, y esta la cultura de las superficies” (I 341) en tanto que, sostiene, “la cultura mediterránea no logra oponer a la ciencia germánica —filosofía, mecánica, biología— productos propios” (I 345), asociando la profundidad al conocimiento racional. Sin embargo, la ciencia, expone el matritense, no puede acceder a las profundidades. El científico es un conocimiento de las superficies. Por esto, la actividad racional y teórica no debería oponerse a la vida o interpretarse como opuesta a la vida, según expone en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*:

No vale contraponer la ‘vida’ a la teoría, como si teorizar no fuera un modo de vivir [...]. La teoría es también vida; pero es solo una porción de nuestra vida. Lo que somos mientras y en tanto teorizamos representa una tenue película en comparación con los fondos abisales de nuestra vida integral. [...] No hay, pues, que pavonearse de resultar que es uno intelectual. Ser intelectual es muy poco ser [...]. Tras la escena lúcida, con candilejas, a que el intelectual asiste dentro de sí cuando piensa, está el abismo de cuanto en nuestra vida y persona es invisible pero actúa de profundis sobre aquel superficial escenario donde, actores de nosotros mismos recitamos nuestra aria de intelectuales. (VIII 260)

Según Ortega la filosofía es la encargada de hacer patente lo latente en la medida en que pueda patentarse sin perder su latencia; mientras que la ciencia puede guiar desde las superficies hasta las puertas mismas de las profundidades, abrirlas incluso, pero no acceder a lo profundo. Por ende, la ciencia es limitada en tanto que incapaz de aspirar a abordar la totalidad epistemológica, a conocerlo todo. Por esto, frente a la ciencia, solo la filosofía

es auténtico conocimiento. De la que dice, además, que no es solo acaso una actividad profunda, sino la más humana de todas¹², mostrando otra de las pinceladas que dejó en su obra acerca de la consideración del ser humano como *homo philosophicus*:

[El hombre de la calle] por conocimiento entiende conocimiento plenario de la cosa, integral saber lo que es; tal vez, lo único en que el filósofo coincide con el hombre de la calle. Ahora bien; las ciencias ni son ni quieren ser eso. No se proponen, sin más, averiguar lo que las cosas son, fueren estas como fueren y cualesquiera sean las condiciones en que se presentan, sino, al contrario, parten solo hacia lo probable, inquieran de las cosas no más que lo que es de antemano seguramente asequible, pero a la vez prácticamente aprovechable. Por tanto, lo que sí es una idea abstrusa y reclama complicadas lucubraciones es considerar eso que las ciencias efectivamente practican como auténtico conocimiento, puesto que referido a ellas el sentido de este vocablo queda gravemente amputado y entabillado y es en rigor mero híbrido de conocimiento y práctica. Ciertamente que las ciencias no consiguen tampoco todo lo que se proponen, y su logro es solo parcial. Pero en la filosofía el logro es total o no es. De modo que las ciencias son ocupaciones logradas; pero no son propiamente conocimiento, mientras que la filosofía es una ocupación siempre malograda, pero consistente en un esfuerzo de auténtico conocer. Lo que la Filosofía tiene de constitutivo fracaso es lo que hace de ella la actividad más profunda de que el hombre es capaz —yo diría, sin comprometerme a inflación como Heidegger—, la más humana. (VIII 283)

Una idea en la que Ortega alega seguir el pensamiento de Husserl, al que cita en *Prólogo a 'Historia de la filosofía'*, de Karl Vorländer:

El más grande filósofo actual, Edmundo Husserl, escribía hace pocos años: “La verdadera filosofía reconoce como una

12 Cfr. VII 317.

imperfección lo que a menudo más se alaba en ella y se imita: la profundidad. Profundidad es un síntoma del caos que precisamente la verdadera ciencia pretende transformar en un cosmos, sometiéndolo a una ordenación sencilla y de perfecta claridad. La verdadera ciencia, por lo menos en cuanto alcanza su positiva doctrina, no conoce profundidad alguna. Cualquier trozo de ciencia ya lograda es un conjunto de pasos intelectuales de los que cada uno es inmediatamente evidente y, por lo tanto, no es profunda”¹³. (VI 295)¹⁴

Resulta entonces pertinente preguntar: si la ciencia es una actividad meramente superficial y no puede llegar a lo profundo, entonces, la filosofía, en tanto que profunda, ¿puede ascender a lo superficial? Y si, como la ciencia a lo profundo, no puede, ¿cómo decir de ella que debe llevar a cabo el proceso de superficialización (patentización) de lo profundo? Asegura Ortega en un artículo de 1953 titulado *El especialista y el filósofo* –donde, tres décadas después, reiterará la consideración husseriana de la profundidad como principal defecto de la filosofía– que la filosofía no es meramente un viaje a lo profundo, al menos no una solo de ida, sino que se trata de “un viaje de ida y vuelta, y es, por tanto, también traer lo profundo a la superficie y hacerlo claro, patente, perogrullada. Filosofar es, a la vez, profundizar y patentizar, es frenético afán de volver del revés la realidad haciendo que lo profundo se convierta en superficial (IX 632).

Desde el punto de vista orteguiano, el opuesto de la ciencia en este sentido específico no sería la filosofía sino la mística. Por ello, escribe en *¿Qué es filosofía?* que contrariamente al misticismo, que también aspira a hundirse

13 Ortega hace referencia a *La filosofía, ciencia rigurosa*, obra de Husserl publicada en 1911. El fragmento citado continúa así: “La profundidad es cosa de la sabiduría; la claridad y distinción conceptuales, de la teoría rigurosa. Acuñar de nuevo, en configuraciones racionales unívocas, lo que la profundidad adivina es el proceso esencial de la reconstitución de las ciencias rigurosas. Las ciencias exactas tuvieron también sus largos períodos de profundidad; y del mismo modo que ellas se abrieron paso en los combates del Renacimiento hasta emerger del nivel de la profundidad al de la claridad científica, me atrevo a esperar que lo mismo hará la filosofía en los combates del presente” (Husserl 2009 83).

14 Ortega repetirá esta misma idea más de tres décadas después en el artículo titulado *El especialista y el filósofo*.

en la profundidad, a la filosofía “no le interesa sumergirse en lo profundo, como a la mística, sino, al revés,emerger de lo profundo a la superficie. Contra lo que suele suponerse, es la filosofía un gigantesco afán de superficialidad” (VII 342). De modo que el propósito radical de la filosofía, que, según Ortega, detesta el misterio y quiere vocación de transparencia, es la *alétheia*, la verdad —entendida como desocultamiento de lo velado¹⁵—. Esto es: manifestar. Esto es, hablar (*logos*). Por ello, concluye: “Si el misticismo es callar, filosofar es decir, descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas [...]. Frente al misticismo, la filosofía quisiera ser el secreto a voces” (VII 342) capaz de traer a la dimensión superficial la profundidad que la ciencia no puede aprehender.

4 · Rasgos (antropofilosóficos) de lo profundo en la obra orteguiana

Justamente es la apelación a la verdad, la tendencia o aspiración a ella y la verdad misma, uno de los caracteres de lo profundo en la obra orteguiana. Pero resulta necesario preguntarse previamente: ¿es posible indagar en unos rasgos generales para todo cuanto sea (denominado como) profundo? Si aceptamos la afirmación de Ortega de que “todas las cosas profundas son de análoga condición” (I 232) habría que responder afirmativamente a la posibilidad de indagar en características de lo profundo *qua* profundo. En *¿Qué es filosofía?* Ortega relaciona lo profundo con la verdad y a esta con la objetividad: “No se puede entender sino lo que posee alguna dimensión de verdad. Un error absoluto no nos lo parecería porque ni siquiera lo entenderíamos. El supuesto profundo de la historia es, pues, todo lo contrario de un radical relativismo” (VII 285). E igualmente sostiene en *Espíritu de la letra*: “El novelista, si se quiere, tiene que copiar la realidad; pero en ésta hay estratos superficiales y estratos hondos [...]. Es buen novelista quien

¹⁵ Según Julián Marías, a Ortega pertenece la autoría de la interpretación de *ἀλήθεια* (verdad) como desvelamiento. En *Meditaciones del Quijote*, de 1914, escribe: “Por esto su nombre griego, *alétheia* —significó originariamente lo mismo que después la palabra apocalipsis—, es decir, descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubierto” (I 335-336). Cfr. González, E. “Sobre el primer uso filosófico de ‘alétheia’ como descubrimiento o iluminación”. *Logos*, 2024.

posee perspicacia bastante para sorprender estos estratos profundos y gracia suficiente para copiarlos” (III 548), razón por la cual “quien no sepa de la vida más que lo vulgar, lo tópico, fracasará irremisiblemente. Una monja de novela tiene, claro está, que ser monja; pero de una *monjedad* inaudita hasta entonces y mucho más verídica” (III 548), concluye, vinculando lo superficial con la vulgaridad y tópico y la profundidad, con la verdad. Y con lo inefable, lo que no ha sido ni puede ser dicho. Así, identifica superficialidad con la cotidianidad de la apariencia sensible y la profundidad con lo que permanece escondido: “Cada palabra suele poseer una multiplicidad de sentidos que residen en ella estratificados, es decir, unos más superficiales y cotidianos, otros más recónditos y profundos” (IX 636). Ortega afirma que la actualidad “obliga a buscar zonas más profundas y, por lo mismo, menos concretas, más difusas en las cuales apoyarnos para hacer frente al porvenir” (VIII 448), caracterizando lo superficial con lo nítido y lo profundo, con lo difuso. De la misma forma, aduce en *Por qué se vuelve a la filosofía* que “toda explicación que para entender los cambios visibles que aparecen en la superficie histórica no descienda hasta hallar los cambios latentes, misteriosos, que se producen en las entrañas del alma humana, es a su vez superficial” (IV 90), es decir, es insuficiente, despoja “al hecho histórico su dimensión de profundidad y convierte al proceso de la historia en un plano de solo dos dimensiones” (IV 90), relacionando con ello nuevamente a lo profundo con lo inconcebible, lo velado: lo que permanece en silencio para la percepción. Pues, según dice en *El intelectual y el otro*, “lo profundo, por excelencia, es el silencio” (V 514): lo inefable, lo inaudito.

Estando emparentada la profundidad con lo insólito, lo misterioso, lo silencioso y lo difuso, así como con la verdad más íntima, ergo, con lo que más duele, resulta congruente que Ortega caracterice la profundidad con el miedo, como hace en *Para la historia del amor*, donde vincula lo profundo con el temor y la superficialidad con la ironía, pues para aprehender lo real en toda su amplitud son necesarios dos tentáculos: la ironía y el espanto. Por ello, “quien no se espanta –el *thaumázein* [asombro] de Platón¹⁶– no profundiza; quien no ironiza se deja arrastrar a lo profundo, naufraga, perece

16 “Μάλα γὰρ φίλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἡ αὕτη” [“Porque ésta es la pasión del filósofo: asombrarse; pues no hay otro principio de filosofía que este”], (Platón, *Teeteto* 155d).

ahogado” (III 440). Es decir, lo profundo es lo asombroso de la que la filosofía nace.

Caracterizar lo profundo con lo difuso lleva a interpretarlo como pura potencialidad, fuente fértil de posibilidades: “En la dimensión de profundidad [...] todo es posible” (III 286), mantiene en *Las Atlántidas*. Lo que por otro lado alude a la pluralidad como característica de la noción de profundidad. Así lo explica en *Cuaderno de Bitácora* cuando califica a Francia como nación profunda y define: “Llamo profundidad de un cuerpo nacional a la muchedumbre de actitudes humanas diferentes que normalmente contenga” (II 597). Ortega asegura que en los pueblos superficiales no hay más que un modo de ser, como es el caso de los pueblos salvajes en los que, según el matritense, no existe diferenciación en los individuos, en los cuales se aprecia una gran uniformidad. En cambio, en los pueblos profundos, más allá de lo que se ve a primera vista, cada aspecto específico oculta muchos otros, diferentes de aquel. Y pone como ejemplo de ello a Francia, del que dice que al recorrer sus territorios comprende que aunque se trata de una nación católica es, a la vez, revolucionaria, racionalista e incluso de algún modo, también anticatólica. Por ello, dice: “Como ambas proposiciones [el catolicismo y el anticatolicismo francés] son verdaderas y a la vez incompatibles, no puedo reunirlas en una, sino que necesito superponerlas” (II 597). De manera que lo profundo se define como lo plural, pero especialmente desde su condición de contradictorio. Y no una contradicción que suponga alguna forma de solución dialéctica *more* hegeliana, sino una cuyos antagonistas no pueden ser fusionados en una síntesis. Por tanto “como representan dos actitudes de humanidad extremas y antagónicas, noto que entre ellas se dan una multitud de formas intermedias” (II 597).

Por otro lado, en *El arte en presente y en pretérito* señala la apelación de lo profundo al pasado y, por ende, a la historia, la tradición, las raíces: “Esto es el pasado: un naufragio, una sumersión en lo profundo. [...] El presente es un haz sin espesor apenas. Lo hondo es el pasado hecho con presentes innumerables, unos sobre otros, comprimidos” (III 424).

En clave estética, resulta asimismo interesante la contraposición que realiza en *Ensayo de crítica* entre las categorías de lo sublime y lo profundo, siendo identificada, como se ha entendido desde la Modernidad filosófica,

aquella con lo elevado o lo grande, frente a lo cual la profundidad apela a lo pequeño, a lo concreto:

En Azorín no hay nada solemne, majestuoso, altisonante. Su arte se insinúa hasta aquel estrato profundo de nuestro ánimo donde habitan estas menudas emociones tornasoladas. No le interesan las grandes líneas que, mirada la trayectoria del hombre en sintética visión, se desarrollan serenas, simples y magníficas, como el perfil de una serranía. Es todo lo contrario de un ‘filósofo de la historia’. Por una genial inversión de la perspectiva, lo minúsculo, lo atómico, ocupa el primer rango en su panorama, y lo grande, lo monumental, queda reducido a un breve ornamento. (II 159)

Apelando así, frente a lo general, a lo más individual, al yo que junto a la circunstancia conforman la realidad radical que es la vida de cada cual. Porque en Ortega es lo profundo lo más propiamente humano. Asegura en *Ensimismamiento y alteración* que “las respuestas que se han dado a la pregunta ¿qué es la técnica? son de una pavorosa superficialidad” (V 336), algo que no le causa sorpresa porque “esa superficialidad es compartida por casi todas las cuestiones que se refieren verdaderamente a lo humano en el hombre” (V 336). Por ello, postula, “no será posible poner alguna claridad en ellas si no nos resolvemos a tomarlas en el estrato profundo donde surge todo lo propiamente humano” (V 336). De manera que, para responder a cuestiones como la que interroga sobre qué sea la técnica, asevera el pensador madrileño, “tenemos que resolvernos a sumergirnos en ciertas ineludibles honduras” (V 336). Pues lo profundo está más allá de aquello que se da por supuesto, como él mismo confirma: “Mientras sigamos, al hablar de asuntos que nos afectan, dando por supuesto que sabemos bien lo que es lo humano, solo lograremos dejarnos siempre la verdadera cuestión a nuestra espalda” (V 336). Lo mismo en *Espíritu de la letra*: “La vida es más profunda que mis ideas preconcebidas y me invita a ensanchar estas, a seguir la pista subterránea de los instintos humanos” (III 572). Por ello, en la interpretación orteguiana tiene enorme peso la sentimentalidad. Así, en *Estudios sobre el amor* habla de “escotillones y rendijas por donde deslizarse a lo profundo de

la persona” (V 603). Sentenciando: “Uno de estos escotillones es el amor” (V 603). Y en *Ensayo de Estética a manera de prólogo* asegura, respecto de las metáforas, que “su valor sentimental le presta el carácter de profundidad, de intimidad” (VI 261)¹⁷. Esta concepción de cierto aire agustiniano al respecto de la interioridad le lleva a afirmar en *Ideas y creencias* que es en las profundidades humanas donde se hallan las creencias: “El hombre, en el fondo, es crédulo o, lo que es igual, el estrato más profundo de nuestra vida, el que sostiene y porta todos los demás, está formado por creencias” (V 392). Y apostilla entre paréntesis: “(Dejemos intacta la cuestión de si bajo ese estrato más profundo no hay aún algo más, un fondo metafísico al que ni siquiera llegan nuestras creencias) [sic]” (V 392). Si las tan humanas razón y voluntad o, más allá, el concepto o, más allá aún, la metáfora, frente a la pasiva percepción sensorial del mundo material, y no exclusiva del ser humano, todavía más allá incluso de estas, la sentimentalidad y las creencias habitan en ese estrato de la realidad radical denominado profundo, allende todavía más de las cuales el propio Ortega intuye inmensidades sumergidas en un negro abismo τὸ ἄπειρον.

5 · Conclusiones

El estudio de la noción de lo profundo en Ortega revela, por un lado, que en la obra del pensador matritense, esta no aparece meramente adjetivamente, sino como un concepto específicamente pensado y filosóficamente estructurado del que realiza un análisis acerca de su naturaleza y ἀρχή, exponiendo asimismo sus caracteres fundamentales. Si bien lo primero lo realiza de forma explícita y condensada en su *opera prima*, la exposición de sus características se va deslizando también a lo largo de toda su obra. Y por otro lado, se concluye que la de profundidad es una noción que tiene en Ortega

¹⁷ Aclara a pie de página: “La palabra ‘metáfora’ —transferencia, transposición— indica etimológicamente la posición de una cosa en el lugar de otra: *quasi in alieno loco collocantur*, dice Cicerón (*De oratore*, III, 38). Sin embargo, la transferencia es en la metáfora siempre mutua: el ciprés en la llama y la llama en el ciprés —lo cual sugiere que el lugar donde se pone cada una de las cosas no es el de la otra, sino un lugar sentimental, que es el mismo para ambas. La metáfora, pues, consiste en la transposición de una cosa desde su lugar real a su lugar sentimental” (VI 261).

tres niveles filosóficos fundamentales, a saber, metafísico, epistemológico y antropológico, en los cuales además se pueden apreciar las conexiones y proyección con muchas de las consideraciones e ideas más importantes de su filosofía. Así, a nivel metafísico, la noción de lo profundo se caracteriza por su esencia dualista al presentar una división del mundo dividida en dos estratos distintos de realidad: el superficial, mundo sensible dado, y el profundo, el que se ha de hacer (a través de la meditación —la acción— y el concepto —el órgano—). Esta concepción es análoga a la de realidad radical, la vida de cada cual, formada por la *circunstancia*, que viene igualmente dada como la superficial vida misma, y por el yo que cada cual es, y que debe hacer esa vida que le ha sido otorgada. A nivel epistemológico, lo profundidad orteguiana remite a cuanto trasciende la significatividad del *logos* objetivo del mundo material captable por los sentidos. Razón por la cual la ciencia, incapaz de trascender la mensurabilidad del estrato sensible, es reconocida como superficial e incapaz de profundidad. Teniendo esto en cuenta y dado que lo profundo, según Ortega, necesita *superficializarse* para ser de alguna forma cognoscible, el pensador madrileño esgrime que es la filosofía la actividad epistemológica capaz de sumergirse en lo profundo para traerlas a la superficie. Esta concepción se halla estrechamente conectada con su idea de la necesidad de incorporar nuevas formas de razón capaces de abarcar los estratos de realidad de los que la ciencia, insuficiente, no es capaz de dar cuenta¹⁸. La profundidad aparece en este sentido con la intervención de la mente humana y su voluntad sobre el material sensorial recibido a través de los sentidos. Y a nivel antropológico, lo profundo no apunta a una supuesta o teórica naturaleza humana (cuestión que Ortega niega en su obra), pero sí remite a una cualidad, que es la más propia del ser humano, relacionada con su interioridad, y que abarca desde la razón hasta las creencias (y más). Que, en último término, determina toda la *exterioridad* humana y, por tanto, la realidad radical que es la vida de cada cual. En este sentido, cuando Ortega distingue dos tipos de personas, a saber, el meditante, profundo, y el sensual, superficial, está anticipando su concepto de hombre-masa, expuesto en *La rebelión de las masas*, y que es definido como ese ser humano “previamente vaciado de su propia historia, sin entrañas de pasado” (IV 121), ese tal que “carece de un ‘dentro’, de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo que no se pueda revocar”

¹⁸ Cfr. Ortega y Gasset, José. *Historia como sistema*.

(IV 121), señalando además en esta definición algunos de los caracteres de lo profundo desde el punto de vista orteguiano como son la llamada al pasado, la apelación a la interioridad o su carácter misterioso. En definitiva, tanto la presencia e importancia en su obra, cuantitativamente y, sobre todo, cualitativamente, como fundamento explícito e implícito de muchas de sus ideas filosóficas principales, muestran la relevancia de la noción de profundidad en Ortega y Gasset.

6 · Referencias

6 · 1 · Bibliografía

- Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Revista de Occidente, 1976.
- Husserl, Edmund. *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid: Encuentro, 2009.
- Ortega y Gasset, José. “Meditaciones del Quijote”. *Obras completas*, vol. I, Madrid: Revista de Occidente, 1966. 309-400.
- Ortega y Gasset, José. “Ensayo de crítica”. *Obras completas*, vol. II, Madrid: Revista de Occidente, 1963. 155-313.
- Ortega y Gasset, José. “Cuaderno de Bitácora”. *Obras completas*, vol. II, Madrid: Revista de Occidente, 1963. 597-606.
- Ortega y Gasset, José. “El tema de nuestro tiempo”. *Obras completas*, vol. III, Madrid: Revista de Occidente, 1966. 141-203.
- Ortega y Gasset, José. “Las Atlántidas”. *Obras completas*, vol. III, Madrid: Revista de Occidente, 1966. 283-338.
- Ortega y Gasset, José. “El arte en presente y en pretérito”. *Obras completas*, vol. III, Madrid: Revista de Occidente, 1966. 420-430.
- Ortega y Gasset, José. “Para la historia del amor”. *Obras completas*, vol. III, Madrid: Revista de Occidente, 1966. 439-445.
- Ortega y Gasset, José. “Espíritu de la letra”. *Obras completas*, vol. III, Madrid: Revista de Occidente, 1966. 511-599.
- Ortega y Gasset, José. “¿Por qué se vuelve a la filosofía?” *Obras completas*, vol. IV, Madrid: Revista de Occidente, 1966. 89-109.
- Ortega y Gasset, José. “La rebelión de las masas” *Obras completas*, vol. IV, Madrid: Revista de Occidente, 1966. 111-310.

- Ortega y Gasset, José. “Ensimismamiento y alteración”. *Obras completas*, vol. V, Madrid: Revista de Occidente, 1964. 289–375.
- Ortega y Gasset, José. “Ideas y creencias”. *Obras completas*, vol. V, Madrid: Revista de Occidente, 1964. 377–489.
- Ortega y Gasset, José. “El intelectual y el otro”. *Obras completas*, vol. V, Madrid: Revista de Occidente, 1964. 508–516.
- Ortega y Gasset, José. “Estudios sobre el amor”. *Obras completas*, vol. V, Madrid: Revista de Occidente, 1964. 549–626.
- Ortega y Gasset, José. “Historia como sistema”. *Obras completas*, vol. VI, Madrid: Revista de Occidente, 1964. 11–50.
- Ortega y Gasset, José. “Ensayo de Estética a manera de prólogo”. *Obras completas*, vol. VI, Madrid: Revista de Occidente, 1964. 247–264.
- Ortega y Gasset, José. “Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Karl Vorländer”. *Obras completas*, vol. VI, Madrid: Revista de Occidente, 1964. 292–300.
- Ortega y Gasset, José. “El hombre y la gente”. *Obras completas*, vol. VII, Madrid: Revista de Occidente, 1964. 69–272.
- Ortega y Gasset, José. “¿Qué es filosofía?” *Obras completas*, vol. VII, Madrid: Revista de Occidente, 1964. 273–438.
- Ortega y Gasset, José. “La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva”. *Obras completas*, vol. VIII, 1965. 59–356.
- Ortega y Gasset, José. “Al Primer Congreso de la Unión de Naciones Latinas”. *Obras completas*, vol. VIII, Madrid: Revista de Occidente, 1965. 447–449.
- Ortega y Gasset, José. “El especialista y el filósofo”. *Obras completas*, vol. IX, Madrid: Revista de Occidente, 1965. 615–748.

6 · 2 · Literatura secundaria

- Chen Sham, Jorge. “Profundidad y dualismo: El doble protocolo de lectura en *Meditaciones del Quijote*”. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, vol. 18, no. 1, 2015, pp. 7–18. <https://doi.org/10.15517/rfl.v18i1.20016>.
- González Fernández, Enrique. “Sobre el primer uso filosófico de “alétheia” como descubrimiento o iluminación”. *Logos. Anales del Seminario de*

Metafísica, vol. 57, no. 1, 2024, pp. 187–200. <https://doi.org/10.5209/asm.92588>.

González Fisac, Jesús. “Forma (estructura) y fenomenología en Ortega: Un análisis del ‘campo visual’ en el entorno de las *Meditaciones*”. *Revista de filosofía*, vol. 36, no. 1, 2011, pp. 117–137.

Sánchez Muñoz, Rubén. “Sentido y realidad virtual en la fenomenología de Ortega y Gasset”. *Imagen y sentido: reflexiones fenomenológicas y hermenéuticas*, eds. R. Gibu y Á. Xolocotzi. Ciudad de México: Nautilium, 2016.